



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGF

JHEOVANNE GAMALIEL SILVA DE ABREU

EDUCAÇÃO E MORALIDADE NA METAFÍSICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

JOÃO PESSOA

2023

JHEOVANNE GAMALIEL SILVA DE ABREU

EDUCAÇÃO E MORALIDADE NA METAFÍSICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada como requisito final para obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Curso de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Cristiano Bonneau

JOÃO PESSOA

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A162e Abreu, Jheovanne Gamaliel Silva de.
Educação e moralidade na metafísica de Arthur
Schopenhauer / Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu. -
João Pessoa, 2023.
113 f. : il.

Orientação: Cristiano Bonneau.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Educação. 2. Metafísica. 3. Ética da melhoria. 4.
Autoconhecimento. I. Bonneau, Cristiano. II. Título.

UFPB/BC

CDU 37(043)



ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DA CANDIDATA JHEOVANNE GAMALIEL SILVA DE ABREU

Aos seis dias do mês de julho de dois mil e vinte e três, às 14h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do(a) mestrando(a) **Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu**, candidato(a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Cristiano Bonneau (Presidente/UFPB), Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno/UFPB), Dr. Betto Leite da Silva (Examinador Interno/UFPB) e Dr. William de Siqueira Piauí (Membro Externo/UFS). Dando início à sessão, o(a) Professor(a) Dr. Cristiano Bonneau, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **“EDUCAÇÃO E MORALIDADE NA METAFÍSICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER”**. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguida por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o(a) Presidente, Professor(a) Dr. Cristiano Bonneau comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **EDUCAÇÃO E MORALIDADE NA METAFÍSICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**, tendo declarado que seu autor **Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 06 de julho de 2023.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETARIA DO PPGF

PROF. DR. CRISTIANO BONNEAU
PRESIDENTE/UFPB



Documento assinado digitalmente
CRISTIANO BONNEAU
Data: 19/07/2023 12:18:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. ANDERSON D'ARC FERREIRA
MEMBRO INTERNO/UFPB



Documento assinado digitalmente
ANDERSON DARC FERREIRA
Data: 27/07/2023 12:47:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. BETTO LEITE DA SILVA
MEMBRO INTERNO/UFPB



Documento assinado digitalmente
BETTO LEITE DA SILVA
Data: 27/07/2023 13:02:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF.DR. WILLIAN DE SIQUEIRA PIAUÍ
MEMBRO EXTERNO/UFS



Documento assinado digitalmente
WILLIAM DE SIQUEIRA PIAUI
Data: 27/07/2023 11:49:47-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dedico a Deus, aos meus pais Pedro e Eloia, aos meus irmãos Geordanne e Maria Eloisa, aos meus avós, padrinhos, tios e tias que me ajudaram direto ou indiretamente na minha educação. Porque família é tudo.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus que é o maior engenheiro e o projetista do universo. Nesta relação com o divino, consagro este trabalho a quem mais amou Jesus no mundo: Maria Santíssima.

A minha família que amo tanto.

Ao orientador Dr. Cristiano Bonneau pela dedicação em colaborar com seu conhecimento, proporcionando meios para a produção deste trabalho que considero tão significativo.

A todos que ajudaram direto ou indiretamente na minha formação.

“Faço parte dos leitores de Schopenhauer que, depois de terem lido a primeira página dele, sabem com determinação que lerão todas as páginas e ouvirão cada palavra dita por ele. Minha confiança nele foi então imediata, e é ainda agora [...] Eu entendia-o como se ele tivesse escrito para mim, para me expressar compreensivelmente, mas de modo imodesto e insensato” (NIETZSCHE, 2020, p. 15).

RESUMO

O objetivo deste trabalho é o de compreender o pensamento de Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) sobre a educação e sua relação para com a moralidade em meio a uma consideração de metafísica da Vontade como centro imprescindível para a filosofia. Desta feita, os objetivos específicos são o de entender o seu *organismo filosófico* que considera a Vontade como coisa-em-si, de explicar como Schopenhauer entende a educação e de analisar o conceito de moralidade, e se ela pode ou não ser ensinada e alterada por meio da educação. Para Schopenhauer, desenvolver o autoconhecimento é imprescindível para a investigação do caráter e sua repercussão nas questões morais do agente. Portanto, diante uma concepção moral que aponta para um determinismo por parte de Schopenhauer, que a considera descritiva, e ter como fundamento a compaixão e de não ser ensinada, mas apreendida, a “ética da melhoria” proporciona ao indivíduo uma possibilidade de autoconhecimento, que orienta a razão a partir dos sentimentos. Considera-se uma educação que produza o arrependimento e o desejo sincero de não mais repetir os mesmos erros, por mais que não possa alterar sua inclinação natural. Desta forma, para Schopenhauer, a educação não deve visar uma alteração moral, o que é impossível em seu arcabouço filosófico, mas de ter o papel de produzir um autoconhecimento em que o aluno seja protagonista neste processo para que, por fim, ele mesmo possa contornar o que é indesejável.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade. Educação. Metafísica. “Ética da melhoria”.

ABSTRACT

The objective of this work is to understand Arthur Schopenhauer's (1788 – 1860) thought on education and its with morality in the midst of a metaphysics consideration of the Will as an essential center for philosophy. The specific objectives are to understand his philosophical organism that considers the Will as a thing-in-itself, to explain how Schopenhauer understands education, and to analyze the concept of morality and whether or not it can be taught and changed by education. For Schopenhauer, developing self-knowledge is essential to is studying for the investigation of character and its repercussions on the agent's moral questions. Therefore, in view of a moral conception that points to a determinism on the part of Schopenhauer, who considers it descriptive, and based on compassion and not being taught, but apprehended, the “ethics of improvement” provides the individual with a possibility of self-knowledge , which guides reason from feelings. Consider an education that produces repentance and a sincere desire not to repeat the same mistakes, however much it cannot alter your natural inclination. In this way, for Schopenhauer, education should not aim at a moral change, which is impossible in its philosophical framework, but should have the role of producing self-knowledge in which the student is the protagonist in this process so that, finally, he himself can circumvent what is undesirable.

KEYWORDS: Will. Education. Metaphysics. “Ethics of Improvement”.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Esquema da <i>quadrúplice</i> raiz do princípio da razão suficiente	36
Figura 2 - Esquema ilustrativo de como acontece o conhecimento, de acordo com Schopenhauer.....	39
Figura 3 - Esquema dos dois argumentos de Schopenhauer: a formação da imagem somente pela sensibilidade e sem entendimento	41

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

A	<i>Aforismos para a sabedoria de vida</i>
AF	<i>A arte de ser feliz</i>
AR	<i>A arte de ter</i>
CK in W I	<i>Crítica da filosofia kantiana (apêndice do W I)</i>
E I	<i>Sobre a liberdade da Vontade</i>
E II	<i>Sobre o fundamento da moral</i>
G	<i>Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente</i>
MB	<i>Metafísica do Belo</i>
N	<i>Sobre a vontade na natureza</i>
P I	<i>Parerga e paralipomena I</i>
P II	<i>Parerga e paralipomena II</i>
W I	<i>O mundo como vontade e como representação (Tomo I)</i>
W II	<i>O mundo como vontade e como representação (Tomo II)</i>

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. METAFÍSICA DA VONTADE	17
2.1 O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO	17
2.2 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO	20
2.3 O MUNDO COMO VONTADE	25
2.4 O PROCEDIMENTO ANALÓGICO E CONHECIMENTO DA COISA-EM-SI 30	
2.5 INTUIÇÃO (ENTENDIMENTO) E ABSTRAÇÃO (RAZÃO)	38
3. A EDUCAÇÃO E SCHOPENHAUER	47
3.1 AS FASES DA VIDA HUMANA	47
3.2 EDUCAÇÃO NATURAL E ARTIFICIAL	52
3.3 CRÍTICA À UNIVERSIDADE E A PRODUÇÃO ACADÊMICA	57
3.4 CRÍTICA À FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA	65
3.5 O IMPASSE ENTRE A EDUCAÇÃO E A GENIALIDADE	71
3. MORAL E EDUCAÇÃO	76
3.1 CRÍTICA A MORAL DE KANT	76
3.2 A LIBERDADE DA VONTADE	82
3.3 OS MOTIVOS E O CARÁTER	86
3.4 FUNDAMENTO DA MORAL: COMPAIXÃO	96
3.5 ENTRE A IMPOSSIBILIDADE DA EDUCAÇÃO MORAL E A “ÉTICA DA MELHORIA”	102
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	110

1. INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) foi um filósofo que desenvolveu um pensamento que toma como base a metafísica da Vontade. Enquanto o ápice do Iluminismo e o progresso do século XIX colocavam a esperança da humanidade na racionalidade, Schopenhauer a desacreditava por considerar o egoísmo e a maldade como as motivações principais do ser humano, consequência de uma irracionalidade norteadora de todo o universo.

A metafísica de Schopenhauer considera a Vontade como a essência do mundo, isto é, um ímpeto uno, irracional e livre como a resolução do enigma advindo desde os primórdios da filosofia. Esta mesma Vontade também é o fundamento de todas as temáticas tratadas por ele, inclusive chave de leitura para a compreensão de seu entendimento sobre a educação e a moralidade. Nessa concepção, uma educação empreenderia esforços visando desenvolver o indivíduo de maneira integral, baseando-se principalmente durante a infância da intuição e da experiência direta com o mundo, e então, durante a fase da juventude produzir conceituação por meio da abstração. A educação tem como principal finalidade o desenvolvimento intelectual e não moral no indivíduo. Ao contrário de Kant que acreditava que a educação poderia transformar a sociedade e as ações dos indivíduos, Schopenhauer elenca uma série de dificuldades para que haja uma possível alteração do caráter humano. Para ele, o caráter é hereditário, por parte do pai, e inalterável ao longo de toda a vida, e as ações têm como motivação o egoísmo, a maldade e a compaixão, sendo apenas este o real fundamento da moral.

Falar em uma educação e, sobretudo, em sua possível ou não relação com a moralidade na filosofia de Schopenhauer é uma atividade laboriosa e complexa. Primeiro, porque ao longo do tempo associou essa temática à terceira consideração extemporânea de Nietzsche – *Schopenhauer como educador* – que em nada substancial tem a falar sobre o pensamento schopenhaueriano, e sim do nietzschiano que, naquele momento teórico de sua vida, apontava Schopenhauer como um modelo para a educação. Segundo, porque Schopenhauer não copiou um grande tratado sobre a educação, dedicando exclusivamente apenas um pequeno texto sobre o tema, o capítulo 28 dos *Parerga e Paralipomena II*, estando presente esta temática de forma fragmentária ao longo de sua produção filosófica.

Ao longo deste trabalho pretende-se tratar da seguinte questão: como a educação está inserida em sua construção filosófica e a formação moral do sujeito? Perante o contexto histórico, quais as continuidades e rupturas da filosofia educacional e moral de Schopenhauer com os filósofos de seu tempo? E, frente à sua concepção de caráter- que aponta para sua imutabilidade - como conceber uma possível educação moral?

O objetivo deste trabalho é o de compreender o pensamento de Arthur Schopenhauer sobre a educação e sua relação para com a moralidade, em meio a uma consideração da metafísica da Vontade como centro imprescindível para a filosofia. Desta feita, os objetivos específicos são o de entender o seu *organismo filosófico* que considera a Vontade como coisa-em-si, de explicar como Schopenhauer entende a educação e de analisar o conceito de moralidade, e se ela pode ou não ser ensinada e alterada por meio da educação.

A metodologia utilizada no desenvolvimento deste trabalho foi a exegese textual a partir da pesquisa bibliográfica, a confrontação de textos e ideias como padrão e o apoio dos comentadores como norteadores da interpretação do pensamento de Schopenhauer, partindo principalmente de suas obras: *O mundo como vontade e como representação* (como chave para entender toda a metafísica schopenhaueriana sobre o mundo constituída sobre a perspectiva ora como Vontade e ora como representação), *Parerga e paralipomena* (que no Brasil foi traduzido fragmentariamente) e *Sobre o fundamento da moral* (escrito submetido a academia Dinamarquesa).

No Brasil, pouco se tem estudado sobre a educação e sua relação ou não com a moral na filosofia de Schopenhauer. Por muito tempo foi negligenciado o pensamento de Schopenhauer e sua influência nos meios intelectuais brasileiros, pois, cada vez mais, vem se descobrindo que escritores como Machado de Assis e Augusto dos Anjos, por exemplo, sofreram importante influência do filósofo de Dantzig (BARBOZA, 1997, p. 8)¹. Além disso, extrapolando as fronteiras, muito se deve a Schopenhauer, pois até a metade do século XX, foi um dos autores mais lidos (VOLPI, 2005b, p. 7), influenciando na psicanálise por meio de Freud, na filosofia da linguagem por meio de Wittgenstein e a nas discussões sociais por Horkheimer, na Escola de Frankfurt². Desta forma, estudar a filosofia schopenhaueriana é uma

¹ Tanto Machado de Assis como Augusto dos Anjos foram leitores de Schopenhauer. A obra de Machado de Assis que mais mostrou a influência de Schopenhauer foi Memórias póstumas de Brás Cubas, sendo que o personagem principal, que já está morto, está envolto por um pessimismo sobre a vida (BARBOZA, 1997, p. 89) e (MENEZES, 2014, p. 99). Mais do que Machado de Assis, Augusto dos Anjos foi um leitor fervoroso da filosofia schopenhaueriana, considerando, assim como Schopenhauer, o sofrimento como o norteador da vida, mas também a possibilidade de um nirvana por meio da arte (BARBOZA, 1997, p. 89). O próprio Augusto dos Anjos faz referência direta a filosofia schopenhaueriana no seu poema *Meu Nirvana*, ao dizer em versos que: “Nessa manumissão **schopenhaueriana**,/ Onde a vida do humano aspecto fero/ Se desarraiga, eu, feito força, ímpeto/ Na imanência da Ideia Soberana!” (ANJOS, 2018, p. 99, grifo nosso).

² A influência de Schopenhauer ao pensamento de Freud já é uma coisa bastante conhecida e inegável (PASTORE, 2014, p. 151), haja vista que este estabelece relações e diferenças entre a filosofia schopenhaueriana e a psicanálise. Dentre os conceitos schopenhauerianos o que é mais evidência sua relação com a psicanálise é a ênfase ao inconsciente e sua relação com a sexualidade, mas em vez de dá um foco metafísico, Freud a direciona para um caráter clínico e prático para o entendimento dos traumas da psique humana. Em relação a Wittgenstein, há uma dificuldade em estabelecer com precisão quais ideias foram influenciadas diretamente por Schopenhauer, já que o filósofo austríaco quase não fazia menção a outros pensadores. Mas um fato é: Wittgenstein foi um leitor de Schopenhauer, sendo que “o contato entre Wittgenstein e a obra de Schopenhauer se deu ainda nos tempos da sua juventude” (BRÍGIDO, 2019, p. 18) e existem alguns outros estudos que demonstram a grande influência do

maneira de compreender a forma de pensar na contemporaneidade, partindo de um autor que até então era menosprezado, mas que, cada vez mais, seu estudo no Brasil vem adquirindo maior espaço nos meios acadêmicos. Além disso, é uma maneira ímpar de aprofundar em uma filosofia original de um filósofo que recebeu fora alvo de estereótipos, como o de ser pessimista, irracional, anti-historicista e, até mesmo, pactuar a favor do suicídio.

Para Schopenhauer, o ensino desenvolve a erudição e a atitude de pensar por si mesmo, mas não transforma o sujeito em gênio. A genialidade é a capacidade metafísica de ver o mundo além do tempo, do espaço e da causalidade, um verdadeiro *olho cósmico* (SCHOPENHAUER, 2003, p.61)³ que consegue enxergar a essência do mundo. O gênio é o puro sujeito do conhecimento que consegue contemplar o belo e as artes, uma das três formas de negação da Vontade, em especial do sofrimento. Desta forma, a intuição estética que o gênio concebe ou contempla tem um papel imprescindível para a compreensão da filosofia de Schopenhauer, assim como a ascese e a compaixão. A contemplação do belo, a ascese e a compaixão são maneiras não prescritivas para negar as amarras da Vontade, sendo que, na primeira, se suspende o querer através da visão estética de uma obra de arte ou pela própria beleza da natureza, a segunda, por meio da mortificação do corpo ao negar a vontade de viver e a terceira, por se colocar no lugar do outro, desfazendo de qualquer impulso de egoísmo ou de maldade que possa influenciar na ação.

Para Schopenhauer a essência do mundo é a Vontade, e aquilo que o sujeito consegue conhecer é sua representação, não sendo duas coisas distintas, mas uma mesma, percebidas de maneira diferente. Ao passo que a Vontade torna-se representação e suas características de coisa-em-si deixam de ser evidente em seus fenômenos, enquanto aquela é livre esta é escrava do movimento que oscila entre o sofrimento e o tédio. Neste processo de conhecimento, o corpo assume uma dupla importância para a epistemologia do mundo, seja como Vontade ou seja como representação. Tanto o objeto como o sujeito é importante e necessário para que haja o conhecimento, mas é este o que assume a condução ativa da epistemologia. A partir da

filósofo de Dantzig na filosofia da linguagem wittgensteiniana, sobretudo na obra *Tratatus-Logico-Philosophicus*. Já “os frankfurtianos souberam como ninguém usar Schopenhauer” (BARBOZA, 1997, p. 90), sobretudo, Max Horkheimer que nutria grande admiração pelo filósofo de Dantzig. A admiração de Horkheimer por Schopenhauer refletia na sua produção filosófica, seja como seu interprete ou no desenvolvimento de ideias originais, a exemplo de sua crítica à razão e sua relação para com um possível progresso ético. Horkheimer escreve três textos especificamente sobre Schopenhauer, a saber: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (1971). Desta feita, Horkheimer não apenas interpreta Schopenhauer, mas consegue desenvolver outras perspectivas condizentes à nova reflexão social e marxista da Escola de Frankfurt e “por fim, Horkheimer consegue atualizar o pessimismo de Schopenhauer e conectá-lo com sua crítica à sociedade administrada e seus reflexos na educação, na política e no mercado” (RODRIGUES, 2017, p. 38).

³ MB cap. 6.

experiência com o objeto, por meio dos sentidos, são produzidas informações levadas pelos nervos até o cérebro para construir as representações intuitivas e, no caso do ser humano, serem conceituadas criando as representações abstratas.

Schopenhauer acredita que a educação deve embasar principalmente por meio da intuição (considerada como educação natural) e não pela abstração (considerada como educação artificial), justamente porque é a primeira que constrói um conhecimento mais próximo ao objeto do conhecimento. Ambas são representações, porém os conceitos são representações de representações. Em vez de ser trabalhado um conhecimento livresco baseado na repetição e na autoridade do mestre, a educação deve partir diretamente do próprio mundo. É a experiência e seu acesso amplo que forma na criança, sem intermediários, o conhecimento mais próximo ao real, pois o melhor livro é o próprio mundo. Desta feita, a educação, em acordo com Schopenhauer, deve acompanhar as limitações e as facilidades de cada fase de desenvolvimento humano, trabalhando com a intuição na fase infantil e a abstração apenas na juventude, quando o mesmo já tem certo conhecimento de mundo. Neste ínterim, a filosofia é a última e a mais importante a ser trabalhada nesse processo educacional, pois desenvolve a capacidade crítica e reflexiva de tudo que o jovem aprendeu, podendo produzir pensadores que negam os vários sicários da verdade, segundo Schopenhauer, atuantes nas universidades de sua época e se expressando na produção acadêmica e literária de seu tempo.

A educação moral, segundo o filósofo alemão, não é possível, pois o caráter é hereditário e inalterável, sendo que as motivações da ação não são determinadas por condições externas ao indivíduo. Porém, Schopenhauer, ao distinguir os três tipos de caráter, isto é, o *inteligível*, o *sensível* e, sobretudo, o *adquirido*, abre a possibilidade de uma *ética da melhoria*. Isto não quer dizer que o indivíduo tem três tipos de caráter, mas um único e inalterável que permanece *inteligível* e só conhecido pela maneira *empírica* quando ele realiza a ação, podendo desenvolver o conhecimento de si próprio que é *adquirido* ao longo da vida. Partindo da noção de que o indivíduo possui uma determinada consciência de si mesmo, que se manifesta também por uma saber aparente de seu caráter, em certas circunstâncias (o motivo), tem certa procedência com o desenvolvimento de seu autoconhecimento (caráter adquirido), poderá desenvolver ações consideradas virtuosas.

Para a consolidação da investigação sobre a educação e a moralidade na filosofia de Arthur Schopenhauer, este trabalho apresenta três capítulos: o primeiro intitulado *Metafísica da Vontade* que aborda os conceitos centrais, epistemológicos e imprescindíveis para a compreensão de toda filosofia schopenhaueriana, isto é, que a essência do mundo é a Vontade parcialmente conhecida por meio de suas representações; o segundo *A educação e*

Schopenhauer, descrevendo a partir do autor a educação e como ela deve ser investida ao longo das fases de desenvolvimento humano e a valorização do método natural (intuição) sobre o artificial (abstração); e, por fim, *Moral e educação* na qual elucida que o verdadeiro fundamento da moral é a compaixão, sobre a inalterabilidade do caráter *inteligível* que é expresso no *sensível* por meio da ação e como o caráter *adquirido* dá abertura para se pensar em uma autoeducação moral.

2. METAFÍSICA DA VONTADE

Este capítulo tem como objetivo entender o *organismo filosófico* de Schopenhauer, tendo como arcabouço a metafísica da Vontade⁴. Não há como entender a filosofia de Schopenhauer sem entender a centralidade que ele dá a metafísica e de sua definição da coisa-em-si como Vontade. A metafísica de Schopenhauer implica que todos os outros temas tratados por ele, a exemplo da educação e moral, dependem de seu resumo de mundo ora como Vontade ora como representação. Desta feita, será abordado como o mundo é fundamentado em uma única essência na qual é conhecida parcialmente por meio de sua representação, para só depois como Vontade, graças ao procedimento analógico e a superioridade da intuição em relação à abstração.

2.1 O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

A obra magna de Arthur Schopenhauer *O mundo como Vontade e como representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung* - 1819) é o arcabouço de toda a sua filosofia, na qual considera o mundo sobre duas óticas: ora como representação ora como Vontade. Sem dúvida, esta aparente dualidade é fruto da influência que Platão e Kant exerceram em sua filosofia, tanto que o próprio Schopenhauer a reconhece, exaltando não apenas estes dois pensadores, mas também a filosofia oriental védica. Para ele, estas três formas de fazer filosofia desenvolveram uma compreensão que se aproximava da resolução do enigma do mundo. Desta forma, Schopenhauer enfatiza a necessidade do conhecimento destas três filosofias para a melhor compreensão de sua metafísica, evidenciando isto desde o prefácio da primeira edição do W I⁵:

A filosofia de KANT, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – Se, no entanto, o leitor já frequentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS (cujo acesso permitido pelo *Upanixade*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores [...]), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer [...] Gostaria até de afirmar, caso não soe muito orgulho, que cada aforismo isolado e disperso que constitui

⁴ Neste trabalho se fez uso da palavra “Vontade” com a primeira letra maiúscula para se referir a coisa-em-si e diferenciar de “vontade” com letra minúscula que é uma força interior que impulsiona o indivíduo a realizar algo, não deixando de ser um fenômeno ou uma representação do ímpeto metafísico.

⁵ *O mundo como Vontade e como representação tomo 1*. Neste trabalho se optou por utilizar no corpo do texto as referências das obras de Schopenhauer de acordo com a norma da ABNT e em nota de rodapé as abreviaturas de acordo com a Sociedade Schopenhauer do Brasil para facilitar a consulta de maneira mais precisa.

o *Upanixade* pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 23)⁶.

Depois de Platão, muitos filósofos tentaram compreender e decifrar o que seria a essência de todas as coisas. Este debruce entre os pensadores não esteve presente apenas na antiguidade, mas continua sendo, para Schopenhauer, o problema central de toda a filosofia. Para alguns a resposta estava no próprio mundo, para outros em um dualismo de contraposição, já para Schopenhauer a fundamentação estava na Vontade, isto é, ímpeto irracional que era passível de conhecimento ora como querer insaciável de proporções metafísica e ora como representação. Desta forma, por mais que a metafísica schopenhaueriana se assemelhe, ela não é dualista, pois não são duas coisas, mas a mesma, apenas conhecida de maneira diferente, de tal maneira que “o mundo é totalmente representação sim, mas é também, por outro lado, totalmente Vontade, irrepresentável e indestrutível” (TORRES FILHO, 1994, p. 16).

Kant, desde Platão, foi para Schopenhauer o mais importante filósofo ocidental, mas seu pensamento atraiu vários sicários da verdade que ao alterarem ou por serem mal interpretes, produziram mais erros do que contribuições para a filosofia. Destes falsos intérpretes, Schopenhauer elenca Fichte, Schelling e Hegel que são duramente criticados em sua filosofia. Por isso, para o filósofo de Dantzig não somente é importante, mas necessário partir diretamente de Kant, destituindo os pensamentos posteriores para conseguir um avanço na filosofia, pois “[...] a verdadeira e séria filosofia ainda se encontra lá onde Kant a deixou. Em todo caso, não conheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 525)⁷.

Sobretudo, são os conceitos de coisa-em-si e fenômeno de Kant que vão exercer fundamental influência na metafísica de Schopenhauer. Para Kant a coisa-em-si é incognoscível, sendo que o conhecimento baseia-se apenas em seus fenômenos captado pelo sujeito do conhecimento (VAYSSE, 2012, p. 20)⁸. O *em-si* do mundo é uma questão importante para Kant, porém não poderia ser desbravada em toda sua plenitude por causa da própria limitação humana. Schopenhauer apropria dos conceitos kantianos de coisa-em-si e fenômenos e nomeia-os respectivamente de Vontade e representações, com um diferencial: o *em-si* é passível de conhecimento.

⁶ W I.

⁷ CK in W I: 493.

⁸ Para Pascal (2011, p. 17), a distinção de Kant entre o mundo fenomênico e do *númeno* inicia pós 1770, quando ele publica *A forma e os princípios do mundo sensível e o mundo inteligível*, permanecendo, ao menos neste aspecto, o mesmo até sua última obra *Metafísica dos costumes* de 1797.

Schopenhauer constrói uma metafísica chamada de “organismo filosófico”⁹, isto é, assim como um organismo em que todos os órgãos estão estritamente relacionados a tal ponto que sem um, o todo não funciona. Ele prefere utilizar a nomenclatura “organismo” em vez de “sistema”, haja vista, que este termo era amplamente utilizado por seu rival Hegel. Assim, Schopenhauer centraliza a metafísica da Vontade como a questão principal, sendo que, para seu aprofundamento bastaria sua fragmentação em diversos outros ramos filosóficos como a ética ou a estética, mas sem esquecer que as partes contém o todo, como o todo, obviamente, contém as partes. Cacciola explica a opção de Schopenhauer de comparar sua metafísica com um organismo por elucidar, com mais precisão, sua unidade e interdependência das partes que compõe sua filosofia, dizendo que:

Já que Schopenhauer esclarece que sua filosofia não se constitui a modo de um sistema, apoiado numa “pedra fundamental”, mas que é para ser vista como um organismo no qual “todas as partes contêm o todo, do mesmo modo como são contidas por ele”, e que ele a identifica com esse pensamento único, ela terá que conduzir não a um princípio primeiro, mas ao jogo dos pontos de vista da Vontade e da representação que, na sua alternância, “mostra-se como o que chamamos ora de Metafísica, ora de Ética, ora de Estética” (CACCIOLA, 1994, p. 26).

A Vontade é o *em-si* do universo, irracional e gerador de todo sofrimento, por mais que aparentemente ele se apresente em uma racionalidade ordenadora, é o caos a única possível direção do mundo. Já os fenômenos são representações desta Vontade e seu conhecimento se assemelha a um reflexo em um lago ou em um espelho. Toda representação está sujeita a Vontade, mas nunca a Vontade está sujeita à representação. E, como visto, a Vontade como coisa-em-si e as representações como seus fenômenos não são duas coisas, “[...] mas são uma única coisa, apenas dada de duas maneiras diferentes” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 157)¹⁰. Neste itinerário, para o conhecimento seja da Vontade seja da representação, o corpo assume um papel imprescindível, conforme diz Schopenhauer:

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade como corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como

⁹ Em alguns trabalhos há uma preferência e até um certo rigor na utilização do termo “organismo filosófico” em referência a filosofia de Schopenhauer (SILVA, 2011); (SILVA FILHO, 2018). Ao longo destes trabalhos há um cuidado para não se referir a filosofia schopenhaueriana de sistema, por mais que estritamente Schopenhauer, assim como Hegel, tenha construído um pensamento sistemático. Considerando-se um sistema como as ideias concretas ou abstratas que são intelectualmente organizadas, a filosofia de Schopenhauer poderia perfeitamente encaixar neste termo, mas como este termo é utilizado por Hegel, o mesmo evita o seu uso na sua produção filosófica.

¹⁰ W I § 18: 119.

objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 157)¹¹.

A metafísica de Schopenhauer parte da constatação mais simples de que o mundo é representação, para só então, por meio do procedimento analógico, compreender sua realidade macro e essencial, ou seja, a Vontade. Neste constructo, Schopenhauer reconhece a dificuldade de constatar metafisicamente que a coisa-em-si é a Vontade, pois necessita de um árduo trabalho de abstração intelectual e de conhecimento filosófico. É mediante o corpo, que se torna sujeito do conhecimento, que há a compreensão do mundo sobre facetas aparentemente diferentes: como representação e como Vontade.

Dessa forma, compreendendo que o mundo tem apenas uma essência conhecida de maneira diferentes por meio de seus fenômenos, se faz necessário no tópico posterior o aprofundamento dessa faceta superficial da Vontade, isto é, de suas representações.

2.2 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

O corpo tem uma dupla importância para a epistemologia schopenhaueriana, pois é por meio dele que se conhece o objeto, seja enquanto sua representação, seja como coisa-em-si. No processo de conhecimento há, necessariamente, um sujeito e um objeto, sendo que não é o objeto o centro ou dependente apenas de si para que haja o conhecimento. O conhecimento parte do sujeito, pois é ele que conhecerá o objeto e não o contrário, de tal maneira que o objeto conhecido não é ele mesmo em toda sua amplitude, mas o que é percebido pelo sujeito. “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 43)¹² frase inaugural da obra magna de Schopenhauer que resume bem toda esta cognoscibilidade subjetiva, sendo que o conhecimento se dá de uma maneira pessoal e individual, de tal forma que “torna-se claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 43)¹³.

Para Schopenhauer, o sujeito é o que conhece, mas não é conhecido, já o objeto é aquilo que é conhecido, mas que não pode conhecer. O sujeito e o objeto são distintos entre si, mas ao mesmo tempo, para que haja o conhecimento, são inseparáveis. Não há objeto sem sujeito,

¹¹ *Id., ibid.*

¹² *Id., § 1: 3.*

¹³ *Id., ibid.*

assim como sujeito sem objeto, sendo que no processo da cognoscibilidade só existe um com o outro.

O conhecimento é subjetivo por depender da intuição e da abstração do sujeito que relativiza as apreensões do objeto. O que o sujeito conhece do objeto ao mesmo tempo em que o objeto repassa para o sujeito são representações, pois nem o sujeito consegue conhecer por completo o objeto e nem tem como o objeto se revelar em toda sua completude ao sujeito. Por isso que Schopenhauer utiliza-se da expressão Véu Maia para referir as representações, pois assim como quando alguém que levanta o véu de um objeto, tem que cobrir outra parte e, por sua vez, quando o levanta desta parte terá que cobrir outra, de tal forma é a completude da cognoscibilidade.

Tanto o sujeito como o objeto são importantes e necessários para que haja o conhecimento, mas é aquele e não este, o primaz ativo da cognoscibilidade. Isto não quer dizer que o sujeito seja superior ao objeto, mas confirma uma simultaneidade que parte sempre daquele que é o ativo na ação do conhecer. O conhecimento requer um envolvimento simultâneo entre o sujeito e o objeto, pois ao se pensar em um está pensando também no outro. De tal maneira que, onde começa o objeto termina o sujeito e vice-versa e, assim, por serem inseparáveis, a significação e existência depende do outro, como desaparece sem um deles. Diz Schopenhauer:

Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria. Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 46) ¹⁴.

Caso Robson Crusó morresse, toda ilha que apenas ele experimentou, com ele também sucumbiria, pois a representação da ilha criada unicamente no interior de sua cabeça não seria reproduzida por nenhuma outra. Pelo fato de o sujeito ter a primazia do conhecimento, o mundo externo é *minha* e não *sua* representação, e quando alguém morre, todo mundo que ele criou, concomitantemente tem seu término. Para cada indivíduo há a criação de uma representação única do mundo, assemelhando a “[...] Atlas, que sustentava o mundo sozinho nas costas, assim é cada homem, que carrega sozinho em sua cabeça o mundo inteiro” (BARBOZA, 1997, p. 34). Toda realidade exterior é uma construção única do indivíduo que ao tornar sujeito abstrai o que

¹⁴ *Id.*, § 1: 6.

é intuído da experiência com o mundo que, nesse processo, é o objeto. Além disso, a própria relação entre o sujeito (Robson Crusóe) e o objeto (a ilha) foi desfeita com a morte daquele.

Diante da relação entre o sujeito e o objeto, Schopenhauer negava as duas correntes predominantes em seu tempo: o realismo e o idealismo. Para o realismo, o objeto é a centralidade, pois o conhecimento inicia nele, inclusive com a capacidade de deduzir o sujeito, já para o idealismo, o conhecimento origina do sujeito que deduz o objeto. O erro capital destas duas correntes filosóficas é que ambas priorizavam ora objeto (realismo) ora o sujeito (idealismo), mas que não percebiam que os dois são amplamente necessários e inseparáveis para o conhecimento. Não há como ter conhecimento sem haver uma troca simultânea entre sujeito e objeto, tanto que “Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto” (BARBOZA, 1997, p. 29).

O realismo se aproxima do materialismo ao considerar apenas a matéria junto com o tempo e o espaço, excluindo o sujeito, como fonte do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 71)¹⁵. Para o materialismo tudo que extrapola a matéria, o espaço e o tempo, como a metafísica, não pode ser considerado um conhecimento válido. Para Schopenhauer, esta consideração do materialismo é incongruente, pois considera apenas uma faceta do conhecimento (o objeto) e se assemelha as estórias do Barão de Münchhausen que conseguia levantar a si e seu cavalo das águas simplesmente puxando sua própria peruca (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 72)¹⁶. Assim, como é absurda a possibilidade de um indivíduo sozinho levantar a si mesmo, também o é o conhecimento embasado apenas e simplesmente pela matéria. Diz Schopenhauer:

Daí que a absurdidade fundamental do materialismo consiste em partir do OBJETO, em tornar algo OBJETIVO por fundamento último de explicação, seja a MATÉRIA como ela é PENSADA *in abstracto*, ou já revestida de forma e dada empiricamente, portanto o ESTOFO, como os elementos químicos fundamentais e suas combinações primárias. Procedendo assim, considera a matéria como existente em si e absolutamente, para dela fazer surgir a natureza orgânica e, enfim, o sujeito que conhece, e assim explica a este de maneira completa (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 72)¹⁷.

Em relação ao idealismo, a crítica de Schopenhauer recai, principalmente, em relação a filosofia de Fichte. Para Schopenhauer, Fichte tinha uma interpretação errônea sobre o pensamento de Kant ao desconsiderar completamente o objeto, colocando apenas o sujeito no

¹⁵ *Id.*, § 7: 32.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*

¹⁷ *Id.*, § 7: 32-33.

processo da cognoscibilidade. O idealismo era enaltecido por Fichte, pois considerava a resolução de todos os problemas na teoria do conhecimento, porém, para Schopenhauer, esta atitude de exagero de interpretação da filosofia de Kant com o propósito de superá-lo, produziu mais erros subsequentes e um retrocesso ao dogmatismo que o filósofo de Königsberg tanto combateu. Diz Schopenhauer:

Para ele [Fichte], a única coisa interessante no assunto era PARTIR DO SUJEITO – o que Kant escolheu – com o fito de mostrar como falso o até então partir do objeto, que por aí se tornara a coisa-em-si. Fichte, entretanto, tomou esse partir do sujeito como algo essencial e, como todos os imitadores, pensou que, ao exagerar Kant, conseguiria superá-lo, repetindo nessa direção os erros cometidos pelo dogmatismo anterior na direção oposta, e que justamente deu azo à crítica de Kant. Assim, no principal, nada mudou com Fichte. O antigo erro fundamental, a assunção de uma relação de fundamento a consequência entre objeto e sujeito, permaneceu exatamente o mesmo (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 78 – 79)¹⁸.

Tudo que é material e exterior (objeto) que é conhecido em sua parcialidade pelo indivíduo (sujeito) é representação, isto é, uma imagem daquilo que realmente é construído pela atividade cerebral. Toda representação são fenômenos, aquilo que se manifesta da coisa-em-si ao indivíduo que, por meio da abstração desenvolve um conhecimento aparente do que é real. Na construção das representações, o sujeito é ativo neste processo, e por isso, as formas *a priori* são determinantes, isto é, pelo princípio de razão que é o tempo, espaço e causalidade¹⁹.

O tempo, espaço e a causalidade estão *aprioristicamente* no sujeito independente de qualquer conhecimento empírico, sendo características inatas, pois todo indivíduo já nasce com elas, por isso é chamado por Schopenhauer de princípio de razão. Sem estas formas, *a priori*, o

¹⁸ *Id.*, § 7: 39.

¹⁹ O princípio de razão suficiente ou simplesmente princípio de razão é um termo utilizado por Leibniz, mas que Schopenhauer dá um novo sentido, a partir de uma releitura dos transcendentais de Kant, passando a ser o espaço, tempo e causalidade (ROGER, 2013, p. 60). Para Leibniz tanto o *princípio de não contradição* como o de *razão suficiente* são os que fundamentam a lógica do mundo, porém aquele está relacionado com a essência e este com a existência. Sendo mais específico, Leibniz acredita que a razão suficiente é um princípio que torna uma coisa tal como é, e não de outra forma (ROLDÁN, 2017, p. 67-68). Por isso que o princípio de razão, para Leibniz, não é apenas uma linguagem da matemática, mas principalmente algo real e necessário para entender o próprio mundo, principalmente nos fatos físicos, ou seja, “[...] o princípio de razão suficiente: que nada acontece sem que haja uma razão por que isso seja assim antes do que outro modo. Eis por que Arquimedes, querendo passar da matemática à física em seu livro do *Equilíbrio*, se viu obrigado a empregar um caso particular do grande princípio da razão suficiente. Toma como partes, suspendendo-se também pesos iguais nas extremidades dessa balança, ela ficará em repouso. O motivo é por não haver razão para um lado descer e outro não. Ora, por esse único princípio, a saber, que é preciso haver uma razão suficiente pela qual as coisas são antes assim que de outro modo [...]” (LEIBNIZ, 1983, p. 171). Já para Schopenhauer, o princípio de razão é intimamente relacionado à teoria do conhecimento, pois deriva *a prioristicamente* do sujeito, de tal maneira que todos nascem com a concepção de tempo, espaço e causalidade. Segundo Schopenhauer, todo sujeito já tem interiormente a concepção de tempo, espaço e causalidade sem a necessidade de que ninguém o ensine, sendo, portanto, característica imprescindível para sua existência no mundo.

sujeito não poderia conhecer, pois todo objeto está inserido no tempo e no espaço que, por sua vez, é condicionado pela compreensão do fazer-efeito, garantindo a união entre a temporalidade e a espacialidade. O tempo é a percepção da mudança, seja nas fases da vida ou na história das nações, já o espaço é a percepção da dimensionalidade na qual o objeto está inserido em um lugar. Para se perceber um objeto é necessário que ele esteja em um lugar, assim como em um tempo específico e suscetível de movimento. Barboza (1997, p. 30) utiliza-se do livro como um exemplo, é necessário que ele esteja em cima de uma mesa (espaço) em uma determinada hora, minuto e segundo (tempo) e vulnerável a cair, ser rasgado ou ter as suas folhas viradas (causalidade). Já a causalidade é o fazer-efeito, ou melhor, o movimento simultâneo de uma parte do espaço e de uma parte do tempo. Vale salientar que toda mudança transforma simultaneamente uma parte do tempo e do espaço, e nunca separadamente. Para Schopenhauer todo *fazer* ocasiona um *efeito* e esta compreensão não necessita da experiência para ser adquirida, mas se declara, *a priori*, pela intuição imediata. Diz Schopenhauer:

A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, SIMULTANEAMENTE e a união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo. Vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 51)²⁰.

Schopenhauer chama o tempo e o espaço de *principium individuationis* (princípio de individuação) por caracterizar o objeto como um indivíduo que difere ou até se assemelha a outro. Em meio da unidade da coisa-em-si, a multiplicidade das suas representações é explicada por meio do *principium individuationis*, ou seja, o objeto por se tornar um indivíduo, necessariamente por meio do tempo e do espaço, se diverge em relação aos demais. O *principium individuationis* é uma expressão escolástica que Schopenhauer utiliza para expressar as duas partes do princípio de razão, haja vista, que a causalidade não deixa de ser o resultado da união entre o espaço e o tempo. Todas as vezes que Schopenhauer quer se referir a organização dos fenômenos, ele se refere ao princípio de razão, enquanto que usa *principium individuationis* para a inerente diversidade fenomênica (ROGER, 2013, p. 60).

Nesse processo de conhecimento, o sujeito não pode ser conhecido, doravante tudo pode conhecer, pois, enquanto sujeito, ele não se encontra no espaço e no tempo. Esta condição pode

²⁰ W I § 4: 11.

ser alterada apenas quando o sujeito torna-se objeto, mas neste caso, ele deixa de ser sujeito, passando a ser um corpo. O corpo (*körper*) é uma realidade fenomênica, mas privilegiado no processo de cognoscibilidade, pois é ele o ponto de partida para o conhecimento.

O conhecimento parte do corpo, pois é ele que tem contato direto com o mundo. Não adiantaria um cérebro sem um corpo, pois sem a colaboração deste, aquele não teria como processar nenhuma informação do mundo e, conseqüentemente, não poderia construir a representação. Sem o corpo, o indivíduo seria uma mera cabeça de anjo alado, que em nada produziria conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 156)²¹. Neste sentido, o corpo torna-se *objeto mediato*, isto é, um objeto mediador entre os demais objetos, mas não passando além de uma mera representação. Um corpo pode fornecer dados dele mesmo, como o olho que vê as mãos ou as mãos que podem tocar seus próprios olhos (DEBONA, 2019, p. 38), ou seja, um objeto que pode conhecer a outro, sendo ele mesmo um entre os demais.

Como visto, não há sujeito sem objeto e nem objeto sem sujeito e ambos são necessários para a construção do mundo como representação. O conhecimento parte do sujeito que conhece o objeto e, por sua vez, este se revela parcialmente para aquele. Todo sujeito tem um corpo que está inserido no tempo e no espaço e que é um elo privilegiado, não apenas para o conhecimento das representações, mas também da Vontade, como se verá em seguida.

2.3 O MUNDO COMO VONTADE

O corpo assume para si duas diferentes perspectivas: a primeira, como apresentado anteriormente, de *objeto mediato*, isto é, como representação, e a segunda como *objeto imediato* que permite os movimentos e ações ao sentir e querer. Nesta perspectiva, o corpo (*Leib*) torna *objeto imediato da Vontade* que explica o que move o movimento e não estagna apenas na atitude de conhecer, podendo agora também querer.

A Vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, já o corpo é o conhecimento *a posteriori* da Vontade, pois este precede aquele, não porque são duas coisas, mas a mesma e única coisa demonstrada de maneiras diferentes. É por meio do corpo que se pode conhecer também a Vontade, não completamente, mas em seus atos isolados. Por isso que o corpo é a *objetividade* da Vontade, isto é, vontade que objetiva, preservando sua identidade como essência, mesmo se tornando um objeto, conforme diz Schopenhauer:

²¹ *Id.*, § 18: 118.

Por conseguinte, o corpo, que [...] chamei de OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 157)²².

Vale salientar que a palavra utilizada por Schopenhauer é *objetidade* (*Objektivität*) e não objetividade da Vontade, provocando muitas vezes confusão entre os tradutores que esquecem de continuar a intenção desta palavra também no português. A palavra *objetidade* (*Objektivität*) é um emprego de uma nova palavra a partir de uma já existente (neologismo), por Schopenhauer, para significar que o corpo não torna algo objetivo como uma representação consciente, mas como algo realmente imediato e ainda pré-consciente ou in-consciente (DEBONA, 2019, p. 41).

Nessa segunda etapa, que vai para além das representações, há uma decodificação do enigma do mundo. A Vontade é a essência que está diante do sujeito por meio de sua *objetidade*. Enquanto que o corpo como representação está condicionado pelo espaço, tempo e causalidade (princípio de razão), a Vontade não está por elas limitada. Por isso, que a Vontade não é apenas *una*, mas a mesma em todos os lugares e ao longo do tempo, fundamento de todas as coisas. A Vontade é o *em-si*, na qual Demócrito, na antiguidade, e Locke, na modernidade, buscavam naquilo que ficou chamado de *matéria formada*, enquanto que Kant chamava de o verdadeiro *x* da questão (coisa-em-si) (SCHOPENHAUER, 2010, p. 135)²³. E são nos pressupostos kantianos que Schopenhauer alicerça sua metafísica da Vontade.

Para Kant, a coisa-em-si é incognoscível e sempre estará em toda sua abrangência inacessível para o sujeito do conhecimento, Schopenhauer, porém, faz uma alteração a este pensamento. Schopenhauer não apenas substantiva a coisa-em-si como Vontade, mas a considera passível de conhecimento ou mesmo, diz Roger (2013, p. 17), cognoscível relativamente. Não se pode conhecer em toda sua pureza a coisa-em-si, mas somente o que se mostra de maneira fenomênica. Ora, todo indivíduo tem vontade, que por sua vez é um fenômeno de uma Vontade superior, abrangente e metafísica, sendo esta relação uma possibilidade de conhecimento da coisa-em-si, de tal maneira que “conheço minha vontade não

²² *Id.*, § 18: 120.

²³ P II § 61.

como todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados [...]” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 159)²⁴.

Não se pode conhecer a Vontade em toda sua pureza, pois a Vontade como coisa-em-si só pode ser conhecida a partir de seus atos isolados e não em sua totalidade, ou seja, apenas naquilo que se assemelha em suas representações. Em outras palavras, mesmo aquilo que se assemelha à essência íntima, não passa de representações, “logo, não conhecemos – não podemos conhecer – a coisa-em-si em sua pureza. Quando tenho consciência de meu próprio querer em ação, aquilo que sei é a manifestação fenomênica da vontade, não a coisa-em-si” (JANAWAY, 2003, p. 54). A força, a energia, o instinto ou a vontade evidencia uma Vontade cega que é continuamente ativa na natureza. Além disso, este mesmo ímpeto pode ser acompanhado, mas nunca conduzido pelo conhecimento, por causa de sua principal característica de ser um impulso irracional. Diz Schopenhauer:

Eis por que sua ação acontece aqui sem motivo, sem ser conduzida pela representação, mostrando-nos da maneira mais nítida como a Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez. A larva do escaravelho abre na madeira o buraco onde sofrerá sua metamorfose e de tal modo que o buraco será duas vezes maior no caso de ele se tornar um besouro macho, em vez de fêmea, pois no primeiro caso deve lugar suficiente para as suas antenas, da qual ainda não possui representação alguma. Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento sem, no entanto, ser conduzida por ele (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 173 – 174)²⁵.

Cada força irracional presente não apenas nos seres humanos, mas também nos demais animais ou na natureza são uma imagem desta Vontade metafísica. A vontade de reproduzir, a agulha da bússola que aponta para o norte, o objeto que sempre cai em direção ao centro da Terra ou o besouro que faz seu casulo maior para comportar seu futuro corpo pós- metamorfose são bons exemplos de impulsos que se diferenciam enquanto fenômenos, mas não em essência. Por mais que Schopenhauer fale em uma semelhança entre a coisa-em-si com as forças da natureza ou mesmo a vontade humana, conceitualmente, não são a mesma e única coisa, pois enquanto a Vontade é uma realidade metafísica, estas estão submetidas às formas *a priori* do conhecimento ou princípio de razão. Schopenhauer ao chamar a coisa-em-si de Vontade não

²⁴ W I § 18: 121.

²⁵ *Id.*, § 23: 136.

tem apenas a intenção de atribuir uma palavra, mas de conservar o sentido da palavra *vontade*, já usado na realidade fenomênica, ampliando para o que é mais íntimo a todas as coisas.

A Vontade é um ímpeto irracional, uno, cego e livre que como essência impulsiona toda condição fenomênica. As representações não são autônomas em relação à Vontade e por isso estão fadadas ao sofrimento. Schopenhauer rejeita a afirmação de Leibniz de que este mundo é o melhor dos mundos possíveis, considerando a afirmação inversa, isto é, este só pode ser o pior dos mundos possíveis. Para Schopenhauer, só bastava ver o mundo para imediatamente perceber todo sofrimento, dor, guerras e doenças, de tal forma que, se existe um criador, ele não seria um ser bondoso, mas um demônio que se deleitava em relação ao *vale de lágrimas* no qual os indivíduos estavam inseridos.

A Vontade se revela no desejo sexual, tendo sede nas genitálias, parte do corpo que é facilmente excitável. É por meio do prazer que a Vontade consegue perpetuar-se como indivíduo e garantir, por meio da procriação, a continuidade da espécie. Neste intento, o indivíduo age inconscientemente, pois a Vontade não está subjugada pela razão, pelo contrário, a razão é que está submetida pela Vontade. Por isso que o indivíduo quase sempre segue seus impulsos volitivos sem saber o porquê ou para quê, o que torna a Vontade benevolente para com a espécie e quase sempre rígida para com o indivíduo. Quando alguém se apaixona o que está em jogo não é a felicidade do indivíduo, mas a continuidade da espécie que, em última instância, também o é da Vontade.

O amor sexual é um estratagema da Vontade para se perpetuar, produzindo ao indivíduo a ilusão que o outro trará a felicidade, porém, depois do coito, quando o impulso de vida já conseguiu o que queria, o encanto que tinha até então pelo outro é perdido. O amor sempre foi um dos impulsos mais forte e usado como tema principal para a produção de uma vasta produção literária. Neste interim, espanta a Schopenhauer o fato de ter muita produção literária e quase nenhuma filosófica, ora, se um sentimento é capaz de ser tão forte a ponto de produzir disputas, sofrimentos, loucura ou até mesmo suicídios é, sem dúvidas, um tema de suma importância para ser trabalhado pela filosofia.

Todo indivíduo está fadado ao aniquilamento com a sua morte, porém a Vontade continua na perpetuação da espécie por meio da procriação. Por este fato é necessário questionar: por que na maioria das vezes o indivíduo apaixona-se por uma pessoa e não outra, se aquela outra talvez lhe trouxesse mais “felicidade”? A Vontade impulsiona ao indivíduo buscar inconscientemente características absolutas ou relativas²⁶ na outra pessoa, para que

²⁶ Para uma prole mais suscetível para a sobrevivência a escolha inconsciente se dá pelas características absolutas, que dizem respeito às feições corporais essenciais para todos os indivíduos, e as relativas, que se refere à

sejam repassadas para a futura geração, garantindo que os filhos nasçam fortes e suscetíveis para continuar a espécie.

Todo desejo se caracteriza pela insatisfação e pelo sofrimento que causa ao indivíduo. O indivíduo que deseja algo fará de tudo para conseguir aquilo que almeja e, inclusive, durante este percurso, sofrerá. Porém, quando este mesmo indivíduo consegue o que se almejava, percebe que aquilo que agora ele tem não lhe traz felicidade ou sentido, e por isso, suscitará nele o tédio. Para Schopenhauer a vida é como um pêndulo que oscila entre o sofrimento (enquanto quer) e o tédio (quando se tem o que queria), conforme ele:

A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ver e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos (SCHOPENHUAER, 2005c, p. 401 – 402) ²⁷.

O ciclo querer-sofrer-tédio-querer é ininterrupto, pois cada indivíduo tem uma gama de desejos insatisfeitos, tornando-o escravo de suas próprias vontades e quando sua vontade é satisfeita gera o tédio, um sentimento de vazio insuportável, que induz a procura de um novo querer para substituir ao anterior saciado. Este ciclo interminável assemelha na mitologia grega com a condenação das Danaides de encherem toneis que nunca podem ser cheios ou Íxion de estar amarrado em uma roda que nunca pode parar de girar ou então de Tântalo de estar imerso em água e perto da comida, mas sem conseguir saciar sua fome e sede (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 266)²⁸.

Dessa forma, somente a Vontade é livre, enquanto que seus fenômenos estão presos ao ciclo interminável de sofrimento e tédio, tendo que conservar e perpetuar a espécie por meio de um impulso irracional, isto é, simplesmente o indivíduo vive e se apaixona sem ter uma razão para tal. Diz Schopenhauer:

equalização dos defeitos individuais. Assim, nas características absolutas, os homens buscam mulheres que tenham entre 18 à 28 anos (idade de procriação), que tenham saúde, a boa constituição corporal (esqueleto), a abundância de carne e, por fim, a beleza de rosto. Já na escolha feminina, há uma imprecisão, segundo Schopenhauer, mas no geral elas preferem os de idade entre 30 à 35 anos, forte e de estrutura que expresse sua masculinidade. As relativas visam combinar as características extravagantes com as menos extremas para que elas não fossem repassadas para seus filhos, por exemplo: alguém muito alto que se apaixona com um baixo, o de nariz achatado com o de nariz aquilino e o de cor branca com a de cor morena (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 646-652) -W II cap. 44: 620- 626.

²⁷ W I § 57: 367-368.

²⁸ *Id.*, § 38: 231.

A liberdade da Vontade como coisa-em-si, excetuando-se o caso acima mencionado, jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja fenômeno de uma Vontade livre (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 374)²⁹.

Até mesmo a razão, que era considerada pelos iluministas como possibilidade da liberdade, não consegue, para Schopenhauer, libertar o indivíduo. O indivíduo está sujeito à Vontade que é livre e por mais que ele seja sua representação, as características metafísicas são translucidas pelo *principium individuationis*, não conseguindo ser reproduzidas em seu fenômeno. Além disso, o entendimento não consegue prever as determinações da Vontade e nem a razão sobrepor a ela.

O corpo como *objetividade* da Vontade abre a possibilidade do conhecimento, mesmo que parcial, da essência do mundo. A Vontade é conhecida a partir de seus atos isolados e não na sua totalidade. Desta forma, o processo de conhecimento da essência do mundo encontra um problema: como saber o que ela é? A resposta encontrada por Schopenhauer está no procedimento analógico, tratado no tópico a seguir.

2.4 O PROCEDIMENTO ANALÓGICO E CONHECIMENTO DA COISA-EM-SI

Schopenhauer considera que a Vontade não pode ser conhecida totalmente em sua pureza, implicando dizer que, assim como em Kant, algo ainda permanece, em meio desta parcialidade do conhecimento, incognoscível. Se assim o for, a pretensão de Schopenhauer de resolver o enigma do mundo não foi satisfatória, pois sempre haverá algo que permanece incognoscível, de tal forma que “se o conhecimento de nossos atos de vontade é o mais próximo que chegamos da coisa-em-si e se mesmo nesse caso não a conhecemos diretamente, que base temos de fato para alegar que sabemos o que ela é?” (JANAWAY, 2003, p. 54-55). Além disso, há um problema talvez maior na teoria do conhecimento de Schopenhauer que ficou conhecido como *paradoxo de Zeller* (CACCIOLA, 1994, p. 77). Zeller foi um estudioso que percebeu um intrigante problema na teoria da representação de Schopenhauer ao constatar que, se o mundo é representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar o cérebro fonte de conhecimento da Vontade se o mesmo está aprisionado ao círculo representação-cérebro-

²⁹ *Id.*, § 55: 340.

representação? Ou mesmo pode ser questionado utilizando-se as palavras de Bossert (2011, p. 185) ao considerar que “para ele [Schopenhauer], a inteligência é uma função do cérebro; ele chega a empregar muitas vezes um termo em lugar do outro. Ora o cérebro é uma parte do corpo, ele próprio um produto da vontade. Como a inteligência viria, logo depois esclarecer a vontade, sua mãe?”. Ou seja, há uma evidente contradição quando a inteligência tenta explicar aquilo que é anterior e se impõe sobre ela. Diante desta controvérsia complexa, a analogia é uma possível solução.

Para Schopenhauer a Vontade como o *em-si* do mundo consegue decifrar seu maior enigma. É fácil constatar que o sujeito conhece e constrói as representações, mas a dificuldade maior é a identificação da coisa-em-si com a Vontade. Assim, é pertinente fazer uma indagação: como se pode chegar ao conhecimento desta Vontade? Para Schopenhauer, a resposta para esta problemática está no procedimento analógico.

A Vontade é o que relaciona o sujeito cognoscente ao seu corpo, garantindo que ele seja um indivíduo, como no latim *in-dividuum*, não dividido³⁰. Por mais que o corpo seja único, é por meio dele que há um conhecimento do mundo como representação ou como Vontade. Ora, se o corpo pode ser conhecido exteriormente como representação, mas interiormente (pelo querer e ação) como vontade, é por meio de uma possível analogia para com as múltiplas vontades que se pode compreender a existência de uma Vontade superior e *una*. A consciência de que indivíduo é vontade desenvolve a consciência de que ele não é apenas parte do mundo, mas que é o próprio mundo, isto é, o microcosmo (indivíduo) é um reflexo do macrocosmo (Vontade) (PERNIN, 1995, p. 76). Diz Schopenhauer:

Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados,

³⁰ Nos textos de Schopenhauer não há uma definição direta de indivíduo, porém como o mesmo tinha uma erudita formação nos clássicos, haja vista que utilizava amplamente de citações e expressões gregas e latinas, ele conhecia bem seu uso ao longo do tempo. Para Ullmann (2009, p. 206) a palavra *individuum* foi utilizada por Cícero (105-43 a.C.) como equivalente ao grego *átomon*, ou seja, indivisível. Esta palavra, *individuum*, comumente era utilizada para se referir às pedras, as plantas, os animais e inclusive ao homem, porém apenas este mencionado como *persona* (pessoa). Em relação ao princípio de individuação, a análise de Ullmann (2009) se aproxima com a filosofia de schopenhaueriana, por mais que ele não faça referência à Schopenhauer, mas apenas aos clássicos como Aristóteles e Porfírio, ao dizer que: “O princípio de individuação ou de multiplicidade numérica é o corpo, a porção determinada de matéria com tais ou quais disposições qualitativas, provenientes da hereditariedade genética e de outros fatores, v.g., educação, que influem na índole do homem” (ULLMAN, 2009, p. 208). Desta forma, assim como na análise de Ullmann (2009), para Schopenhauer há uma clara associação entre o corpo e a individualidade, já que “[...] afirmar que meu corpo é vontade objetivada [sic] ainda não nos faz sair da *individualidade*, desse ponto privilegiado, em que os dois feixes do conhecimento exterior e do conhecimento interior convergem para nos entregar o segredo do nosso ser” (PERNIN, 1995, p. 75).

precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 162-163) ³¹.

A analogia é a atitude de produzir um conhecimento a partir do reconhecimento das semelhanças de algo e estender para algo ainda mais abrangente. O corpo por ser Vontade pode, por meio da analogia, reconhecer vontades nos objetos, plantas, animais e inclusive nos demais seres humanos. Assim, como visto anteriormente, Schopenhauer utiliza da analogia para conhecer um ímpeto geral por meio das forças da natureza, as ações dos animais ou mesmo as ações irracionais ou inconscientes nos seres humanos para afirmar que esta essência do mundo é a Vontade. Desta feita, na metafísica de Schopenhauer o procedimento analógico é uma metodologia eficaz para solucionar o mistério do mundo (PRADO, 2015, p. 67).

Para Freitas (2021, p. 22) existem três tipos de interpretação do procedimento analógico de Schopenhauer: a primeira de que é uma prova lógica, a segunda de que é uma prova apenas metafórica e a terceira, sugerida por ele, de que é um argumento retórico sem intenção de provar algo, apenas de persuadir que a coisa-em-si é a Vontade. De acordo com a primeira interpretação, a intenção de Schopenhauer é a de provar de uma forma lógica, por meio da semelhança do interior para com o exterior, em meio de uma autorreflexão, de que a Vontade é a essência de tudo. Em outras palavras, Schopenhauer estaria apropriando-se de um argumento no sentido formal ao usar premissas para chegar à uma conclusão. Porém, esta interpretação tem vários problemas, pois é evidente que Schopenhauer não utiliza de uma estrutura lógica clássica e, mesmo que fosse, há uma dificuldade de aceitar que uma percepção apenas individual e interna consiga ser generalizada para todos os fenômenos da natureza. Na segunda interpretação há um reconhecimento da problemática de taxar o procedimento analógico como uma prova lógica, e por isso, de acordo com esta interpretação, deve-se ler como uma intuição poética para solucionar o interior ao exterior. Já a terceira interpretação, há uma consideração de que a analogia foi utilizada como instrumento retórico sem intenção de ser uma prova formal, mas apenas de persuasão, sendo sua validade ou invalidade apenas vista como uma questão secundária.

Para que se possa fazer o procedimento analógico é evidente que o corpo deve existir, pois sem ele não teria como constatar o duplo conhecimento das representações, bem como da Vontade. Tendo em vista este constructo, Schopenhauer nega o *egoísmo teórico*, isto é, a tese

³¹ W I § 19: 125.

em que não aceita a existência real de todos os outros objetos que não são seu próprio corpo. Não aceitar a existência real dos outros corpos como se eles fossem fantasmas ou vultos sem ter nada de concreto, assemelha-se ao louco que está em um manicômio e não consegue saber distinguir o que é ou não real (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 162)³². É evidente para Schopenhauer a existência de um mundo exterior ao corpo e diretamente relacionado ao conhecimento, pois só pode ser conhecido aquilo que existe.

Toda ação tem um motivo ou causa para que possa ser realizada, de tal forma que toda natureza está submetida à lei da causalidade. O próprio corpo, por ser um entre os demais corpos, é movido pela causalidade. Desta forma, há a possibilidade de se conhecer a partir de dentro, isto é, de nosso eu como sendo essencialmente volitivo para ampliar para todos os outros corpos. Dito de outra forma, Schopenhauer compara o procedimento analógico como uma invasão de uma grande fortaleza proibida que por causa de seus muros não pode ser penetrada diretamente, sendo possível apenas quando se usa traiçoeiramente o artifício de invadi-la secretamente, de tal maneira que “se não podemos, diz Schopenhauer, ter acesso ao interior da realidade pelo portão da frente, nada impede a entrada pelo portão de trás, o da subjetividade” (BARBOZA, 1997, p. p. 48). Assim, podem-se conhecer os outros corpos a partir de si mesmo, pois além de o mundo ser *minha* representação é também *minha* vontade.

A analogia parte de dois momentos fundamentais: de uma primeira identidade estabelecida pelo corpo com a causalidade dos seres inanimados, na excitação das plantas ou com a motivação nos animais, isto é, das diversas formas existentes de causa e efeito na natureza (SCHOPENHAUER, 2021, p. 56 -58)³³. Já a segunda identidade se dá em consequência da primeira ao concluir que a causalidade está em toda a natureza, por mais que assuma características diversas. O procedimento analógico parte de uma identidade menor para uma maior, como da espécie em que podem ser reunidos em gêneros e por sua vez em famílias até chegar em um supremo que possa abarcar a tudo. Afirma Schopenhauer:

A lei da *homogeneidade* nos manda apreender as espécies pela observação de semelhanças e concordâncias das coisas, reunir do mesmo modo as espécies em gêneros e estes em famílias, até que por fim cheguemos ao conceito supremo, que abarque tudo. Na medida em que esta lei transcendental, essencial à nossa razão, ela pressupõe concordância da natureza com ela [...] (SCHOPENHAUER, 2019, p. 29)³⁴.

³² *Id.*, § 19: 124.

³³ E I cap. 3.

³⁴ G § 1,

Dessa forma, Schopenhauer desenvolve duas regras para a formulação dos conhecimentos: a lei da homogeneidade e a lei da especificação. A lei da homogeneidade parte das particularidades para desembocar ao mais preferível que é o geral, porém ao ser mal aplicado ou desenvolver excessos sem uma correta generalização, pode produzir confusões. Por incrível que pareça, as confusões se dão pela ausência das particularidades, por isso a necessidade da lei da especificação que tem a função de corrigir os exageros das generalizações vagas em conteúdos (SOUZA, 2015, p. 48).

Nessa construção do conhecimento por meio da identidade, tanto a ciência como a metafísica assumem um importante papel, sendo que, para Schopenhauer, esta última se sobressai, devendo salientar que uma verdadeira filosofia sempre é uma metafísica.

Schopenhauer foi um filósofo que conhecia profundamente a ciência de seu tempo, tanto que ela influenciou sua metafísica da Vontade (PRADO, 2015, p. 52). Este conhecimento das ciências que tinha Schopenhauer é evidenciado por dois fatores: o primeiro é que na sua juventude iniciou o curso de medicina, abandonou para cursar filosofia, culminando em seu doutorado e o segundo é que ele estava sempre por dentro das novas descobertas científicas, sendo isto provado com a publicação de *Sobre a Vontade na natureza*. Nesta obra, Schopenhauer fala das diversas descobertas científicas na fisiologia e na patologia, anatomia comparada, fisiologia vegetal, astronomia física e magnetismo animal que eram demonstrações de sua metafísica da Vontade de forma empírica. Até mesmo a fisiologia tem um papel importante em sua metafísica, pois para Schopenhauer o cérebro é imprescindível para receber informações das sensações/experiência com os objetos para intuir e depois desenvolver abstrações sobre o mundo.

A ciência tem uma rigorosidade metodológica que produz um conhecimento sistemático e racional, porém sem ser totalmente abrangente ou completo. Esta limitação da ciência se dá porque seu objeto de estudo sempre são fenômenos e nunca a coisa-em-si. Diz Schopenhauer:

Assim, as ciências colocam-se uma ao lado da outra e por sobre o mundo real das coisas singulares que elas repartiram entre si. Acima de todas para a filosofia como saber mais universal e, por conseguinte, o mais importante, que promete o esclarecimento para qual as outras apenas preparam o caminho (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 528) ³⁵.

A ciência se debruça sobre o incontável para agrupar em conceito de espécie e, conseqüentemente para gênero, tendendo para o universal (SCHOPENHAUER, 2015b, p.

³⁵ W II cap. 38: 500.

527)³⁶. A ciência tenta chegar à universalidade, o que não quer dizer que seja efetivamente possível por causa da limitação do seu objeto de estudo que não passam de fenômenos. O princípio de razão suficiente expressa a ligação intrínseca entre o objeto e o sujeito e sua raiz constitui em uma redução em quatro princípios do que pode se tornar as representações. Não são quatro raízes distintas, mas uma única, sendo que a única *quadrúplice* raiz cria condições para que as representações sejam apreendidas e são elas: princípio da razão suficiente do devir, princípio do conhecer, princípio do ser e princípio do agir.

O princípio do devir apresenta-se como a lei da causalidade. Todo objeto está ligado a outros objetos em relação ao seu estado de surgimento e desaparecimento em uma constante modificação. A modificação se dá por um *efeito* que dá uma indicação de uma *causa* que por sua vez é precedido por um efeito, sendo que “esta é a cadeia da causalidade: ela é necessariamente sem início” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 97)³⁷. Todo movimento (devir) presente nos objetos é explicado por este princípio.

O princípio do conhecer faz referência aos juízos que geram um conhecimento. Esta atividade coincide com a razão que tem a função de conhecer os fundamentos dos juízos verdadeiros e gerar outros novos.

O princípio do ser expressa o espaço e o tempo em que todas as representações estão inseridas: a primeira em relação a sua posição e a segunda a sua sucessão. Este princípio não pode ser compreendido nem pelo entendimento e muito menos pela razão, por ser uma intuição pura *a priori*, “[...] pois não se pode explicar a partir de meros conceitos o que sejam em cima e embaixo, direita e esquerda, na frente e atrás, antes e depois” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 293)³⁸.

O princípio do agir é o mais peculiar em relação as demais, pois se refere a um objeto imediato do sentido interno, isto é, o sujeito do querer e que está submetido, apenas parcialmente, pelo tempo e não pelo espaço. Isto se dá porque o sujeito não conhece a si mesmo como *cognoscente*, mas como *querente*. A partir da consciência de si percebe-se que a vontade exerce uma influência sobre o conhecimento, não embasando na causalidade, mas na identidade do sujeito *cognoscente* como *querente*, “[...] assim também essa quarta classe de objetos para o sujeito – portanto, a vontade percebida em nós – relaciona-se com a primeira classe. Essa

³⁶ Id., *ibid.*

³⁷ G § 20.

³⁸ Id., § 36.

compreensão é a pedra fundamental de minha metafísica inteira” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 321)³⁹.

Por sua vez, o princípio de razão suficiente é exercido em quatro modalidades que conseguem explicar todas as ciências: a física (princípio do devir), a lógica (princípio de conhecer), a matemática (princípio de ser) e a moral (princípio de agir) (SCHOPENHAUER, 2019, p. 339)⁴⁰. Ora, já que a verdadeira filosofia é uma metafísica que estuda o que está além do espaço, tempo e causalidade, ou seja, está além do condicionamento do princípio de razão, se torna um dos motivos dela estar acima de todas as ciências.

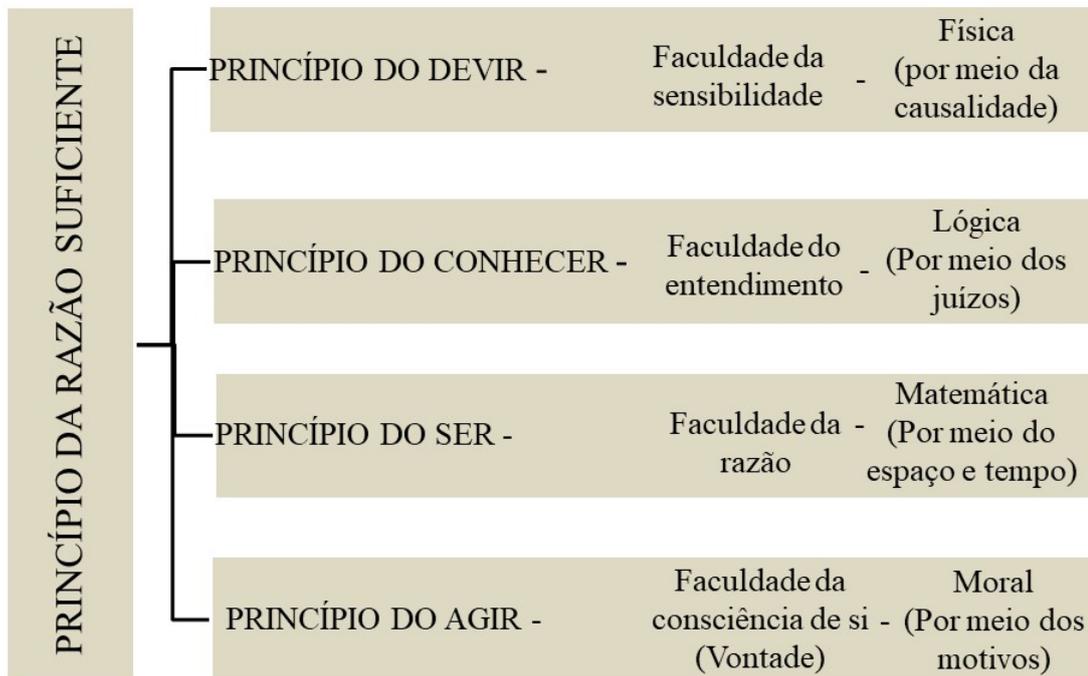


Figura 1 - Esquema da *quadrúplice* raiz do princípio da razão suficiente

Ao contrário da ciência, a filosofia se debruça ao universal e não ao particular. A filosofia tenta estudar a coisa-em-si, ou seja, o fundamento de todas as coisas, para só então entender as particularidades. Tanto a existência como sua face para a morte sempre espantaram os seres humanos que, por sua vez, desenvolveram uma necessidade metafísica para conseguir explicar a possível coisa mais íntima da natureza. Para Schopenhauer, o ser humano é um *animal metaphysicum* (animal metafísico), ou seja, entre todos os outros animais é o único que não se preocupa apenas em sua alimentação, conservação de vida ou reprodução, mas em um desejo de solucionar os enigmas que o afligem. Neste constructo, se não houvesse o sofrimento

³⁹ *Id.*, § 43.

⁴⁰ *Id.*, § 49.

ou a compreensão da morte como uma condição eminente, possivelmente o homem não produziria nenhum sistema filosófico ou religioso⁴¹.

A metafísica de Schopenhauer não era reducionista ao naturalismo, por mais que recebesse influência, e nem racionalista, pois só a matéria não tinha como explicar a natureza e nem a razão era capaz de sobrepor à Vontade. Desta forma, a metafísica de Schopenhauer era imanente ao mundo não estando preso ao seu caráter transitório, mas naquilo que garantia sua possibilidade⁴². Diz Schopenhauer:

Por METAFÍSICA entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 200)⁴³.

A verdadeira metafísica consegue harmonizar o *interior de si* com o *exterior de si* e como, muitas vezes, a maioria das pessoas carece de uma formação mínima, basta apenas uma explicação do interior de si ou do exterior de si para conseguir suprir todas suas necessidades metafísicas. Por isso que a religião é uma metafísica do povo (SCHOPENHAUER, 2012, p. 188)⁴⁴, pois ela carece de uma rigorosidade e complexidade presente na filosofia. Assim, enquanto a filosofia permanece inacessível para a maioria das pessoas, a religião expõe relapsos de metafísica por meio de uma linguagem fácil, provocando a assimilação das massas.

Ao percorrer o constructo de Schopenhauer, constatou-se que para haver o procedimento analógico e o conhecimento parcial da coisa-em-si tem que existir todos os outros objetos além de seu próprio corpo, do contrário, nada poderia ser conhecido. Desta feita, há

⁴¹ Para Schopenhauer o desejo de eternidade produziram diversos sistemas filosóficos e religiosos que em muito se aproveitam de alguma forma para ganhar dinheiro ou prestígio. Assim, os sistemas filosóficos visavam vender mais livros e as religiões para construir igrejas ou templos se aproveitando do desejo de eternidade do indivíduo (SCHOPENHAUER, 2015b, 197) – WII cap.17: 178. Porém, para Schopenhauer, a eternidade não faz parte do indivíduo, mas sim para com a espécie. O indivíduo tem fim com a morte, mas a espécie é contínua e que perpetua a Vontade ao longo dos séculos.

⁴² Barros (2017, p. 3) lembra que Habermas apontou Nietzsche em sua filosofia como ponto de inflexão (*Drehscheibe*) do pensamento moderno, desconsiderando para tal a crítica da razão feita por Schopenhauer à filosofia naturalista e racionalista. Desta forma, na perspectiva desse autor, Habermas ao mencionar Nietzsche estava citando indiretamente Schopenhauer, pois a crítica e a desconfiança em relação à razão são herdeiras do filósofo de Dantzig, por isso que Barros (2017, p. 4) busca “[...] demonstrar como Schopenhauer, não em substituição, mas talvez até mesmo antecipadamente a Nietzsche, pode ser interpretado como um autor imprescindível para a compreensão dos rumos do pensamento contemporâneo e nas suas reverberações”. Para ele, a maior contribuição de Schopenhauer foi a de criticar o reducionismo ao naturalismo, bem como o racionalismo, projetando em uma filosofia metafísica uma base imanente (ao mundo), produzindo um impacto para o pensamento posterior e contemporâneo.

⁴³ W II cap. 17: 181.

⁴⁴ P II § 174.

uma relação entre os objetos além do corpo, produzindo um conhecimento mais imediato das sensações com o próprio objeto, a intuição, e um secundário que é a abstração, nos quais será aprofundado no posterior tópico.

2.5 INTUIÇÃO (ENTENDIMENTO) E ABSTRAÇÃO (RAZÃO)

Os animais e os seres humanos são movidos pelos instintos, mas naqueles a característica instintiva não é apenas mais forte, mas a única que impulsiona suas vidas. Isto se dá porque além da intuição ou entendimento presente nos animais, os seres humanos são providos de abstração ou razão. Por causa do entendimento, os animais podem ser inteligentes, mas por não serem racionais carecem de uma consciência que vai além do presente, isto é, do passado e do futuro e, por conseguinte, não conseguem dominar, tal como os homens, a natureza. Em alguns animais que carecem de um sistema nervoso suas ações são movidas apenas pelos instintos, ou seja, somente a vontade de vida impulsiona a realização de movimentos ou estímulos para sua sobrevivência. Já quanto mais gradativamente o cérebro é desenvolvido, maior a capacidade intuitiva ou seu intelecto. Desta feita, o intelecto se refere às representações intuitivas e a razão às representações abstratas⁴⁵.

As representações intuitivas derivam diretamente das sensações e só posteriormente podem ser formadas em representações abstratas. Para Schopenhauer, as informações captadas pelos sentidos são enviadas pelo sistema nervoso ao cérebro que imediatamente desenvolve o entendimento, para só posteriormente, em um ser humano, ser aprimorado e criar conceitos sobre aquilo que viu ou tocou. Em termo de conhecimento, a intuição por ser uma representação mais imediata à experiência, ao contrário da abstração, é mais próxima também do real. Tanto a intuição como a abstração são ilusões, mas esta por não ser imediata pode distorcer e produzir equívocos que possivelmente perdurarão por muito tempo. Os erros podem perdurar por muitos

⁴⁵ Há uma multiplicidade de termos utilizados para o entendimento e para a razão. Além de intuição e entendimento Pedreira (2010) e algumas vezes Zinani (2013) utilizam a palavra *intelecto*. Schopenhauer se preocupa com os usos dos termos para não produzir erros em sua definição, erros estes bastante frequentes ao longo da história, produzindo confusões entre o entendimento e a razão. Desta feita, Schopenhauer utiliza-se de várias outras línguas para se remeter à razão e ao entendimento: “contudo, apesar de o essencial à RAZÃO (το λογισμον, ἡ φρονησις, *ratio, raison, reason*) ter sido corretamente conhecido, no todo e em geral, por todos os filósofos nas diversas épocas – embora não definido de maneira suficientemente precisa e remetido a um único ponto – por outro lado, não lhes era claro o que ENTEDIMENTO (νοῦ, διανοια, *intellectus, esprit, intellect, understanding*) significava. Daí o terem com frequência confundido com razão, e, por isto mesmo, não alcançarem uma definição completa, pura e simples de sua natureza” (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 648) - CK in W I: 618.

anos não só porque permanecem fortes e inalteráveis para o indivíduo, mas por poder ser perpetuado ou propagado em decorrência da linguagem falada ou escrita.

A linguagem é o que permite fixar e avaliar os conceitos e o mais importante: conservar os dados e fatos adquiridos na memória seja pela comunicação ou pela escrita. Assim, diferente dos animais que conservam o conhecimento somente enquanto durar suas vidas, os seres humanos são capazes de acumular e perpetuar o conhecimento para as futuras gerações. E graças à linguagem como instrumento e produto da razão, é que os seres humanos conseguem desenvolver o acúmulo de conhecimento e a cooperação mútua tão necessária para a vida em sociedade.

O conceito está ligado a palavra e por isso que os gregos utilizavam de uma única nomenclatura: *ὁ λογος*, que significa não apenas palavra, mas conceito, relação e pensamento (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 75 -76)⁴⁶. Por mais que haja uma estreita relação entre palavra e conceito, são coisas distintas, sendo aquela uma expressão por meio de sons ou em sua forma escrita da derivação conceitual.

Schopenhauer identifica as representações intuitivas ao entendimento e as representações abstratas à razão ou aos conceitos. Tendo isto em vista, o entendimento é a faculdade de conhecimento da causalidade gerada a partir da sensibilidade no espaço e no tempo. Assim, para que haja conhecimento é o entendimento que acrescenta a percepção de causa e efeito. Só existe o mundo quando a sensibilidade do sujeito é dada ao entendimento. Portanto, a função principal do entendimento é produzir o conhecimento de causalidade nos animais e nos seres humanos, mudando gradativamente de acordo com o seu desenvolvimento cerebral.

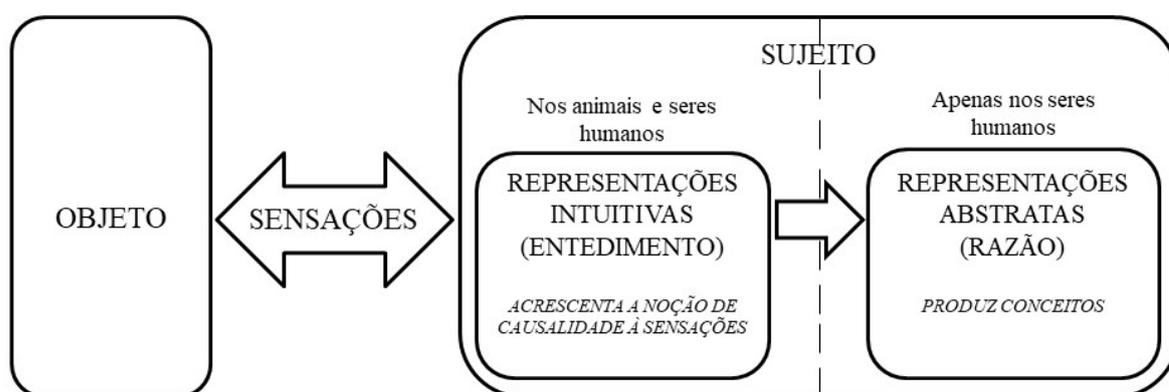


Figura 2 - Esquema ilustrativo de como acontece o conhecimento, de acordo com Schopenhauer

⁴⁶ W II cap. 6:68.

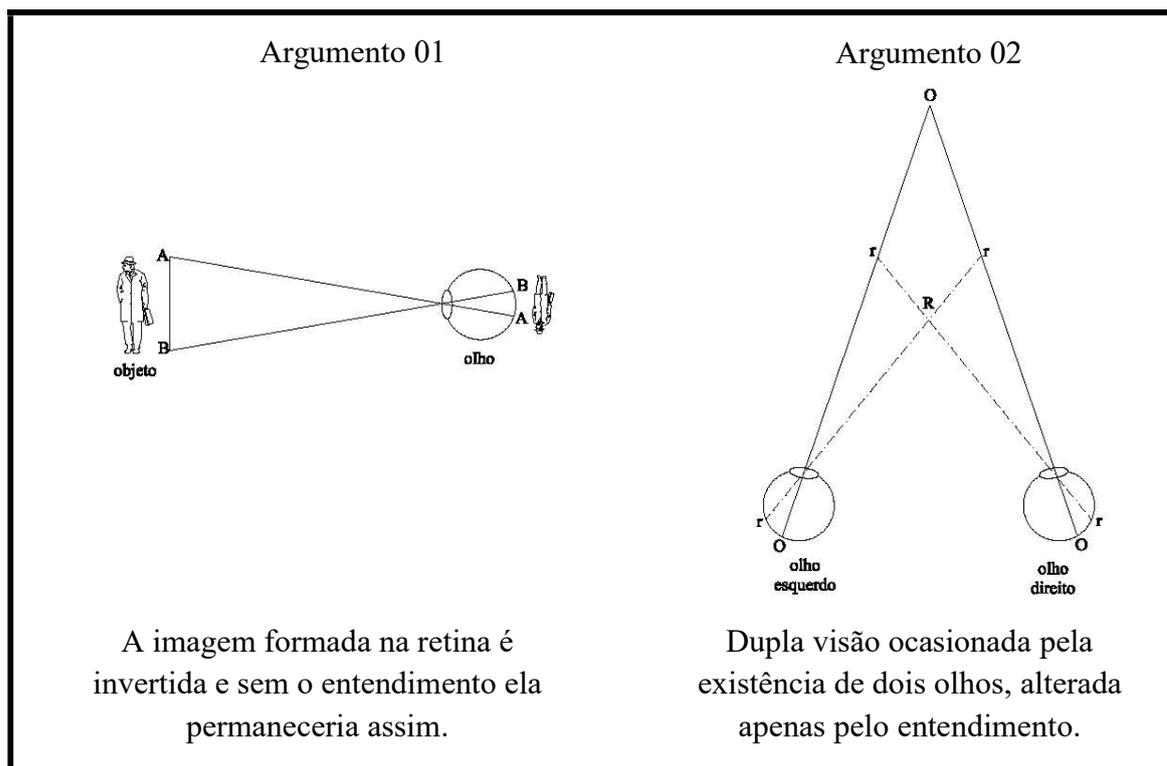
Os sentidos captam por meio da experiência o que ainda não é entendimento, pois só o tomam quando estes dados são enviados para o cérebro e acrescentados a noção de causalidade.

Explica Schopenhauer:

O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer efeito (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 54)⁴⁷.

Dessa feita, para Schopenhauer só pode haver o conhecimento por meio do entendimento que adapta os dados sensíveis. Este fato é evidenciado por Souza (2015, p. 92-93) que aponta dois argumentos usados por Schopenhauer para dizer que o conhecimento se dá pela sensibilidade-entendimento e não apenas sensibilidade: no primeiro argumento, ele lembra que a imagem do objeto chega invertida na retina e, se não houvesse o entendimento, todos veriam o mundo de cabeça para baixo. No segundo argumento, o indivíduo por possuir dois olhos deveria ver duas imagens de perspectivas diferentes de um mesmo objeto, desta forma, sem o entendimento seria visto não uma, mas imagens duplicadas, “logo, é o entendimento que situa corretamente a imagem invertida nos olhos, como igualmente unifica os estímulos duplos sofridos pelos olhos” (SOUZA, 2015, p. 93).

⁴⁷ W I § 4: 14.



Fonte: adaptado de SCHOPENHAUER, 2005, p. 352 (G § 52).

Figura 3 - Esquema dos dois argumentos de Schopenhauer: a formação da imagem somente pela sensibilidade e sem entendimento

Por mais que o entendimento seja um conhecimento mais próximo da realidade, não quer dizer que ele esteja isento de erros, pois é próprio da causalidade gerar ilusões. O entendimento, apesar de ser mero fenômeno, é um conhecimento proveniente diretamente da coisa-em-si. Então como é que existe um único objeto e, mesmo assim, embasado apenas pela intuição possa ser produzida uma ilusão do conhecimento dele? Schopenhauer explica que a ilusão é consequência da causalidade, isto é, por mais que exista um efeito, este pode ser produzido por uma ou várias causas e como o entendimento não é um conhecimento reflexivo, mas direto, possivelmente, dar-se-á uma causa falsa como consequência para o efeito. Os erros são condições apenas de efeitos que têm várias causas, caso contrário, não tem como o entendimento produzir erros (SOUZA, 2015, p. 94).

Enquanto que o entendimento dá uma causa ao efeito percebido pela sensibilidade, a razão filtra por meio da reflexão o conhecimento de causas. Isto se dá porque a intuição refere-se a representações primárias e os conceitos representações secundárias. Schopenhauer compara a abstração com a luz do sol que é refletida sobre a lua, não deixa de ser luz, mas nunca

terá a mesma intensidade que a luz diretamente imanada do sol. A luz direta do sol assemelha-se à intuição, enquanto que seu reflexo à abstração (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 81) ⁴⁸.

Ao contrário do que muitos filósofos fizeram, Schopenhauer rebaixa o patamar da razão, considerando sua limitação e sua inferioridade em relação à Vontade. Não é possível com a razão transformar ou conduzir a sociedade para um progresso histórico, pois o que move a história é um ímpeto irracional cíclico na qual as guerras, doenças e sofrimento retornam de maneira diferente ao longo do tempo, sendo que “os capítulos de história dos povos são diferentes, no fundo, apenas pelos títulos e pelas datas: mas o conteúdo verdadeiramente é, em toda parte, o mesmo” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 530) ^{49 50}.

Além de a razão não conseguir sobrepor ao princípio irracional do mundo, é por causa dela que os seres humanos sofrem mais do que todos os outros animais. Neste interim, os animais vivem e se preocupam apenas com o presente, enquanto que os seres humanos além do agora estão preocupados por aquilo que já aconteceu (passado) e com o que ainda vai acontecer (futuro). Desta forma, quanto mais um ser é inteligente maior é seu sofrimento e, no caso dos seres humanos, além do que realmente está lhe machucando (presente), sua memória o assombra e o medo da morte o atormenta. Enquanto que nenhum animal sabe que vai morrer, o ser humano por causa da racionalidade compreende que, por mais que ele prolongue sua vida, a morte será algo inevitável (SCHOPENHAUER, 2012, p. 152) ⁵¹.

Tudo que requer uma conceituação é fruto da abstração, ou seja, a trigonometria, a análise e a operação de máquinas para o trabalho são alguns exemplos usados por Schopenhauer como vantagens. Porém, desde os tempos imemorráveis se exaltou a capacidade racional presente no ser humano e ausente nos demais animais, porém se esqueceu do quanto ela afasta das impressões imediatas do momento. Por exemplo, enquanto que nos animais há uma transparência em sua ação no que realizam sem nenhuma limitação, os seres humanos calculam antecipadamente, resistindo às solicitações do momento ou do mundo para, livremente,

⁴⁸ W I § 8:4.

⁴⁹ W II cap. 38: 503

⁵⁰ É evidente a influência da compreensão da história de Schopenhauer no pensamento do Eterno Retorno de Nietzsche. Por meio do Zaratustra, Nietzsche (2012, p. 222) afirma: “tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente. Tudo torna a florescer; correm eternamente as estações da existência/ Tudo se destrói, tudo se constrói, eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo”. Assim, ao considerar o Eterno Retorno na filosofia de Nietzsche, de acordo com uma interpretação cosmológica, percebe-se que tanto ele como Schopenhauer têm uma compreensão cíclica da história. Desta forma, é necessário dá o devido crédito à Schopenhauer, “[...] pois, o eterno retorno já estava claramente enunciado em Schopenhauer, como suas referências antigas e orientais” (LEFRANC, 2011a, p. 303).

⁵¹ P II § 153.

progredir em seu projeto de vida (PERNIN, 1995, p. 64). Por meio da razão, muitas vezes, as pessoas escondem o que elas desejam e até mesmo quem são realmente.

Além disso, Schopenhauer aponta mais duas desvantagens da razão: a propagação das superstições e a loucura. Os homens, por serem racionais, constroem concepções que muitas vezes não condizem com o mundo, entre elas estão o erro e as superstições. Destes pensamentos podem-se produzir conflitos religiosos ou políticos, continuados ou não, ao longo do tempo, por causa da linguagem. A loucura também depende da razão, mas neste caso, da ausência relapsa da razão. Quando o indivíduo perde a capacidade de comunicar coerentemente em decorrência do rompimento da memória, seja qual for o motivo, ele passa a não conseguir distinguir espacialmente e temporalmente o que ele sabe. Para Schopenhauer, é normal esquecer memórias, mas o seu esquecimento está relacionado às lembranças que são iguais e não características, pois, do contrário, estão elas marcadas de alguma forma no indivíduo. Quando há um rompimento entre as memórias e o tempo presente e quando o indivíduo não sabe mais distinguir entre acontecimento e o sonho, possivelmente, a loucura já irrompeu seu ser, sendo que “a essência da loucura permanece a mesma, a saber, a impossibilidade de uma recordação uniformemente coerente, base de nossa sã e racional clareza de consciência” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 480)⁵². Segundo Schopenhauer, a loucura, quando não é um defeito de nascença, pode ser adquirida quando um indivíduo já é predisposto para tal, quando são fortemente contrariados, por efeito de alguma paralisia ou degeneração no cérebro ou ainda ele considera as *erotomanias*, o amor e o medo súbito como possíveis causas⁵³.

Quando a intuição passa a ser abstração é considerado, por Schopenhauer, o momento mais perigoso para o conhecimento, sendo que sua preocupação decorre pelo fato de que muitos erros podem ser gerados por julgamentos errôneos por parte da razão que faz um falso juízo em relação à intuição. A capacidade de deduzir consequências, provar e concluir são importantes contribuições que a razão proporciona, mas não há nenhuma garantia, *a priori*, que elas serão rigorosamente feitas como fim último a verdade. Desta forma, os seres humanos estão constantemente bombardeados por sensações e representações intuitivas que geram a

⁵² W II cap. 33: 456.

⁵³ A concepção schopenhaueriana sobre a loucura antecede às de Charcot e Freud, sendo embasado mais na metafísica do que na medicina. Desta feita, Schopenhauer elabora quais são as possíveis causas para a loucura, a saber: por motivo de nascença em decorrência da má formação cerebral, sendo adquirida ao longo da vida por uma predisposição também de nascença, por algum acidente que ocasionou algum problema cerebral, e por fim, por motivos não físicos como o amor não correspondido, erotomanias (não especificado por Schopenhauer, mas provavelmente referente as fantasias amorosas) ou um imprevisto medo (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 479-480) – WII cap. 32: 458.

necessidade de uma contínua reflexão e deliberação do que é o mundo. Sem um conhecimento das armadilhas de um juízo mal feito pode tanto produzir ou admitir os erros dos outros.

A dialética erística é um bom exemplo da aceitação de argumentos criados de forma lícita ou ilícita que produzem ou que proporcionam a aceitação do outro ao erro. A dialética erística é utilizada para ganhar um debate sem ter razão, mesmo parecendo que a tenha. Para tanto, é utilizando-se de técnicas argumentativas lícitas ou ilícitas para convencer o grande público ou mesmo seu oponente. Diz Schopenhauer:

A dialética erística é a arte de disputar, mais precisamente a arte de disputar de maneira tal que se fique com razão, portanto, per faz et nefas [com meios lícitos e ilícitos]. De fato, é possível ter razão objetiva na questão em si e, no entanto, aos olhos dos presentes, por vezes mesmo aos próprios olhos, não ter razão (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 3) ⁵⁴.

Em um discurso, a verdade pode ser relativizada simplesmente para satisfazer o ego do indivíduo que quer ganhar o debate. Em outras palavras, a erística só existe porque também há o egoísmo e a maldade, caso não fosse, todas as discursões teriam apenas a função de extrair a verdade das proposições elencadas. Schopenhauer elenca trinta e oito estratégias que podem muito bem ser transvestidos como racionais, não tendo como fim último a verdade, mas tendo a função para que o indivíduo consiga sobressair em relação aos demais. Saber que existe a possibilidade e o mau uso destas estratégias podem auxiliar ao indivíduo a desmascarar o outro, sobrepondo a seus ludibriosos argumentos, a verdade⁵⁵.

Toda verdade tem que ter uma razão ou um fundamento para se estruturar, de tal maneira que, “a verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado sua razão e, [...] comporta uma significativa variedade de espécies” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 241)⁵⁶. Para Schopenhauer, um juízo que possa produzir uma reflexão de forma ordenada das intuições geram quatro classes de verdade que não são diferentes quanto ao conteúdo, mas contêm aspectos diferentes: a verdade lógica, a verdade empírica, a verdade transcendental e a verdade metalógica.

⁵⁴ AR.

⁵⁵ Schopenhauer sabia dos perigos que poderiam ocasionar em um debate a erística e dos seus trinta e oito estratégias, e por isso ficou relutante e nunca publicou em sua íntegra. *A arte de razão* é um texto possivelmente escrito entre os anos de 1830 a 1831, tratando-se de um manuscrito sem um título e com suas páginas numeradas (VOLPI, 2005a, p. 7). Este escrito só foi publicado postumamente por seu discípulo Julius Frauenstädt com o título de *Erística* por causa das primeiras palavras do manuscrito. Para Schopenhauer os trinta e oito estratégias contidos neste manuscrito são as principais formas que um oponente pode usar para vencer um debate. Conhecer estes estratégias são uma arma contra os debates desleais, pois é mais fácil refutar um argumento sofisticado sabendo das estratégias desleais que possivelmente possam ser utilizadas pelo oponente.

⁵⁶G § 29.

No aspecto da verdade lógica, Schopenhauer admite que um juízo possa ter como fundamento outro juízo. O silogismo é justamente uma comparação entre juízos que gera outro que é verdadeiro. Esta comparação conclusiva pode ser de combinação para um juízo maior ou de oposição entre as premissas. Desta forma, o silogismo deve ser considerado uma atividade estritamente própria da razão (SCHOPENHAUER, 2019, p. 243) ⁵⁷.

No aspecto da verdade empírica, um juízo pode nascer diretamente da experiência, isto é, a intuição. Desta feita, este juízo, por ser imediatamente decorrente da experiência, tem verdade material, podendo fazer uma mediação entre a própria intuição com a abstração. O que garante que seja um aspecto da verdade é pelo fato de ser um juízo imediatamente derivado da experiência e não partindo de conceitos, conseguindo ser mais próximo com o próprio objeto e sem outra mediação (SCHOPENHAUER, 1019, p. 245)⁵⁸.

A verdade transcendental equivale aos juízos sintéticos *a priori* que não se baseia apenas na experiência, mas naquilo que é inerente ou que tem condição de possibilidade. O que determina este juízo é o determinante da própria experiência, ou seja, pelo espaço, tempo e causalidade. Sendo mais específico, a verdade transcendental são as matemáticas, na qual o juízo é comprovado por si mesmo, como $3 \times 7 = 21$ (tempo), *duas retas não circunscrevem qualquer espaço* (espaço) e *a matéria não pode surgir nem perecer* (causalidade) (SCHOPENHAUER, 2019, p. 247) ⁵⁹.

A verdade metalógica se refere ao próprio fundamento do juízo, isto é, nas suas condições formais. Para Schopenhauer, são quatro juízos de metalógica, podendo ser chamadas de leis do pensamento: o primeiro juízo é que $a = a$, ou melhor, o sujeito é igual à soma de seus predicados; o segundo juízo é $a = - a = 0$ ou para o mesmo sujeito, não pode ao mesmo tempo ser atribuído e recusado um predicado; o terceiro juízo, que de dois predicados opostos, um tem que ser atribuído ao sujeito; e o quarto e último juízo que a verdade é um fundamento suficiente que garante a relação de um juízo com algo fora dele (SCHOPENHAUER, 2019, p. 249) ⁶⁰.

Estes quatro aspectos da verdade que Schopenhauer elenca não podem ser entendidos como diferentes e nem podem admitir a possibilidade de ser usados uma para corrigir a outra (ALVES, 2018, p. 341). São perspectivas específicas de uma única e mesma realidade que contribui ao conhecimento. Assim, tanto a intuição como a abstração possui desvantagens, sendo que nesta é a que apresenta as maiores, pois consegue desaproximar mais da verdade.

⁵⁷ *Id.*, § 30.

⁵⁸ *Id.*, *ibid.*

⁵⁹ *Id.*, § 32.

⁶⁰ *Id.*, § 33.

Desta forma, a abstração pode trazer tanto privilégios como desvantagens, por mais que isso foi ignorado ao longo da história da filosofia; Schopenhauer vai dizer que:

Como em todas as coisas deste mundo, cada expediente, cada vantagem, cada privilégio juntam-se de imediato também novas desvantagens; assim, a razão, o que confere ao ser humano tão grandes privilégios em relação aos animais, traz consigo desvantagens específicas e abre-lhe atalhos errados, nos quais os animais jamais podem entrar (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 81) ⁶¹.

A intuição e abstração são independentes entre si, de tal maneira que é perfeitamente possível intuir algo e pensar em outra coisa ao mesmo tempo, graças à capacidade da memória, mas sempre o que é abstraído provém do que é intuído. Quanto mais um pensamento abstrato esteja embasado na intuição, maior será sua rigorosidade com o real, e mais contribuição para o conhecimento, pois, do contrário, “[...] pensamentos meramente abstratos, que não têm núcleo intuitivo algum, assemelham-se a castelos nas nuvens sem realidade alguma” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 86) ⁶². Na produção de conhecimento é comum criar um conceito de outro conceito, porém as ideias geniais surgem de conceitos criados diretamente da intuição. Além de os conceitos serem representações de representações, um conhecimento embasado e criado a partir de outro conceito desaproxima da realidade, sendo que “[...] aqui, os conceitos mais elevados correspondem aos mais pobres, pois cada grau de abstração é motivo de perda de riqueza intuitiva” (ALVES, 2018, p. 336). Por mais que os conceitos sejam uma capacidade presente apenas nos seres humanos que tem a capacidade de dominação da natureza superior aos demais animais, o conhecimento autêntico ao real é o intuitivo. A fantasia é uma consequência da intuição e quanto mais ela é desenvolvida maior a genialidade do indivíduo.

Portanto, pode-se perceber que a filosofia de Schopenhauer gira em torno da metafísica da Vontade por ser ela a essência do mundo. A Vontade não pode ser cognoscível em sua totalidade e aquilo que é conhecido não passa de sua representação. Na íntima relação de conhecimento entre sujeito e o objeto, a representação feita pelo sujeito se torna mais precisa quando está mais próxima à experiência com o objeto, surgindo as representações intuitivas para só depois criar, a partir delas, as representações abstratas. Este processo de conhecimento se torna imprescindível para a compreensão de Schopenhauer sobre a educação e na valorização da intuição em vez da abstração no ensino, como se verá no próximo capítulo.

⁶¹ W II cap. 6: 74.

⁶² *Id.*, cap. 7: 78.

3. A EDUCAÇÃO E SCHOPENHAUER

Este capítulo tem como objetivo explicitar algumas questões de Schopenhauer relativas à educação. De modo geral, Schopenhauer não é conhecido pelos manuais de filosofia ou pedagógicos por desenvolver uma teoria educacional, pelo fato de não escrever um tratado sistemático, mas pelo tema da educação aparecer de maneira fragmentada ao longo de seus escritos. Desta feita, procura-se sistematizar e ordenar, partindo do pensamento de Schopenhauer a partir de uma história da filosofia, as noções de desenvolvimento da educação natural e artificial, além de sua crítica ao ensino, produção e filosofia universitária⁶³.

3.1 UMA CONCEPÇÃO FORMATIVA PARTINDO DAS FASES DA VIDA HUMANA

Em um período no qual se acreditava que as crianças eram *mini adultos*⁶⁴ e que poderiam exercer qualquer atividade de um adulto, Schopenhauer defende que, além de existir faixas etárias distintas, estas seriam por sua, correspondentes, cada uma à certas limitações e características. As diferenças entre as fases da vida humana são do âmbito físico/sexual (uma concepção biológica, sobretudo aquela de Lamarck) e cognitivo. Dessa forma, estava em desenvolvimento uma concepção filosófica, pedagógica e moral que consideraria a formação humana em cada uma dessas fases.

Schopenhauer defende esse processo de formação definindo-a em quatro fases da vida humana, a saber, a infância, a juventude, a maturidade e a velhice, que se caracterizam por comportamentos e capacidades cognitivas que seriam possíveis em cada um desses momentos.

⁶³ Vale salientar que por diversas vezes Schopenhauer faz uso de termos considerados hoje preconceituosos, carecendo de fundamentos reais e dependentes de sua disputa pessoal com Hegel, porém ele estava inserido em seu tempo. Desta forma, este capítulo não pretende ser uma análise da educação atual, mas uma história da filosofia e quiçá, da pedagogia, especificamente, daquela apresentada na obra de Schopenhauer.

⁶⁴ De maneira geral, na Idade Média as crianças eram tratadas como “mini adultos” e isto fazia com que fosse imposta a realização de qualquer atividade, pois a diferença entre uma criança e um adulto era apenas no tamanho e na força. Foi apenas no Renascimento e principalmente no Iluminismo em que desenvolveu a conceitualização de uma fase de desenvolvimento chamada infância, implicando que a diferença entre uma criança e um adulto não estava apenas na estatura corporal, mas cognitiva. Muitos teóricos por considerarem a infância como uma fase de desenvolvimento começaram a defender que elas deveriam ser tratadas de acordo com suas particularidades como a de uma alimentação rica em nutrientes, o direito de brincar e de estudar para a construção de um futuro adulto com esclarecimento integral (cf. MOURA; VIANA; LOYOLA, 2013). Jean-Jacques Rousseau foi um filósofo que mais contribuiu para a construção do que atualmente se entende por criança, isto é, como uma fase do desenvolvimento indispensável para a construção do indivíduo. Rousseau dá uma nova interpretação da infância desmembrando daquelas outras que a impediam de brincar para trabalhar, além disso, “ao destacar este período de vida, além de romper definitivamente com o que vigorava em seu tempo, no qual a criança era tida como um erro passageiro – um *infante* (aquele que não fala); um ‘adulto em miniatura’; ou mero objeto de paparicação [sic] e prazer” (GRUMICHÉ, 2012, p.13).

A infância é a primeira fase da vida humana, indo do nascimento até por volta dos onze anos de idade. Esta fase é caracterizada pela enorme curiosidade e desejo que o indivíduo possui de aprender sobre tudo ao seu redor. Esta característica se dá porque a cognoscibilidade impõe-se à Vontade. Há um impulso para desenvolver o intelecto é que constituirá no adulto que aquela criança será. Assim, de acordo com sua concepção, os educadores são agentes imprescindíveis nesta fase, pois as crianças não conseguem, sem esta orientação, assimilar de forma adequada tudo, sendo que na atuação dos mestres haveria a procura por ensinar e selecionar os conteúdos mais importantes a serem aprendidos.

[...] na *infância*, comportamo-nos mais como seres *cognoscentes* do que volitivos. Esta é justamente a razão daquela bem-aventurança do primeiro quartel de nossa vida, em virtude da qual ele permanece atrás de nós como paraíso perdido. Na infância, temos poucas relações e necessidades limitadas, portanto, pouca estimulação para a vontade: maior parte do nosso ser é empregada em *conhecer* (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 174)⁶⁵.

Vale salientar que Schopenhauer ainda subdivide a infância em duas etapas: a de antes e depois dos sete anos de idade. Esta divisão para Schopenhauer se caracteriza por um fator anatômico, isto é, com sete anos a criança atinge o tamanho completo do cérebro, por mais que ainda não esteja maduro (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 173)⁶⁶. De fato, no meio religioso os sete anos de idade são chamados de “idade da razão”, quando as crianças já teriam uma gradual tomada de consciência de suas responsabilidades e limites⁶⁷.

O fato de a Vontade não conseguir impor-se ao intelecto, se dá porque sua sede ainda não está totalmente desenvolvida. As genitálias são a sede da Vontade no indivíduo e como nas crianças ainda não há um desenvolvimento total na capacidade reprodutiva, a volição não consegue sobrepor a cognoscibilidade. Por isso que a infância é o período mais feliz do indivíduo, pois os sofrimentos decorrentes do desejo e do tédio ainda não possuem uma atuação

⁶⁵ A cap. 6.

⁶⁶ *Id.*, *ibid.*

⁶⁷ Durante muitos anos, desde Pio X, o direito canônico da Igreja Católica Apostólica Romana estipula os sete anos de idade como a “idade da razão” permanecendo inclusive no atual *código de direito canônico* promulgado por João Paulo II no ano de 1983 que diz no cânon 11 em relação à obrigatoriedade das leis eclesiais: “Estão obrigados às leis meramente eclesiais os batizados na Igreja católica ou nela recebidos, que têm suficiente uso da razão e, se o direito não dispõe expressamente outra coisa, completaram sete anos de idade” (CÓDIGO, 2009, p. 31). Porém, nem sempre ficou definido qual é a idade da razão ou idade da discipulação para se receber os sacramentos. No primeiro milênio as crianças eram batizadas, faziam a primeira comunhão e crismadas em um único momento, mas ao longo dos séculos foram estipuladas faixas etárias em que as crianças poderiam receber os sacramentos, sobretudo no século XIII no Concílio de Latrão (1215), no momento em que elas adquiririam a razão. Já o concílio de Trento (1545-1563) estipulava que qualquer idade em que a criança pudesse cometer conscientemente um pecado e corresse o risco de perder a graça de Deus deveria receber o sacramento da confissão e da comunhão (BOROBIO, 1994, p. 86).

que se consideraria decisiva nas crianças. Enquanto isso, na juventude ou na vida adulta, os indivíduos, a todo custo, tentam encontrar um parceiro, e nesta busca deparam-se com a desilusão e as insatisfações amorosas, já as crianças se satisfazem apenas com suas brincadeiras e jogos. A vida da criança se resume basicamente em brincar e criar amizades, sendo desconhecido ou indiferente para elas o sofrimento existente no mundo. Diz Pedreira que:

Por este motivo, nessa fase da vida, as crianças tornam-se passíveis de instrução, uma vez que nela o desejo sexual dormita. Na infância, há a primazia do intelecto sobre a vontade, ainda que na maturidade essa primazia não permaneça [...] Os anos de infância, assinala Schopenhauer, nos são tão saudosos, até o dia em que descobrimos a vida como sendo um engodo (PEDREIRA, 2010, p. 15).

A visão é outro fator importante para a infância ser a fase mais feliz da vida. O conhecimento da criança, basicamente empírico, é demarcado pelo sentido da visão que para Schopenhauer, consiste no âmbito do indivíduo apenas uma representação de mundo. Assim, as crianças enxergam apenas as coisas belas da vida, desconsiderando as terríveis. É como uma obra de arte que geralmente não retrata as coisas horríveis, mas aquilo que é esteticamente mais agradável e, mesmo as terríveis, as tornam magníficas de ver, ao mesmo tempo em que são terríveis de ser. Assim, as crianças, pela visão, conseguem perceber o mundo de uma forma objetiva e desconsideram a parte subjetiva, diretamente relacionada com a dor e a aflição. Diz Schopenhauer:

[...] que a existência *objetiva* de todas as coisas, isto é, na mera *representação*, é sempre agradável, enquanto a sua existência *subjetiva*, consistente no *querer*, está intensamente mesclada com dor e aflição, então, como uma síntese do assunto, aceitaremos o seguinte: todas as coisas são magníficas de *ver*, mas terríveis de *ser*. De tudo o que se expôs, segue que, na infância, as coisas são conhecidas muito mais pelo lado da *visão*, portanto, da representação, da objetividade, do que pelo lado do *ser*, da vontade (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 175)⁶⁸.

A concepção de objetividade da criança consiste em um dos fundamentos para que na sua educação seja investida no campo das disciplinas consideradas exatas, sendo estas preferidas às abstratas (que seriam aquelas relativas à formação de conceitos), que por sua vez requerem uma subjetividade ainda não consolidada (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 180)⁶⁹.

⁶⁸ A cap. 6.

⁶⁹ P II § 374.

A fase infantil na qual as crianças consideram as demais como iguais vai dando espaço na juventude à afirmação da individualidade. É na juventude que o desejo incessante de busca de felicidade se intensifica, sendo este fruto dos romances e histórias de fadas que escutaram quando crianças. Porém, cada vez que um jovem busca a felicidade, mais ainda a vida mostra que este itinerário é uma fantasia. Os jovens movidos ainda pelos contos de fadas fazem grandes projetos para suas vidas, o que prova que eles ainda não têm maturidade para perceberem que, por exemplo, a busca de um esposo ou esposa e um casamento não os tornarão “felizes para sempre”. As fadas madrinhas e os príncipes encantados só existem na fantasia, enquanto que na vida real é norteadada pela Vontade que prende cada indivíduo em uma irracionalidade que só pode gerar o sofrimento ou o tédio. Este choque entre a expectativa e a realidade leva ao desapontamento dos jovens principalmente daqueles que leram muita poesia/fantasia: terão o encontro direto e inevitável com o factível. Nesse sentido, escreve Schopenhauer que:

[...] na maioria das vezes, conhecemos a vida primeiro pela poesia, e depois pela realidade. Na aurora de nossa juventude, as cenas descritas pela poesia resplandecem diante dos nossos olhos, o anelo atormenta-nos para vê-las realizadas, a tocar o arco-íris. O jovem espera que o curso de sua vida se dê na forma de um romance interessante (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 176) ⁷⁰.

É a partir desta variação entre experiência, expectativa e realidade na juventude que o indivíduo é levado ao processo de “desilusão” na vida adulta. Assim, na fase adulta há o desenvolvimento da imparcialidade para com as adversidades e isto se dá pela compreensão abrangente dos sofrimentos da vida, ao contrário da ilusão juvenil. A vida é tratada como realmente ela é, e por isso o sofrimento não parece mais estranho ao indivíduo, mas algo natural. Diz Schopenhauer:

O que o homem maduro obteve pela experiência de vida, e aquilo que o fez ver o mundo de maneira diferente daquele do jovem ou rapaz é, em primeiro lugar, a imparcialidade. Assim, vê as coisas de forma muito simples, tornando-as pelo que são, enquanto para o jovem e o rapaz o verdadeiro mundo é encoberto ou distorcido por uma ilusão, composta de caprichos pessoais, preconceitos herdados e fantasias estranhas (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 177) ⁷¹.

A velhice é a fase na qual mais se pensa sobre o passado. Para o idoso há uma satisfação de pensar e contar sobre o passado, por uma questão empírica, no futuro bem próximo a morte

⁷⁰ A cap. 6.

⁷¹ *Id., ibid.*

o espera. Ao contrário da juventude quando se tem uma longa perspectiva de futuro, na fase da velhice, cada dia vivido se assemelha a um delinquente que espera seu julgamento, e neste caso, com a sentença capital (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 178)⁷².

É uma tendência considerável que na velhice a memória comece a cessar, principalmente sobre os piores fatos e vivências. O idoso sempre está contando os fatos do passado, considerando-o como o melhor período ou o mais feliz. Se o indivíduo, nessa concepção de tempo vivido, teve a possibilidade de desenvolver-se intelectualmente na infância e na juventude ele gozará todos os seus frutos na velhice, pois são naquelas duas fases que as raízes do conhecimento se desenvolvem e apenas nesta que se colhe (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 184)⁷³. Assim, a fase idosa é o período de maior autoconhecimento, visão ampla de mundo e dos outros e, ao contrário dos jovens que não conseguem ver os perigos eminentes, os idosos sempre têm propriedades para aconselhar e ver os que os outros não conseguem. Diz Schopenhauer:

Com efeito, os caracteres vieram a lume, os feitos deram os seus frutos, as realizações alcançaram a sua justa apreciação, e todas as miragens desapareceram. Para tudo isso foi preciso tempo. O mais estranho, porém, é que só no fim da vida conseguimos conhecer e compreender propriamente a nós mesmos, bem como nossas metas e nossos objetivos, sobretudo em nossas relações para com o mundo e os outros (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 185)⁷⁴.

Dessa feita, considerando as quatro fases da vida humana que Schopenhauer elenca, as duas primeiras são de suma importância para entender os métodos e características no âmbito formativo e educacional, pois é na infância e na juventude que haveria o processo de desenvolvimento intelectual. Só que a educação não deve ser feita de qualquer maneira, pois é necessário um método, claro e ordenado, para o ensino nas duas fases iniciais do desenvolvimento humano, como se verá no tópico subsequente, isto é, através do método natural, baseado pela intuição, e o artificial, na abstração.

⁷² *Id., ibid.*

⁷³ *Id., ibid.*

⁷⁴ *Id., ibid.*

3.2 EDUCAÇÃO NATURAL E EDUCAÇÃO ARTIFICIAL

Schopenhauer não foi um filósofo que desenvolveu um grande tratado pedagógico. Porém, suas concepções que se cercam de uma noção de filosofia natural são ao mesmo tempo frutos de sua época – de plena ascensão das ciências físicas e biológicas e embrionárias das ciências médicas e psicológicas modernas- e que terão repercussões fundamentais, seja na compreensão do irracionalismo ou do fortalecimento na noção moderna de indivíduo.

Estabelece-se essa exposição sobre a educação na filosofia de Schopenhauer a partir do capítulo 28 do *Parerga e Paralipomena II*, que constrói elos com os seus outros escritos. Esta sistematização de seu pensamento demonstra, por fim, um pensador que, mesmo a partir de sua experiência universitária, procurou refletir a sua maneira sobre o tema da educação, que por vezes escapa da influência Iluminista, centrada na crença da razão universal, e atrela uma pedagogia a uma noção completa de metafísica da Vontade.

A educação, segundo o filósofo de Dantzig, em especial na Alemanha de seu tempo, só teria um verdadeiro avanço, produzindo seus frutos, sobretudo nas crianças e nos jovens, se esta fosse atrelada à realidade do mundo. Os sábios não eram aqueles que tinham um enorme conhecimento adquirido por livros, mas aqueles que se utilizavam destes para obter um conhecimento mais extensivo de mundo. Para isso, seria necessário que fosse exposto às crianças um conhecimento mais fiel possível de mundo, pois afinal, na vida adulta, elas iriam enfrentar por si mesmas as inerentes dificuldades da existência⁷⁵.

Schopenhauer elenca dois tipos de métodos para a educação: o natural e o artificial. O natural se baseia a partir do conhecimento intuitivo e, portanto, mais próximo ao conhecimento direto com o objeto proporcionado pela experiência, enquanto que o artificial pelo desenvolvimento de ideias gerais promovidas pela abstração. Estes dois tipos de educação são importantes para Schopenhauer, porém devem ser utilizados em períodos diferentes no

⁷⁵ Abrimos esta nota para fazer referência à importância declarada da filosofia orientada para o pensamento de Schopenhauer. Nesse sentido, impedir as crianças de viverem o mundo é o mesmo que colocar venda em seus olhos, assim como fizeram com Sidarta Gautama. Schopenhauer ao trabalhar sobre a educação em nenhum momento relaciona com Sidarta Gautama, mas como ele era um leitor e um devedor declarado da filosofia/religião oriental, torna-se evidente que foi aqui também influenciado. A história tradicional de Sidarta Gautama conta que ele sendo um príncipe teria sido afastado, por ordem de seu pai, de todos os sofrimentos. Para consolidação disso, ele viveu trancafiado no palácio com todas as regalias possíveis, sendo impedido pelos servos de poder ver qualquer tipo de sofrimento. Dessa forma, o jovem Gautama só pôde ter um conhecimento do mundo quando fugiu do palácio e se deparou com um velho, um doente e um corpo em decomposição. Foi a partir da realidade do mundo com seus sofrimentos que fizeram Sidarta Gautama buscar um conhecimento mais elevado, para o budismo o estado de iluminação (Buda), e não o mundo limitado e fantasioso o qual quiseram lhe impor. É assim que a boa educação similarmente atua para Schopenhauer.

desenvolvimento cognitivo humano, sendo mais importante nas fases iniciais o método natural (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 177)⁷⁶, e o método artificial, posteriormente.

Schopenhauer não negligencia a educação artificial, mas apenas considera a educação natural a mais importante por desenvolver um conhecimento mais imediato da experiência vivida sem a mediação da abstração. Não adianta o indivíduo desenvolver uma abstração sem antes consolidar seu conhecimento intuitivo. É o conhecimento prático de mundo, e somente com o seu desenvolvimento adequado, que produzirá uma consolidação e uma aplicação do conhecimento abstrato abrangido pela educação artificial. Por isso, na fase infantil a intuição deve ser a primeira a ser desenvolvida, pois as crianças não têm ainda a capacidade abstrativa apurada (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 179)⁷⁷.

A educação artificial é baseada em um conhecimento livresco e já pronto, que se utiliza da repetição e apela à autoridade do mestre. Quando trabalhado em sua fase da vida não favorável, pode vir a acarretar sérios prejuízos ao exercício de autonomia por pensar por si mesmo, apelando assim para uma mera e sofisticada reprodução (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 177)⁷⁸. Este tipo de educação, empreendida na fase da juventude, ocorre quando o adolescente já desenvolveu um maior conhecimento de mundo, bem como, a capacidade de julgar sobre aquilo que é ensinado nas aulas.

As crianças tendem a conservar os conceitos aprendidos como modelos análogos à verdades reveladas sem antes julgar e refletir por si mesmo. É papel do educador auxiliar no desenvolvimento desta capacidade de reconhecer, julgar e refletir por si mesmo, sendo mais imprescindível do que simplesmente transmitir pensamentos já prontos. Diz Schopenhauer:

Isto é a consequência daquele *υστερου προτερου* [confusão entre fundamento e consequência], pelo qual nós, diretamente contra a natural marcha de desenvolvimento de nosso espírito, conservamos primeiro os conceitos e depois as intuições, na medida em que os educadores, em vez de desenvolverem no jovem a faculdade de reconhecer, julgar e refletir por si mesmo, apenas se esforçam para entupir sua cabeça com pensamentos inteiramente estranhos e prontos (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 177)⁷⁹.

O processo educacional, acima descrito, consiste em uma ação muito complexa, pois pode produzir eruditos, sem que estes possuam de fato um entendimento mais abrangente de mundo e de si mesmos. Estes eruditos são pessoas que conhecem com profundidade um

⁷⁶ P II § 372.

⁷⁷ *Id.*, § 373.

⁷⁸ *Id.*, § 372.

⁷⁹ *Id.*, *ibid.*

determinado assunto ou tema, dominando um conhecimento reconhecido já pronto, e no entanto, apresentam uma séria limitação em relação a criar algo original, isto é, são meros reprodutores dos verdadeiros gênios. Dessa forma, nem sempre os gênios são eruditos, mas a genialidade pode estar presente até mesmo em pessoas consideradas iletradas que conseguem criar seus próprios pensamentos ou desenvolverem coisas inovadoras.

O principal dever da educação é o de desenvolver o conhecimento de mundo. Este conhecimento não se encerra nos livros, e parte da própria experiência de mundo. O melhor livro é o próprio mundo. Obrigar as crianças a gravarem juízos e conceitos antes mesmo de desenvolverem seu entendimento é como se quisessem que elas já nascessem andando (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 178)⁸⁰. Não adianta forçar as crianças em pensarem em algo que esteja fora de sua realidade, mas que antes de tudo possam experimentar o mundo ao seu redor, desenvolver as relações humanas e, conseqüentemente, pensarem por si mesmas.

Os genuínos eruditos são aqueles que pensam por si mesmos e não os que sabem mais sobre o que os outros pensaram. O verdadeiro papel da educação intelectual é desenvolver esta erudição e não fazer meros reprodutores. De acordo com esta concepção, os mestres favoreceriam enormemente o processo formativo ao aproveitarem e não, simplesmente delimitarem a intuição e a curiosidade que na fase infantil é mais aguçada.

A educação segue assim uma sequência metodológica no ensino levando em consideração que o conhecimento parte da experiência, passando pela intuição ou entendimento e alcançando finalmente, a abstração ou a racionalidade. Assim, o professor oportuniza às crianças de pensarem por si mesmas e não forçando a elas conceitos prontos e descontextualizados, favorecendo uma familiaridade com o mundo e produzindo indivíduos que não são facilmente manipulados. Relata Schopenhauer:

Diferentemente, pela educação artificial, a cabeça é arrolhada com conceitos prontos por meio de ditados, instruções e leituras, antes da presença de qualquer familiaridade com o mundo intuído. A experiência deve proporcionar as intuições para todos aqueles conceitos; porém, até que isso ocorra, os mesmos serão falsamente aplicados, e, por conseguinte, as coisas e os homens serão falsamente julgados, falsamente vistos, falsamente manejados (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 177)⁸¹.

Como há esta limitação natural ao desenvolvimento durante a infância, Schopenhauer propõe que até os dezesseis anos o professor procure o ensino apenas daquelas disciplinas

⁸⁰ P II § 373.

⁸¹ *Id.*, § 372.

consideradas exatas. Isto se dá pelo fato que estas disciplinas são mais objetivas e não requerem ainda um salto ao abstrato. Segundo Schopenhauer, antes mesmo de pensar em qual disciplina deve ser ensinada, tem que ter a prioridade de saber qual não pode ser esquecida, pois muitas coisas importantes são deixadas de lado nas escolas por mais que se tenham um abrangente número de disciplinas. Para Schopenhauer uns exemplos de disciplinas que devem compor o ensino na fase infantil são as matemáticas, as línguas, as ciências naturais e a história. Desta feita, o educador evita nessa fase o ensino de filosofia ou religião, pois o julgamento é uma faculdade desenvolvida apenas posteriormente. Confirma Schopenhauer:

Exatamente porque erros absorvidos prematuramente são, na maioria dos casos, inextinguíveis, e porque a faculdade de julgamento só amadurece muito mais tarde, então devemos manter a criança livre, até os dezesseis anos, de todas as teorias nas quais podem estar situados grandes erros, portanto, devemos mantê-las livres de toda filosofia, religião e opiniões universais de todo tipo, e permiti-las tanger apenas aqueles assuntos nos quais nenhum erro é possível – como a matemática – ou nos quais não há nada muito arriscado – como línguas, ciências naturais, história, e assim por diante. Em geral, deve-se abordar em cada idade apenas aquelas ciências comunicáveis e inteiramente acessíveis a esta mesma idade (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 180)⁸².

As disciplinas devem estar bem divididas e seguindo uma sequência que, gradualmente, expande-se em acordo com as fases de desenvolvimento “[...] indo da limitação das primeiras instruções restritas, até à síntese de muitos teóricos completos da faculdade filosófica” (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 181)⁸³. Os ministrantes destas disciplinas seriam especialistas em sua área e competentes em seu trabalho. Schopenhauer elucida ainda que considerando os vários pontos necessários para um ensino que visasse esse objetivo, deveria ser construído um “cânone”⁸⁴, isto é, uma regra que estabeleceria uma organização específica à educação e sendo revisada a cada dez anos.

A concepção otimista infantil deve dar lugar, na juventude, à realidade plena do mundo e, para isso, desde cedo, segundo os conselhos do filósofo alemão, evitar-se-ia nessa fase da

⁸² P II § 373.

⁸³ *Id.*, § 375.

⁸⁴ *Cânone* ou *cânon* é uma palavra derivado do grego κανόνας que se referia a uma vara utilizada como instrumento padrão de medida, podendo ser traduzido por regra ou padrão a ser seguido. Neste sentido, Schopenhauer almejava uma regra geral que pudesse nortear e evitar a fragmentação da educação. Esta mesma regra deveria ser revisada a cada dez anos para a atualização e um maior proveito para a educação. Um conjunto de professores especializados criaria em sua própria área um conteúdo programado, ou seja, “[...] um cânone especialmente efetuado para a educação intelectual, o qual certamente seria revisado a cada 10 anos. Portanto, por meio de tal organização, usaríamos a força juvenil da memória para o maior proveito possível, e entregaríamos materiais primordiais para a faculdade de julgamento que manifestasse mais tarde” (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 181) – P II §374.

vida a demasia dos romances e contos de fadas. São nestas duas fases que o intelecto tem o potencial de crescimento e de aprendizagem, enquanto que na vida adulta se estabiliza e na velhice só tende a diminuir (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 177)⁸⁵.

Os conceitos são frutos de outro modo de elaboração intelectual e, portanto, de um conhecimento geral e mais abstrato que deve ser trabalhado quando o indivíduo já tem certa experiência de mundo, isto é, na juventude. A maturidade do conhecimento se dá pela adequada relação entre a compreensão intuitiva com os conceitos abstratos. Os conceitos abstratos só têm valor quando estão apoiados em bases intuitivas, sendo na juventude que esta maturidade do conhecimento ganha forma e pode enfim se expandir. Assim, é o período propício para o investimento intelectual em disciplinas consideradas mais abstratas e, dentre elas, a filosofia. A filosofia favorecia a uma reflexão que abrangeria tudo que até aquele momento o jovem aprendeu e contribuindo na criação ou consolidação de seus próprios conceitos (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 180)⁸⁶.

Novamente, percebe-se outra influência no pensamento de Schopenhauer: Platão. O filósofo grego também desejava que a educação pudesse desviar os jovens do erro (HARE, 2009, p. 69) e, para isso, propõe uma longa e gradual formação, sendo que cada etapa era marcada por uma formação específica⁸⁷. Mas, ao contrário de Platão que acreditava que a moral é a finalidade da educação, Schopenhauer defendia a impossibilidade de uma educação para as virtudes. Para Schopenhauer, a educação desenvolve o intelecto e não a moralidade que depende apenas dos motivos e do caráter do próprio indivíduo (SCHOPENHAUER, 2021, p. 80-81)⁸⁸.

Nos moldes propostos por Schopenhauer, a educação desenvolve a capacidade crítica dos jovens que segundo seus escritos, deixavam a desejar graças ao modelo de ensino até ali empreendido. Isto era evidenciado nas universidades, pela enorme quantidade de jovens que aderiam ao pensamento de Hegel, que para Schopenhauer era um sofista e sicário da verdade.

⁸⁵ A cap. 6.

⁸⁶ P II § 374.

⁸⁷ Segue-se as fases e o processo educacional proposto por Platão: dos três aos seis anos de idade as crianças participaria de diversos jogos competitivos para desenvolvimento de sua personalidade e caráter. Esta formação deveria continuar equilibrada com a música e a poesia até os dez anos. Entre os dez e treze anos, os alunos deveriam aprender a ler e escrever. Entre os treze e dezesseis anos o ensino da música deveria ser intensificado. Entre os dezessete e dezoito anos os jovens deveriam incorporar ao serviço militar. Após este período seriam escolhidos aptos ou não para continuarem seus estudos. Entre os vinte e trinta anos estudariam matemática e desenvolveria a ginástica. Aos trinta anos estudaria matemática e filosofia. Aos trinta e cinco estudaria a dialética e, por fim, aos cinquenta anos o indivíduo com a formação completa poderia torna-se um governante da cidade, o chamado por Platão de Rei filósofo (PLATÃO, 2021, p. 530-536).

⁸⁸ E I cap. 3.

Mas, além de os jovens estarem mal formados intelectualmente as universidades não cumpriam com seu papel, pois ensinavam falsas doutrinas (sobretudo as de Fichte e de Schelling).

Schopenhauer considera a educação natural mais importante do que a artificial, principalmente na infância. A importância dada à educação natural se dá por um fundamento metafísico, já analisado no primeiro capítulo: a intuição é mais imediata às sensações e ao objeto do que a abstração. Ora, se a educação natural é baseada na intuição e a artificial na abstração, o primeiro segue tendo prioridade em relação ao segundo. Isto não quer dizer que se deva deixar de lado a abstração, mas esta tem que ser trabalhada quando os alunos já tenham consolidados o conhecimento de mundo e a intuição. Desta forma, quando os jovens tiverem um conhecimento de mundo podem, com mais propriedade, ingressarem na universidade, porém devendo driblar os diversos problemas elencados por Schopenhauer a esta instituição e na sua produção, como se verá no próximo tópico.

3.3 CRÍTICA À UNIVERSIDADE E A PRODUÇÃO ACADÊMICA

Schopenhauer foi um crítico ferrenho à universidade e de sua produção acadêmica em função da produção filosófica dos idealistas alemães (Fichte, Schelling e Hegel) e com uma rixa particular com o próprio Hegel, surgida quando ambos eram catedráticos em Berlim.

Schopenhauer na juventude, entre os seus 23 a 25 anos, ingressa no curso de filosofia. Pelo fato de Fichte, nessa época, ser um renomado filósofo, desperta em Schopenhauer o desejo de consolidar sua formação participando de seus cursos, porém fica desapontado pela abstração e palavras rebuscadas que em nada relacionava com a realidade. Esta abstração e a comprovação de suas ideias com uma dedução complexa e desconexa com a realidade leva a consideração, por parte de Schopenhauer, que Fichte tratava-se apenas de uma “cabeça de vento” (BARBOZA, 1997, p. 20). Desta feita, Schopenhauer considera Fichte o iniciador de uma corrente de deturpadores do pensamento de Kant e continuado por Schelling e Hegel.

Fichte desenvolveu três princípios básicos partindo de Kant e chegando as últimas consequências de sua abstração lógica. Os três princípios são: princípio simplesmente incondicionado, princípio condicionado quanto ao seu conteúdo e o princípio condicionado quanto à forma. O princípio simplesmente incondicionado é o *Eu sou eu*, isto é, a unificação entre o sujeito e o objeto. O *Eu sou eu* é a condição de toda a experiência possível e a possibilidade de poder conhecer todos os outros objetos fora do *eu*. O princípio condicionado quanto ao conteúdo é o *não-eu*, isto é, a negação do *Eu sou eu*, constituindo-se na matéria e

tudo que é cognoscível pelo *Eu*. Já o princípio condicionado quanto à forma é o *Eu absoluto*, isto é, pela contradição e limitação entre o *Eu sou eu* e o *não-eu* que gera a necessidade deste terceiro princípio. O *Eu absoluto* é a unificação em meio à diversidade e tornando-se relação aos dois outros princípios, incondicionado e não determinado por nada (COSTA, 2016, p. 34-43). Diz o próprio Fichte:

O eu e o não-eu determinam-se mutuamente, estavam contidas as duas seguintes: em primeiro lugar: o eu não põe como determinado pelo não-eu, que discutimos, mostrando que factum tem de corresponder lhe em nosso espírito: e, em segundo lugar, a seguinte: o eu se põe como determinando o não-eu [...] O eu absoluto deve, portanto, ser causa do não-eu em e para si, isto é, apenas daquilo que resta no não eu se se faz abstração de todas as formas demonstráveis da representação (FICHTE, 1984, p. 133 e 135).

A determinação do *eu* e do *não-eu* se dá mutualmente, mas por ser o *eu* em geral *eu*, isto é, um estar-posto por si, o mesmo não põe como determinado pelo *não-eu*. O *eu* é ativo para determinar o *não-eu* que é passivo, e em decorrência desta relação e do que resta do *não-eu* que gera o *eu absoluto* que se faz abstração das formas demonstráveis da representação.

Schopenhauer, ao desenvolver sua estrutura filosófica, tenta contra-atacar o idealismo alemão como uma forma de retorno ao kantismo originário, da qual ele considerava fazer parte. Após doutorar-se em filosofia e publicar sua obra magna *O mundo como Vontade e como representação* (1819), Schopenhauer dará início a uma luta para desqualificar ou mesmo para destruir o idealismo alemão. Para a concretização deste itinerário, Schopenhauer torna-se professor universitário e todas suas energias são convertidas para seu propósito inicial, a ponto de até mesmo a morte de sua filha não foi empecilho ou uma tragédia para atrapalhar sua carreira acadêmica (SAFRANSKI, 2011, p. 462-463).

Na universidade de Berlim, Hegel substituiu a cátedra de Fichte por ocasião de seu falecimento, perpetuando este local como o maior centro do idealismo, onde se concentrou o maior número de seus adeptos. Desta feita, este local é ideal para Schopenhauer desenvolver suas investidas contra esta corrente filosófica, agora como recente doutor em filosofia, conseguindo um posto de professor no ano de 1820.

Schopenhauer, como novo professor na universidade de Berlim, decide colocar suas aulas no mesmo horário das de Hegel. A falta de reconhecimento de Schopenhauer desde a publicação de sua tese de doutorado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*⁸⁹

⁸⁹ Inclusive sua própria mãe, Johanna, o caçoou ao dizer que pelo título de sua tese mais assemelhava à um tratado farmacêutico do que mesmo filosófico (BARBOZA, 1995, p. 22). Johanna era uma escritora que desde a morte de seu marido, e pai do filósofo, Heinrich Floris Schopenhauer, bancava e participava da elite intelectual alemã. Em

(PERNIN, 1995, p.12) não ajuda em nada contra a grande notoriedade de Hegel. Enquanto que as aulas de Hegel tinham duzentos alunos, na de Schopenhauer tinha apenas cinco. Este fracasso universitário continuou no segundo semestre, onde permaneceram apenas quatro alunos: um oficial, um dentista, um professor de equitação (montaria de cavalos) e um comandante aposentado (SOLÉ, 2015, p. 11).

Esse desprezo e a falta de reconhecimento por parte da academia para com as obras e as aulas de Schopenhauer fizeram com que o mesmo abandonasse o meio universitário para nunca mais voltar. Sem dúvida, esta experiência negativa para com a academia foi imprescindível para sua crítica a Hegel e à universidade. A revanche não veio por meio do próprio Schopenhauer, pois provavelmente Hegel desconhecia suas obras, mas por algo inusitado e fatal: a epidemia de cólera. Em 1821, Berlim é acometida por uma epidemia de cólera que matou muitas pessoas, e dentre elas, Hegel⁹⁰.

Schopenhauer esperou cerca de quarenta anos desde o início de sua vida acadêmica para que sua obra começasse a ter notoriedade tanto nas universidades como fora dela. O positivismo filosófico, bem como a decadência da ideia como fim último da sociedade foram os principais motivos para a demolição do hegemônico idealismo. A necessidade de uma nova filosofia que suprisse a nova realidade da cultura alemã, sobretudo da burguesia culta, abriu espaço para a leitura das obras de Schopenhauer que se tornou o filósofo mais lido na segunda metade no século XIX, na Alemanha. Diz Volpi que:

Desse modo, depois que os ventos raivosos do positivismo varreram os últimos castelos de areia do idealismo, e tão logo se percebeu que seu furor não traria outra alternativa filosófica além do árido deserto do otimismo cientificista e da ingênua fé no progresso, Schopenhauer – compensando esse vazio – acabou se tornando o filósofo mais lido na Alemanha da segunda metade do século XIX. E não tanto nas universidades (embora também nelas) quanto sobretudo entre aquela burguesia culta, que muito colaborou para o cultivo e transmissão do grande patrimônio artístico e literário da cultura alemã (VOLPI, 2005b, p. 7-8).

É a partir de 1855, que Schopenhauer começa a ser amplamente lido e a influenciar jovens filósofos. Sua notoriedade não se deu pela sua obra magna *O mundo como Vontade e como representação* (1819), mas com seu escrito *Parerga e paralipomena* (1851) que contém

resposta a suas críticas, Schopenhauer teria dito que ela ainda seria famosa, não pelos seus próprios escritos, mas pelo fato de ser a mãe de um grande filósofo.

⁹⁰ Antes do início da epidemia de cólera, Schopenhauer teve um sonho na noite do ano novo de 1821 com um falecido colega de infância. Neste sonho, o colega dava boas vindas ao filósofo que ao acordar interpretou como um presságio. Desta feita, abandona a cidade de Berlim evitando sua morte (PERNIN, 1995, p. 13).

ensaios com assuntos diversos com uma linguagem acessível. Sua notoriedade fez com que a Academia de Ciências de Berlim convidasse Schopenhauer para fazer parte dela, mas como ela não o reconheceu durante todos os longos anos de desenvolvimento de sua filosofia, o mesmo recusa o convite (BARBOZA, 1997, p. 26). Assim, Schopenhauer pode viver seus últimos quatro anos de vida com o reconhecimento devido e com um grande número de discípulos que o idolatravam (SOLÉ, 2015, p. 15).

No contexto em que vive, Schopenhauer desenvolve uma crítica não apenas da produção acadêmica, mas também da literatura. Ele aponta que em seu tempo há uma grande produção acadêmica, mas proporcionalmente sem relevância em seus conteúdos. Para Schopenhauer quantidade não é qualidade e, por isso, ele elenca dois tipos de escritores: os que escrevem por amor ou vocação e os que escrevem por dinheiro, sendo este último predominante (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 3) ⁹¹.

Para ele, os honorários das publicações degradam cada vez mais o conteúdo de seus livros, pois os escritores não são movidos pela sua capacidade de escrever, mas pela simples intenção de ganharem dinheiro. Desta forma, escrevem qualquer coisa a fim de cumprirem uma meta de publicação de livros para conseguirem mais dinheiro. A linguagem escrita é a principal prejudicada neste contexto, pois, gradativamente, ela entra em decadência com a publicação de obras desprezíveis. Cada vez mais esta realidade piora, pois sempre existem aqueles que escrevem coisas sem importância e sempre haverá um tolo que o bancará ao comprá-lo.

Além dessa classificação, concomitantemente, Schopenhauer afirma a existência de três tipos de autores: o primeiro tipo são aqueles que escrevem sem pensar profundamente sobre o tema que está interessado a escrever, utilizando-se de sua memória ou mesmo de livros; o segundo tipo são os que pensam enquanto escrevem e, portanto, sua produção não tem fundamentos e, caso tenham, são apenas imediatos e não abrangentes; e o terceiro tipo são os que pensam antes de escrever, produzindo obras com um conteúdo mais exato. Enquanto que o segundo tipo de autores são a maioria, o terceiro carece de representantes, o que mostra, para Schopenhauer, a degradação na qual se encontrava a produção literária e acadêmica.

A autêntica e importante produção acadêmica não deve ser baseada apenas nos livros, tornando meras reproduções dos mesmos, mas devem tratar da coisa-em-si, ou seja, dos fundamentos. Assim, a produção que não fosse gerada autenticamente pelo próprio autor não deveria ser lida, pois não traria nenhuma outra contribuição além dos clássicos. Desta forma, para Schopenhauer, as recentes produções acadêmicas tornaram-se irrelevantes, pois ao

⁹¹ P II § 272.

contrário do que popularmente se afirma, que o mais novo sempre é o mais atual, não há uma garantia de que o mais recente seja mais avançado. Diz Schopenhauer:

Não há erro maior do que crer que a palavra enunciada por último seja sempre a mais correta, que tudo o que foi escrito posteriormente seja um aprimoramento do que foi escrito antes e que toda modificação seja um progresso. As cabeças pensantes, os homens de juízo correto e as pessoas que levam as coisas a sério são apenas exceções; no mundo inteiro, a regra é a canalha (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 7)⁹².

Para Schopenhauer, a maioria dos escritores é canalha ou sem caráter, pois vendem seus livros simplesmente pela fama de serem eruditos sem o mínimo de arcabouço necessário de conhecimento. Os livros são vendidos não pelo seu conteúdo, mas pelo prestígio irreal de seus autores. O impedimento de grandes realizações científicas se dá porque os chamados eruditos colocam o saber apenas como meio e não como de fato deveria ser, ou seja, como fim (MELO; AFONSO-ROCHA, 2017, p. 57). A preocupação última não é o saber, mas o fato de utilização deste saber para engrandecimento próprio. A boa escrita é um fato imprescindível neste desenvolvimento de utilizar o saber como meio e não como fim no meio acadêmico, porém esta produção em nada colabora para o engrandecimento ao próprio conhecimento.

Nessa mesma linha de pensamento há uma compreensão que as ciências sempre progridem e, por isso, os estudantes em seus estudos vão ler os livros mais recentes, porém, os antigos, que são a base para os atuais pensadores, não devem ser desprezados, mas valorizados. Muitas vezes as produções atuais não passam de deturpação ou mesmo de reprodução daquilo que os antigos já haviam escrito. Esta característica dos atuais escritores gera um ciclo prejudicial para a produção do conhecimento, isto é, tornam-se reprodutores de outros reprodutores. Este ciclo se assemelha a confecção de um molde de gesso feito de outro molde e assim sucessivamente, sendo que o fim desse processo vai gerar um molde que produz imagens totalmente desfiguradas (SCHOPENHAUER, 2005 d, p. 7)^{93 94}. Diz Schopenhauer:

Esta é a razão pela qual o *andamento das ciências* muitas vezes se mostra *retrógrado* [...] Portanto, devem-se ler, se possível, os autores verdadeiros, os

⁹² P II § 273.

⁹³ *Id.*, *ibid.*

⁹⁴ De modo análogo, Schopenhauer também desenvolve uma crítica aos tradutores que podem interferir no sentido original do autor, colocando suas opiniões ou deturpando a obra. Para Schopenhauer, se os tradutores querem expressar sua opinião que escrevam seus próprios livros para não gerarem uma cadeia de mal-entendidos da obra original decorrente do mau uso de seu ofício. Nas palavras de Schopenhauer (P II § 278, 2005, p. 9) “fazem parte disso também os tradutores, que ao mesmo tempo retificam e reelaboram seu autor, o que se me afigura sempre uma impertinência. Escreve tu os próprios livros que sejam dignos de tradução e deixa as obras de outrem como são”.

fundadores e inventores das coisas, ou ao menos os grandes mestres reconhecidos da área, e preferir comprar em segunda mão os *livros*, e não seu conteúdo [...] o novo é raramente o bom, pois o bom só é novo por pouco tempo (SCHOPENHAUER, 2005 b, p. 9)⁹⁵.

Deve-se então evitar a leitura destes compiladores, o que para Schopenhauer é uma atitude muito difícil, pois na produção atual ela é maioria. Como então conseguir sobrepor esta dificuldade? Para Schopenhauer, apenas uma pessoa com um senso mais acurado e desenvolvido por uma longa formação baseada na atitude do pensar por si próprio, proporcionará um leitor mais crítico e seletivo. Além disso, não se deve valorizar o novo, mas aquilo que, mesmo tido como antigo, permanece atual, pois na verdade ele é eterno, enquanto que o novo é novo apenas provisoriamente.

Schopenhauer distingue a impressão do autor quanto à matéria e quanto à forma. A matéria se refere ao conteúdo, ou melhor, sobre o que se pensou. Um livro pode-se tornar relevante não propriamente por causa do autor, mas pelo seu conteúdo, isto é, dados ou fatos históricos ou físicos no qual pouco o escritor pode interferir. Com efeito, não são necessárias grandes prerrogativas para que uma obra seja famosa em decorrência da matéria, mas apenas para suprir uma necessidade ou especificidade para qual foi escrita. Em relação à forma, esta característica é bem diferente e dependerá mais da genialidade do autor. A forma é a caracterização da matéria por meio da construção linguística ou poética. Qualquer autor pode pensar o que todos conseguem pensar, mas uma grande mente consegue expressar aquilo que é evidente de uma maneira harmoniosamente. Diz Schopenhauer:

Em contrapartida, quanto o que importa é a *forma*, uma vez que cada um já conhece a matéria ou tem acesso a ela, quando, portanto, apenas o “quê” do pensamento sobre ela pode dar valor ao feito, então apenas uma mente excelente é capaz de oferecer algo digno de ser lido. Pois os demais se limitarão sempre a pensar o que qualquer outro pode pensar. Eles fornecem uma cópia do seu espírito, mas dela todos já possuem o original (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 12)⁹⁶.

A matéria se refere ao objeto, enquanto que a forma ao sujeito. A matéria de uma obra pode ser a mesma, porém aquele que a produziu é que fará o diferencial. Por isso, a importância maior reside na forma e não na matéria na qual todos podem ter diretamente acesso. A maioria das pessoas preocupa-se mais com a matéria do que a forma, ou seja, um leitor do livro *Fausto*, de Goethe, procura conhecer mais sobre a lenda, sobre o Fausto do que debruçar na própria

⁹⁵ P II § 273.

⁹⁶ *Id.*, § 274.

estória do romance ou então ler mais sobre o que foi escrito a *respeito de Goethe* do que *por Goethe*. Ter esta atitude de valorização à matéria em relação à forma é como alguém que deixa de estudar o estilo e a pintura de um artístico vaso etrusco para poder verificar quimicamente sua argila (SCHOPENHAUER, 2005 d, p. 13)^{97 98}.

Mesmo que uma obra que contenha conteúdos errôneos ganhe notoriedade, mais cedo ou mais tarde ela será desacreditada, pois pela sua própria natureza não tem como ser duradora. Nestes escritos não foi seu conteúdo que lhe trouxe a fama, mas a sociedade que a elegeu como uma obra memorável, mas estes passarão e a próxima geração de leitores a desprezarão pela sua falta de relevância. A verdadeira produção acadêmica sobressai aos séculos, perpetuando sua consulta tanto nos tempos atuais como para a posterioridade.

Para que uma obra tenha valor não há a necessidade de que ela contenha palavras eloquentes que mais dificultam a assimilação pelos seus leitores. Para Schopenhauer, Fichte, Schelling e Hegel ganharam fama utilizando-se do despreparo de seus leitores, que os consideraram geniais sem entenderem realmente o que eles escreveram. O próprio Schopenhauer, em seus escritos, tem uma preocupação para que os seus leitores o compreendam: tem uma linguagem clara, utiliza-se de exemplos e repete constantemente as ideias elucidadas de maneiras diferentes. A genialidade não reside na forma de escrever difícil, mas na capacidade de fazer com que seus leitores entendam-no. A escrita obscura só reflete o modo de pensar do autor que deve ser também indistinto e confuso. Para um leitor despreparado tais escritos parecem dizer algo para o qual eles não são capazes de entender ainda, mas que na realidade não dizem nada mesmo (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 32)⁹⁹. Diz Schopenhauer:

Em vez de se esforçar de toda maneira para se tornar claro ao leitor, ele aparece de toda maneira para se tornar claro ao leitor, ele aparece muitas vezes berrando-lhe provocantemente: “Duvido que você possa adivinhar o que eu penso com isso!” Se o leitor extenuar-se inutilmente – em vez de responder “Que diabo tenho a ver com isso” e jogar o livro fora – chegará no final a pensar que ali deve haver algo muito inteligente, que supera até mesmo sua

⁹⁷ *Id., ibid.*

⁹⁸ Schopenhauer não acompanha, neste contexto, o conceito de matéria e forma de Aristóteles e por isso que a semelhança utilizada por ele parece ser infeliz para esta conceituação. Desta feita, para entender o conceito de matéria e forma (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 13) é necessário se fixar na relação feita pelo próprio Schopenhauer: a matéria se refere ao objeto e a forma ao sujeito. Percebe-se que a intenção de Schopenhauer ao mencionar o vaso etrusco não é de *exemplificar*, mas de fazer uma relação de semelhança entre entidades distintas, isto é, faz uso de uma figura de *linguagem de comparação*. Como a matéria pode ser igual para qualquer produção é o sujeito que faz o diferencial (forma), assim aquele que dá importância à forma se assemelha aquele que valoriza a pintura e o formato do histórico vaso etrusco, já o que valoriza a matéria é como aquele que quer examinar quimicamente a argila que é praticamente igual para todos outros vasos, constituindo em uma comparação e não exemplificação.

⁹⁹ P II § 283.

capacidade de compreensão; e então, levantando as sobrancelhas, chamará o autor de pensador profundo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 41) ¹⁰⁰.

Schopenhauer elucida anedoticamente que a artimanha dos pseudopensadores é o desafiar seus leitores, apontando-os como incapazes de entenderem seus textos. Os leitores movidos por esta disputam leem o texto e, ao final da leitura, por não terem entendido nada, consideram seu autor como um verdadeiro gênio. Se existe uma produção universitária tão deficitária é porque tem uma grande quantidade de leitores e admiradores destes pseudopensadores, sendo Fichte iniciador, Schelling o construtor e Hegel o ápice da bestialidade. São principalmente estes autores que suscitam a impressão de que eles sabem aquilo que na verdade não sabem, de serem pensadores sem pensarem rigorosamente sobre um tema e de serem eloquentes sem conseguirem dizer de uma forma precisa e clara. Diz Schopenhauer:

O que um homem é capaz de pensar também pode ser expresso sempre em palavras claras, compreensíveis e inequívocas. Os que compõem discursos difíceis, obscuros, enleados e ambíguos não sabem ao certo o que querem dizer; têm somente uma consciência vaga a esse respeito, que luta primeiro por uma ideia; porém, amiúde querem também ocultar de si mesmos e dos outros que, na realidade, eles não têm nada a dizer. Como Fichte, Schelling e Hegel, querem parecer saber o que não sabem, pensar o que não pensam e dizer o que não dizem (SCHOPENHAUER, 2005d, p. 39) ¹⁰¹.

Depois desses pseudopensadores houve uma deturpação da proposta platônica de academia. Enquanto que a verdade muitas vezes foi caracterizada pela simplicidade, com estes novos catedráticos, ela foi substituída por uma complexidade que mais a involucra do que revela. O ensino universitário foi usurpado por sofistas que arruinaram com todos os tipos de conhecimento, inclusive o mais imprescindível: a filosofia. Para contornar o problema da grande quantidade de alunos atrelado à qualidade do ensino universitário, Schopenhauer propõe duas leis: A primeira, é para que os alunos apenas pudessem se matricular na universidade quando eles tivessem vinte anos de idade e passassem em um exame rigoroso para comprovar o conhecimento de duas línguas; já a segunda, é que para ingressar na universidade em qualquer curso, o aluno deveria matricular um ano nas aulas de filosofia, entretanto para os cursos de teologia este tempo aumentaria para dois, em direito três e o doutorado quatro anos (SCHOPENHAUER, 2013, p. 500-501)¹⁰². Nesta proposta, percebe-se a importância que

¹⁰⁰ P I.

¹⁰¹ P II § 283.

¹⁰² *Id.*, § 256.

Schopenhauer dá para a filosofia que para ele seria o fundamento para todos os outros cursos, ao mesmo que tempo daria uma capacidade necessária para o estudo posterior.

Dessa forma, Schopenhauer foi um ferrenho crítico à universidade e aos seus maiores professores, talvez pelo seu não reconhecimento como professor universitário, considerando que eles visavam apenas à quantidade e não a qualidade de suas produções. A crítica de Schopenhauer não fica apenas aí, se aprofunda ao considerar a filosofia como saber essencial e que o fez abandonar medicina. Portanto, como se verá em seguida, para Schopenhauer também a filosofia estava sendo deturpada nas universidades, deixando de lado a sabedoria em favor da fama e do dinheiro.

3.4 CRÍTICA À FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA

Para Schopenhauer, a filosofia é uma disciplina imprescindível para a formação dos jovens, devendo ela ser trabalhada tanto no Ginásio quanto nas universidades. Em relação as universidades, Schopenhauer (2001, p. 17)¹⁰³ desenvolve uma crítica ao ensino de filosofia de sua época, elucidando que ela não existe apenas na academia. Para ser filósofo não é preciso uma formação universitária, mas ter uma capacidade abstrativa e reflexiva condizente com o mundo. Desta forma, na contemporaneidade, em que a filosofia universitária e o ensino de história da filosofia são basicamente uma regra, Schopenhauer torna-se um autor imprescindível para discutir a formação do filósofo.

A filosofia, em seus primórdios, não surge em uma universidade ou em algum lugar que se assemelhasse a tal, haja vista que elas surgem no medievo¹⁰⁴. Na Grécia Antiga a filosofia desenvolve-se de forma livre, não profissional e nas praças (Ágora), desenvolvidas principalmente pelos jovens. Sócrates nem sequer teve a pretensão de copilar as discussões com os seus jovens discípulos. Foi Platão, discípulo de Sócrates, que teve a iniciativa de escrever os diálogos colocando, principalmente seu mestre, como protagonista, levantando discussão, ao longo dos séculos, de como diferenciar as duas filosofias. Mas a pretensão de uma filosofia

¹⁰³ P I.

¹⁰⁴ A universidades medievais surgem no século XII (ULMANN, 2000) em decorrência de alguns eventos e transformações sociais como o renascimento das cidades, as cruzadas, o fortalecimento do poder temporal dos imperadores e espiritual dos papas, a carência de algumas escolas já existentes e a criação das corporações de ensino (professores e alunos) (SOSA, 2007, p. 181). Várias universidades neste período, a exemplo da de Bolonha, Paris e Oxford, onde se meditava os textos clássicos, usando três métodos, a saber: *lectio*, *expositio*, *quaestio* e *disputatio*, isto é, “o primeiro termo significa – leitura de texto que era feito pelo docente aos alunos, a *expositio* era a exposição dos possíveis fatos, já a *quaestio* era análise das questões e/ou problemas tratados nos textos e a *disputatio* era o possível debate e reflexões das questões apresentadas no texto” (TEIXEIRA, 2016, p. 7).

autônoma e não profissional levou a uma querela entre Sócrates e, continuada com Platão e Aristóteles, os Sofistas considerava-os pseudofilósofos por ensinarem retórica, oratória e a arte da persuasão sem nenhuma preocupação com a verdade (SALVIANO, 2004, p. 88).

Os Sofistas como Protágoras e Górgias relativizavam, a depender do indivíduo, a verdade. Desta forma, a verdade muitas vezes dependeria da situação e, no geral, a que mais favorecesse ao indivíduo para enaltecer suas habilidades retóricas em um debate ou em um julgamento. O fim último da retórica, oratória ou a arte da persuasão era o engrandecimento próprio e não a busca da verdade. Além disso, os Sofistas vendiam estas supostas capacidades a seus discípulos ou para aqueles que o procuravam, fazendo da filosofia seu ganha-pão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27)¹⁰⁵. Para os três filósofos clássicos (Sócrates, Platão e Aristóteles) os Sofistas cometiam um verdadeiro sacrilégio, pois eles cobravam a missão dada pelos deuses de conduzirem as pessoas à verdade. Ao contrário de Sócrates que ao receber o designo do Oráculo de Delfos conduzia as pessoas ao autoconhecimento com simplicidade e gratuidade, os sofistas esnobavam sua sabedoria, fama e poder aumentando suas riquezas cobrando pelos seus trabalhos.

A partir deste contexto da filosofia grega antiga, é que se entende a acusação de Schopenhauer à filosofia universitária de sua época. A filosofia de cátedra cometia dois erros cruciais para a aniquilação da filosofia: não almejavam a verdade e cobravam pelo seu ensino (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27)¹⁰⁶. Os professores Fichte, Schelling e Hegel praticavam uma falsa filosofia, podendo muito bem ser chamados de sofistas. Confirma Salviano:

Decorridos cerca de vinte e quatro séculos, os Sofistas, diria Schopenhauer, adentraram a academia e expulsaram a verdadeira filosofia, que agora vaga ao leu sem um teto. Doravante a crítica parte do lado de fora em direção ao interior da academia, onde confortavelmente se assentam em suas cadeiras os professores de filosofia Fichte, Hegel e Schelling, chamados por Schopenhauer sugestivamente de *Sofistas*. Entretanto, a acusação é a mesma: praticam uma falsa filosofia, pois a toma como um meio de subsistência e não como um fim em si mesmo (SALVIANO, 2004, p. 88- 89).

O verdadeiro filósofo deveria ser guiado pela sua intuição e a partir da observação da natureza desenvolver seus próprios conceitos. Seus conceitos não deveriam estar presos aos que estão contidos nos livros ou a seus antecessores, mas a partir de seu auxílio, chegar a uma coerente decifração de mundo. Os livros de filosofia não deveriam ser fonte de conhecimento, mas auxiliares no desenvolvimento de próprios conceitos (SCHOPENHAUER, 2010, p.

¹⁰⁵ P I.

¹⁰⁶ *Id.*

86)¹⁰⁷. Vale salientar, que neste processo de construção de um arcabouço filosófico não é válido qualquer livro de filosofia, mas dos autênticos filósofos, como Platão. Se o estudante de filosofia se debruçar em livros que em nada acrescentam em sua formação, desde o início seu pensamento estará corrompido. O texto filosófico de um “verdadeiro filósofo” é imprescindível, não porque nele se tem a verdade absoluta, mas faz com que seus leitores pensem por si mesmo.

A filosofia não é um saber pronto e acabado como a matemática e as ciências exatas, mas um estudo das coisas essenciais e fundamentais, extrapolando a concepção transitória percebida pela maioria das pessoas. Os filósofos veem aquilo que a maioria das pessoas não consegue enxergar e, por isso, são negligenciados pela sociedade. Eles têm a capacidade de pensar a frente de seu tempo, sendo o motivo que em vida não são reconhecidos, mas apenas postumamente ou na melhor das hipóteses, quando já estão idosos. Neste sentido, Fichte, Schelling e Hegel foram amplamente reconhecidos em vida, mas estavam mais preocupados em consolidar sua fama do que mesmo em desenvolverem uma filosofia coerente e inteligível.

A busca pela verdade deve ser desinteressada em relação aos bens materiais e o fim último deve ser ela mesma. A filosofia é esta busca incessante pela verdade, ou melhor, a decifração do enigma do mundo, mas não de qualquer maneira, e sim, por meios racionais. Os interesses mesquinhos como o poder, fama ou dinheiro não devem interferir no itinerário do filósofo que não deve agradar um grupo seletivo, mas apenas exercer seu árduo trabalho. Por isso, que na maioria das vezes, para Schopenhauer, torna-se incompatível o trabalho de professores universitários de filosofia com os verdadeiros filósofos.

Enquanto nas áreas do saber tidas como exatas, em que o professor pode apenas ensinar um conteúdo em que a subjetividade não o altera significativamente, a filosofia funciona de uma forma diversa e peculiar. Um bom professor de filosofia deve buscar a essência da verdade, mesmo que esta contradiga ao governo e à religião oficial do Estado, e auxiliando aos seus alunos a construírem por si mesmo novos conteúdos. Diz Schopenhauer:

[...] a filosofia pura não conhece nenhum outro fim a não ser a verdade; donde se poderia concluir que qualquer outro fim visado por seu intermédio é para ela pernicioso. Sua meta superior é a satisfação da nobre carência, por mim chamada de carência *metafísica*, que é sentida íntima e vivamente pela humanidade em todos os tempos [...] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 17)¹⁰⁸.

Toda sociedade tem uma necessidade metafísica de explicação de mundo e de si próprio. A mais condizente explicação metafísica se dá pela filosofia, porém ela não consegue ser

¹⁰⁷ P II § 34.

¹⁰⁸ P I.

acessível à maioria das pessoas por dois motivos principalmente: pela complexidade decorrente de sua abstração com a falta de formação ideal e necessária. Desta feita, a religião cumpre o papel da filosofia ao tornar-se uma metafísica do povo (SCHOPENHAUER, 2012, p. 188)¹⁰⁹. Enquanto que a filosofia está restrita em um grupo seletivo, a maioria das pessoas tem a religião como uma fonte das explicações das coisas mais fundamentais. A filosofia é importante quanto ao seu papel de ser a única forma de o povo, que em sua grande maioria está ocupado com trabalhos manuais, conhecer a parcela da verdade, mas sempre levando em consideração que alguns pontos metafísicos possam estar errados. A religião pode muito bem errar em diversas nuances metafísicas por requerer de uma rigorosidade própria da filosofia, mas em termos de conduta as pessoas são por ela bem direcionadas (SCHOPENHAUER, 2012, p. 209)¹¹⁰.

No âmbito universitário, onde se almeja a presença de pessoas ilustradas, não se pode admitir que os professores estivessem delimitados pela religião oficial do Estado. Quando isto é efetivado só inferioriza a filosofia em relação à teologia que, no campo epistemológico, é evidente que esta relação deveria ser invertida (SCHOPENHAUER, 2001, p. 84)¹¹¹. Vale salientar que Schopenhauer não nega a possibilidade de uma filosofia universitária, mas alerta que pelos meios em que a academia estava inserida o desenvolvimento de um pensar autônomo e autêntico estava dificultado.

Para Schopenhauer, havia uma diferença nítida entre professor de filosofia com o filósofo, por mais que esta diferença não deveria existir. Schopenhauer acusa os professores de cátedra de filosofia como servidores ou mesmo escravos do Estado, levando sua constatação de que “[...] muito poucos filósofos foram professores de filosofia, e proporcionalmente ainda menos professores de filosofia, filósofos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 22)¹¹². Hegel foi um pensador que supervalorizava o Estado dentro de seu sistema filosófico colocando-o como instrumento consolidador do absoluto na história. Hegel compreendia o Estado quase como que uma grande engrenagem, sendo que a micro atividade de cada indivíduo em sua unidade abrangeria uma amplitude maior concretizada na realidade estatal. O Espírito consegue efetivar sua autonomia na liberdade do próprio Estado que segue uma sequência histórica linear e evolutiva. Cada acontecimento histórico, tendo como protagonista o Estado, concretiza-se em uma etapa mais avançada do que a anterior, passando por três períodos: o Oriental, Grego-romano e o Germano-cristão. O conflito entre tese e antítese nos acontecimentos históricos gera

¹⁰⁹ P II § 174.

¹¹⁰ *Id.*, *ibid.*

¹¹¹ P I.

¹¹² *Id.*

um terceiro mais perfeito e mais abrangente que as duas, isto é, a síntese, onde a liberdade consegue ser efetivada pela institucionalização do espírito no mundo por meio do Estado. Diz Paduani:

O espírito do mundo, que engendra esforço tenaz para efetivar a liberdade, só pode se materializar no domínio real da liberdade no *Estado*. Nesta contingência, o espírito do mundo se institucionaliza, isto é, no Estado. Ele alcança aí a autoconsciência através da qual opera a lei da História (PADUANI, 2005, p. 101).

Diferentemente de Hegel, Schopenhauer não valoriza o Estado, pois o considerava submisso à essência do mundo, bem como, por ser uma instituição criada pelos homens para evitar a guerra de todos contra todos, não conseguia concretizar eficazmente sua função. O querer-viver e os interesses mesquinhos dos governantes não favoreciam a todos, mas apenas alguns indivíduos. O Estado não consegue negar a essência do indivíduo que entra em contraposição a de outros indivíduos. Não há como harmonizar a vastidão de interesses contrários, e um sempre consegue sobrepor aos demais. A Vontade não se submete a nenhum Estado, pelo contrário, o Estado que se subordina às diversas formas impositivas da realidade metafísica. Assim, para Schopenhauer, não dá para aceitar o pensamento de Hegel que associa o Estado à liberdade e, assim, “[...] vê-se claramente a trivialidade e a platitudo dos filosofastros que, em discursos pomposos, apresentam o Estado como fim supremo e a flor da existência humana, com que oferecem uma apoteose do filisteísmo” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 87)¹¹³.

Os filisteus, como homens práticos e que vivem em vista do próprio egoísmo, e não pela virtude superior e metafísica da ética (DEBONA, 2014, p. 238-239), são associados por Schopenhauer aos professores de filosofia, que permanecem em seus cargos submetendo suas concepções filosóficas ao governo que banca suas aulas. Portanto, os professores de filosofia abandonam sua autonomia para serem subservientes ao Estado e poderem fazer o mesmo com seus alunos. Nenhum governo banca ou bancará a indivíduos que contradigam ou façam com que outros não sigam aos parâmetros governamentais. Além disso, Schopenhauer alega constantemente que os filisteus vivem para sua mulher e filhos e não estão preocupados com a verdade, mas, sobretudo, sobre o seu bem-estar bancado pelo Estado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 26)¹¹⁴.

¹¹³ P II § 123.

¹¹⁴ P I.

Um filósofo que trabalha em uma universidade bancada pelo Estado ou por seus alunos deverá, de alguma forma, agradá-los para poder continuar a exercer seu ensino. Falta aos professores de filosofia autonomia e, quando agem como tal, são perseguidos pelo Estado que sempre favorece os pensadores que contribuem para a perpetuação do poder. Schopenhauer exemplifica esta dissociabilidade entre o Estado e a atividade filosófica com a própria história intelectual de Kant. Sem dúvidas, para Schopenhauer, Kant foi um dos maiores filósofos da história, mas por diversas vezes seu pensamento foi limitado pelos interesses do Estado.

Kant, em toda sua vida intelectual, foi um filósofo de cátedra, mas por diversas vezes esta sua condição de professor universitário poderia ter comprometido sua filosofia. Isto se mostra claro quando ele publicou *A religião nos limites da simples razão* e que sofreu represarias pelo rei Frederico Guilherme II por meio de seu ministro Wollner. Este escrito de Kant foi censurado porque o ministro Wollner considerou as questões religiosas tratadas no livro como indevidas. Assim, depois desta represaria, Kant publicou *O conflito das faculdades*, onde ele enaltece a importância do Estado e a superioridade da teologia em relação à filosofia (CACCIOLA, 2011, p. 11). Se para o maior filósofo faltou-lhe autonomia, quanto mais para um pensador medíocre? Para Schopenhauer, foi assim que o Estado fez com os intérpretes de Kant (Fichte, Schelling e Hegel) que mais falsearam o pensamento do que contribuíram. Na prática, para Schopenhauer, Kant teve que se dividir entre duas personalidades: a de professor e do filósofo. Diz Schopenhauer:

A atmosfera de liberdade é indispensável à verdade. Sobre a *eceptio, quae firmat regulam* [exceção que confirma a regra], ou seja, sobre o fato de Kant ter sido professor [...] e acrescento apenas que também a filosofia de Kant ter-se-ia tornado mais elevada, decidida, pura e bela, se não tivesse assumido aquela cátedra. Embora ele, mui sabiamente, tenha mantido o filósofo o mais longe possível do professor, já que não expunha sua própria doutrina na cátedra (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23)¹¹⁵.

A filosofia de Kant teria sido mais pura e bela se ele não tivesse sido professor, pois o contexto impedia sua inteira liberdade, por isso a sua estratégia de separar o filósofo do docente. Enquanto exercia a docência, e para sua perpetuação em seu trabalho, não expunha sua própria doutrina filosófica, conseguindo não desagradar ao Estado. Isto só foi possível porque Kant era um grande pensador, mas de qualquer forma esta falta de autonomia impediu a maior abrangência de sua filosofia (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23)¹¹⁶.

¹¹⁵ P I.

¹¹⁶ *Id.*

Dessa forma, a filosofia, para Schopenhauer, deve buscar a verdade, não o dinheiro e está independente dos interesses do Estado. O filósofo deve ser guiado pelo conhecimento intuitivo, baseando-se na observação da própria natureza, em vez dos livros, para conseguir construir seus próprios conceitos. Porém, como se verá no próximo tópico, a educação, tanto na infância como na juventude pode desenvolver o intelecto, mas não necessariamente criar gênios.

3.5 O IMPASSE ENTRE A EDUCAÇÃO E A GENIALIDADE

A educação visa desenvolver principalmente o intelecto (intuição), e só quando esta capacidade está bem desenvolvida, deve-se ampliar a abstração (razão) e, como visto, devendo ser tratada respectivamente na fase infantil (método natural) e na juventude (método artificial). Esta consideração de Schopenhauer se dá porque o intelecto é o conhecimento mais imediato com o objeto para só depois de ser processado pelo cérebro que se constrói os conceitos por meio da abstração. Desta forma, para o desenvolvimento da atitude de pensar por si próprio é diretamente relacionado ao bom desenvolvimento do intelecto do que mesmo da abstração, pois no ponto de vista da metafísica schopenhaueriana a abstração está mais sujeita ao ato de ludibriar a Vontade. Por mais que o intelecto tenha uma proximidade maior com o objeto do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2015c, p. 54)¹¹⁷, ambos são necessários para uma boa cognoscibilidade humana.

A intuição precisa ser estimulada para que o pensar possa ser mais original e não paramentada ou limitada por outros pensamentos. Schopenhauer compara este processo de autonomia de pensamento como uma mola que deve ficar solta e não pressionada perdendo sua capacidade elástica (SCHOPENHAUER, 2013a, p. 503)¹¹⁸. O professor, então, não deve retirar ou limitar a capacidade que as crianças e os jovens têm de criarem pressionando a serem apenas reprodutores de conhecimentos.

Assim, como uma biblioteca desorganizada onde o indivíduo não consegue encontrar o livro que procura é uma pessoa que tem muito conhecimento, mas não consegue utilizá-lo na prática (SCHOPENHAUER, 2013a, p. 503)¹¹⁹. Por isso que não há apenas a necessidade de aprender, mas de meditar o que está aprendendo. A leitura deve ser um instrumento para *o pensar* e não apenas de acúmulo de conhecimento e que em nada ajude em seu cotidiano.

¹¹⁷ W I § 4.

¹¹⁸ P II § 258.

¹¹⁹ *Id.*, § 257.

Schopenhauer não é claro em sua elucidação, mas é evidente que ele é um crítico ao ensino tradicional no qual o docente tem todos os conhecimentos e os discentes apenas abstraem o que é ensinado. Decorar textos ou assuntos não é importante e nem eficiente na filosofia schopenhaueriana, trazendo mais prejuízos do que benefícios para a formação intelectual. A educação não deve formar autômatos, isto é, robôs que são meros reprodutores de saberes, mas autônomos que não buscam na autoridade o saber, mas apenas a confirmação do que foi anteriormente já pensado por si mesmo para não incorrerem em um possível erro. O conhecimento deve ser independente, mas ao mesmo tempo mais próximo da verdade, por isso que a autoridade no assunto não pode ser o fundamento, mas um instrumento secundário de confirmação de suas ideias. Diz Schopenhauer:

Com efeito, quem pensa por si mesmo não conhece as autoridades a favor de suas opiniões até posteriormente, e então elas só servem para reforçá-las e para sua confirmação; no entanto o filósofo dos livros parte dessas autoridades em com as opiniões coletadas em suas leituras e constroem uma totalidade semelhante a um autômato [...] (SCHOPENHAUER, 2013a, p. 505, tradução nossa)¹²⁰.

Quem pensa por si mesmo compreende que o conhecimento está amplamente conectado e não se constitui em um sistema fechado que não pode ser alterado ou desenvolvido. O obstáculo da limitação da cognoscibilidade do sujeito não favorece o conhecimento pleno do *em-si* e, por isso, os pensadores, os gênios e os iluminados gradativamente rompem esta barreira. Ficar preso a uma intuição de um gênio é limitar o conhecimento, por mais que ele seja próximo à verdade, devendo haver, quando fosse necessário, uma continuidade ou até mesmo superação em suas elucidações.

Para Schopenhauer a educação desenvolve a erudição e a atitude de pensar por si mesmo, mas não a genialidade. O gênio é o indivíduo que desenvolveu a capacidade intuitiva de ver o mundo em sua condição mais fundamental e constituído em uma realidade metafísica (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 433)¹²¹. A genialidade é uma característica que não pode ser ensinada e ausente em muitas pessoas ou de forma relapsa nas demais. A genialidade é consequência de um conhecimento atípico, pois a maioria das pessoas está presa à concepção de causa e efeito e na superficialidade daquilo que elas veem ou fazem. Diz Schopenhauer:

¹²⁰ “En efecto, el que piensa por sí mismo no llega a conocer las autoridades en favor de sus opiniones hasta después, y entonces le sirven unicamente para reforzarlas y para su propia confirmación; sin embargo, el filósofo de libros parte de aquellas autoridades y con las opiniones ajenas recopiladas en sus lecturas se construye una totalidad semejante a un autómata [...]” (PII § 260).

¹²¹ W II cap. 31: 431.

[...] a genialidade reside na capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perde-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente para o serviço da vontade, isto é, seu interesse, seu querer, seus fins, e assim a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o puro sujeito que conhece, claro olho cósmico (SCHOPENHAUER, 2003, p. 61)¹²².

O gênio tem um *olho cósmico*, isto é, vê além da delimitação natural das representações por meio do tempo, espaço e causalidade, tornando-o puro sujeito do conhecimento. Enquanto que o homem comum contenta-se com a repetição das coisas e não consegue deixar aquilo que considera como normal, o gênio sempre está em busca de novidades. Nos gênios, a capacidade de fantasia está amplamente aflorada e, por isso, sempre estão produzindo coisas revolucionárias. Por estarem imersos na intuição, os gênios veem além da maioria das pessoas cujo campo de visão está preso às delimitações promovidas pela lógica abstrata e superficial do mundo fenomênico.

O gênio está principalmente associado por Schopenhauer à contemplação do belo e das artes em que há uma negação ao sofrimento do mundo. A intuição estética é um conhecimento independente da abstração e, portanto, mais próximo à sensibilidade. O sujeito cognoscente dá lugar ao puro sujeito do conhecimento, isto é, o indivíduo entra em um estado mental não delimitado pelo tempo, espaço e causalidade. A contemplação do belo revela as Ideias no estado de “libertação” da Vontade por meio do conhecimento dela mesma. É desfeito por meio da intuição estética a limitação e diferença entre o sujeito que conhece com o objeto, abrindo a visão ampla de que eles são uma única coisa (DEBONA, 2019, p. 77). Todos os sofrimentos que importunavam o indivíduo são provisoriamente cessados por aquele que consegue contemplar esteticamente uma obra artística.

A Ideia é o elo que explica o uno da essência frente à multiplicidade das representações. A Ideia é a própria Vontade que assume a condição de representação, mas concomitantemente é uma representação que não submete à condição de tempo e espaço. Sua unidade representa a da Vontade, mas assumindo para si a multiplicidade a partir do ponto de vista epistemológico do sujeito. Sempre no ato de conhecer são assimilados tanto os aspectos únicos e provenientes da Ideia como os não essenciais próprios da representação. Diz Brandão:

Assim, trata-se de reconhecer a unicidade da Vontade na multiplicidade dos fenômenos – que, a princípio, dar-se-ia através da unidade da ideia. É claro que, para tanto, é preciso que o sujeito do conhecimento seja “puro”; assim, o

¹²² MB cap. 6.

reconhecimento da unidade da Vontade através da ideia é sempre um ato isolado, uma suspensão, - ou melhor, um *Nunc stans*, um aqui e agora -, e não pode se inserir, por exemplo, no curso do desenvolvimento dos fenômenos – o que exigiria o princípio de razão (BRANDÃO, 2009, p. 56).

Como a contemplação do belo consegue fornecer o conhecimento das Ideias, em alguns instantes há a negação do querer¹²³. A pessoa que contempla o belo esquece-se de tudo ao seu redor por algo que desperta todo seu foco e, em poucos momentos, os sofrimentos são esquecidos. Porém, é impossível para um indivíduo conseguir de forma espontânea continuar este espírito de contemplação estética, pois as diversas vontades fazem com que ele retorne à condição natural de submissão.

A hierarquia das artes, para Schopenhauer, vai depender de sua capacidade de apaziguamento da Vontade, quanto mais ela não retratar o sexual ou glotonaria maior esta aptidão. A música está a parte da hierarquia das artes¹²⁴, pois ela é a mais importante por não demonstrar apenas a Ideia, mas o próprio *em-si* do mundo. Todo grau de *objetividade*¹²⁵ da Vontade pode ser expresso por meio da música, o que não é de espantar que ela seja uma língua universal para todos os povos. Não há nenhum povo, por mais “primitivo” que seja, que não produza ou não possa se sensibilizar por um estilo musical.

Quando o gênio intui a Ideia, ele não se sente mais como indivíduo, mas como uma unidade em relação ao universo, isto se dá porque ela é uma *objetividade* da Vontade. Esta característica de extrapolar o princípio de razão, isto é, tempo, espaço e causalidade faz com que o gênio esteja acima das demais pessoas e a capacidade de criar obras diversas (inventos, escritos, arte, etc.) que continuam sempre atuais e sempre a frente de seu tempo. Por isso que, na maioria das vezes, os gênios são desprezados em sua época, sendo muitas vezes reconhecidos apenas no final de sua vida ou mesmo postumamente (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 463)¹²⁶.

¹²³ Vilmar Debona questiona a utilização do termo “negação da Vontade” para a contemplação do belo, sendo preferíveis para ele expressões como “negação do querer” ou “apaziguamento dos desejos”. Para este estudioso a negação da Vontade dá-se com a prática do asceta com o jejum, celibato, e mortificação do corpo, constituindo uma real negação da vontade de vida ao contrário da contemplação estética que suspenderia por alguns instantes a condição de individualidade. Diz Debona (2019, p. 83) “embora o léxico schopenhaueriano permita que fiquemos em dúvida quanto a chamarmos o efeito da contemplação do belo de negação da vontade, dado que o autor se valeu de expressões como “suspensão *da vontade*”, ainda assim a vida do leitor pode ser facilitada caso a tome, no máximo, como negação *do querer* ou apaziguamento *dos desejos*”.

¹²⁴ As artes têm a hierarquia sequencial de menor para maior importância para conseguir a negação do querer: a arquitetura, jardinagem e a pintura paisagística, escultura e a pintura de animais, escultura e a pintura humana e a poesia (SCHOPENHAUER, 2003) – MB.

¹²⁵ Como visto anteriormente para o corpo, Schopenhauer utiliza-se do termo *objetividade* da Vontade para fazer referência também a Ideia, em vez de objetividade. Para Schopenhauer, a Ideia é a Vontade que objetiva preservando sua identidade como coisa-em-si, porém não deixando de ser um objeto.

¹²⁶ W II cap. 33: 440.

Não existe uma técnica para a formação de gênios, por mais que este estado seja uma condição preferível para a educação. Quem dera que todas as crianças e jovens que fossem para a escola saíssem de lá com genialidade! A única coisa que os formadores podem fazer é dar uma liberdade maior de pensamento para que esta capacidade, inerente para alguns, seja aflorada. Por mais que uma boa educação, para Schopenhauer, não possa necessariamente formar gênios ela pode desenvolver indivíduos que pensem por si mesmos o que já diferencia e muito dos pseudoeruditos.

Do ponto de vista metafísico o conhecimento está a serviço da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 244)¹²⁷ e, portanto, a educação não tem como produzir um mundo melhor, pois o próprio conhecimento está associado ao fundamento do pior dos mundos possíveis. Ter mais conhecimento ou mesmo pensar por si próprio não livra o indivíduo da Vontade e do inerente sofrimento do mundo, já a genialidade ameniza a dor do crivo cruel da existência.

Dessa forma, a educação para Schopenhauer visa o desenvolvimento da erudição e da atitude de pensar por si mesmo, não conseguindo criar gênios, pois estes são devedores de uma característica peculiar de ser um puro sujeito do conhecimento, conseguindo enxergar o que a maioria das pessoas não consegue, isto é, ver do mundo. Compreendendo que a educação para Schopenhauer enfatiza a intuição para que o indivíduo possa adquirir por si mesmo um conhecimento de mundo, se faz necessário saber se existe ou não uma relação entre a sua teoria de ensino e a moral na filosofia schopenhaueriana, sendo esta aprofundada no próximo capítulo.

¹²⁷ W I § 33: 208.

3. MORAL E EDUCAÇÃO

Este capítulo tem como objetivo analisar o conceito de moralidade e se esta pode ou não ser ensinada e alterada por meio da educação. Para Schopenhauer, o caráter está associado à Vontade, sendo hereditário e não passível de alteração. A educação tem sua importância quando se compreende as três divisões que Schopenhauer faz do caráter: o inteligível, o sensível e o adquirido, sendo este último imprescindível para a possibilidade de uma autoeducação moral. Desta feita, se faz necessário entender a crítica de Schopenhauer à moral de Kant, a liberdade da vontade, as ações que são determinados pelos motivos e o caráter, o desenvolvimento da moral fundamentada na compaixão e, por fim, como a impossibilidade de uma educação moral tem uma certa abertura graças a *ética da melhoria*¹²⁸.

3.1 CRÍTICA A MORAL DE KANT

Schopenhauer admite que o fundamento de sua moral não é algo complexo como fizeram os eruditos que sistematizaram a moral, tornando exuberante e agradável aos demais estudiosos, mas ao mesmo tempo não tão simples ao ponto de conseguir satisfazer as massas como faz a religião. No geral, as pessoas tendem a colocar o fundamento da moral na religião, isto é, em um ser divino. De fato, a fundamentação da moral por meio da teologia satisfazia as questões sobre percepções morais para a maioria das pessoas, afinal quem iria contrapor a vontade de um ser divino que pode castigar quem vai contra sua lei estabelecida? Porém, para Schopenhauer, qualquer virtude que se baseia no castigo ou mesmo na promessa de recompensa não são fundamentos da moral por estarem embasados no egoísmo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 11)¹²⁹. Se alguém realiza determinada ação visando o interesse de ir para o paraíso depois da morte, o princípio norteador não é algo altruísta, mas individualista, pois ele age em troca de uma recompensa. Neste caso supracitado, por mais que o fim seja virtuoso, carece de um fundamento intrinsecamente moral.

¹²⁸ Vale salientar que a compreensão de Schopenhauer de moral vai além de regras ou condutas, pois seu fundamento está alicerçado em um sentimento altruísta que é a compaixão. Desta forma, este trabalho não pretende aproximar da antiga disciplina de moral e cívica ofertada durante o período deplorável da ditadura brasileira (que é quase consenso que pouco contribuiu para o desenvolvimento reflexivo dos alunos), mas de aproximar à possibilidade de ampliação do amor incondicional independente de qualquer nacionalidade, cor ou condição social. Por mais que Schopenhauer tenha um pessimismo para com o ser humano, a compaixão é uma “salvação” frente ao egoísmo e a maldade da sociedade. Neste sentido, percebe-se que existe uma contradição entre a vida pessoal e, por vezes, conceitual de Schopenhauer (misógino, avarento e antipático) perante a compaixão que é a entrega total que visa ajudar ao próximo.

¹²⁹ E II.

Para Schopenhauer quase toda ação humana é movida pelo egoísmo em decorrência da própria essência, o que não quer dizer que não exista uma ação realmente moral, mas apenas que “[...] as ações humanas, de acordo com a lei e louváveis, frequentemente não possuem nenhum conteúdo moral e, algumas vezes, apenas uma pequena parte dele, repensando de resto sobre motivos cuja eficácia é atribuída por fim ao egoísmo do agente” (SCHOPENHAUER, 1995)¹³⁰. Isto é, quando alguém trata sobre uma moral com fundamento teológico na verdade não está em seu fundamento, mas na superficialidade.

Schopenhauer considera que ao longo da história da filosofia foram várias as tentativas de aprofundamento sobre a moral associando-a ao bem-estar ou à felicidade, mas sem conseguir explicar a contrariedade da ação virtuosa contra a tendência egoísta dos seres humanos. Várias foram as artimanhas discursivas baseadas apenas em sofismas para defender uma eudemonologia contrária ao próprio sofrimento ou do egoísmo da humanidade. Para os menos eruditos esta prática foi mais fácil, bastou apenas colocar a fé como o fundamento da moral. Neste itinerário, Kant teve o maior mérito ao fazer a ruptura da ética com o eudemonismo, isto é, de considerar a felicidade como fim último da ação virtuosa. Por mais que Kant tenha desconstruído a questão teológica como fundamento da moral e colocado propriamente a ética como seu alicerce, este desenvolvimento filosófico deixou mais dúvidas do que respostas (SCHOPENHAUER, 1995, p. 12)¹³¹. Porém, diante dos problemas da ética kantiana em seus pontos essenciais, ela foi a mais relevante em relação às anteriores por ser mais condizente com a verdade, além de que Schopenhauer reconhece que o conhecimento ou a crítica desta filosofia é o caminho direto para a sua. Diz Schopenhauer:

Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquele que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à Kant. Por causa disso, seria um começo às avessas se se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade (SCHOPENHAUER, 1995, p. 15)¹³².

Schopenhauer louva o trabalho de Kant, mas considera que a filosofia não deve estacionar nas mesmas coisas sem haver uma progressão necessária. Para Schopenhauer o Kant que escreveu *A fundamentação da metafísica dos costumes* estava no auge de seu brilhantismo intelectual, contendo inclusive nesta obra a separação entre o fundamento com a ética,

¹³⁰ E II.

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

semelhante à tese schopenhaueriana. Até então, para os filósofos antigos, a virtude direcionava a ética como se estes dois princípios tivessem uma relação. Ter a virtude da justiça, por exemplo, não necessariamente caracteriza uma ação moral, pois o indivíduo pode estar sendo justo por uma obrigação e não por uma condição que brota de seu interior de forma desinteressada. Porém, Kant, quando tinha mais de setenta anos, deturpou seu próprio pensamento por escrever *Crítica da razão prática* (1788) e reescrever a *Crítica da razão pura* na sua segunda edição. Schopenhauer considera que, para uma mente tão brilhante, regredir tão significativamente só poderia ter um motivo mais evidente: sua idade avançada já estava interferindo em seu raciocínio lógico.

Para Schopenhauer a *Crítica da razão pura* de Kant, publicada em 1781, foi uma das principais ou mesmo a mais importante obra da história da filosofia, porém ele critica veementemente a republicação desta obra em sua segunda edição de 1787. Schopenhauer não é direto e nem elenca quais são as discordâncias entre estas duas edições, mas de fato, para Musse (1997, p. 46), Kant desenvolveu uma diferença principal ao republicar a sua obra magna: enquanto na primeira edição a dedução subjetiva tinha valor relativo e ligadas a intuição, na segunda edição há o abandono do conceito de dedução subjetiva.

De fato, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1797) já tem todas as bases para a *Crítica da razão prática*, constituindo aquela obra como uma pretensão, por parte de Kant, de construir uma nova ética por meio de um princípio gerado pela própria mente humana. Para Kant este princípio partiria de algo essencial: a boa vontade. Somente algo bom absolutamente, e que não pudesse ser revertido para outros fins, seria o princípio supremo da moralidade. Para Kant, não somente a felicidade poderia ter outros fins, mas também a inteligência, a coragem, o domínio de si e a reflexão, por exemplo, poderiam ser desnorteadas por uma pessoa que não tem boa intenção. Desta feita, a moral de Kant, como vai dizer Schopenhauer, não é eudaimonista por desconsiderar a felicidade como o princípio absoluto da moral. Mas afinal, para Kant, qual o conteúdo da boa vontade seria verdadeiramente bom em si mesmo independente dos fins que poderiam ser gerados pelos indivíduos? A resposta está no dever, de tal maneira que “poder-se-ia dizer até que a boa vontade é a vontade de agir por dever” (PASCAL, 2011, p. 119). Para Kant:

Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupor e exigir as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto)

propriamente um filantropo, — não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum [sic] temperamento bondoso? Sem dúvida! — e exactamente aí é que começa o valor do carácter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever (KANT, 2007, p. 28-29).

O bem deve ser feito não em conformidade com o dever, mas por dever. Para Kant é necessário o uso da razão para tornar o dever, de fato, uma prática moral. O comerciante, por exemplo, que atende fielmente a seus clientes age com dever, mas se não tem seu fim bem compreendido não age por dever. Assim, o indivíduo que conserva a vida ou leva uma vida feliz está exercendo um dever, mas não age por dever, ao contrário daquele que perdeu amor pela vida, mas mesmo assim a conserva (PASCAL, 2011, p. 120). Este último compreende que a vida deve ser conservada e mesmo querendo cessá-la, sua ação é contrária a essa inclinação. Realizar o dever tendo a reta intenção mesmo não estando inclinado para realizá-lo, constitui um valor moral para Kant.

Para Schopenhauer, quando Kant defende uma lei moral expressada no dever, se aproxima mais ao decálogo mosaico do que mesmo do pensamento filosófico. Todo dever, lei ou mandamento têm sua origem em uma imposição teológica suprema e não partindo de princípios objetivamente do mundo os quais todos devem obedecer inquestionavelmente. Foi este mesmo princípio de ordem que marcou a moral cristã e refletiu em uma prescrição na moral filosófica. Por muitos séculos, a prescrição se consolidou como se ela fosse algo natural para o desenvolvimento de uma ação genuinamente moral (SCHOPENHAUER, 1995, p. 22)¹³³.

Schopenhauer declara que se deve questionar a fundamentação kantiana do imperativo categórico e sua impressão na razão pela própria incongruência de aceitar que algo possa estar impresso no indivíduo, e que isto gere uma ação genuinamente moral. Para Kant o dever não se pode julgar pelas práticas externas que são vistas, pois é um princípio interno ou uma ordem *a priori* da razão. Por mais que uma ação se mostre empiricamente moral ela internamente só mostrará como tal se o sujeito teve a reta intenção de praticá-la, e é obvio que isto ninguém pode conhecer a não ser o próprio indivíduo.

Kant diz que há um imperativo em que a razão impulsiona a vontade para realizar determinada ação, porém ela não é a única, existe também o conflito entre a razão e a influência da sensibilidade para fazer ou não algo. Desta feita, Kant distinguiu dois tipos de imperativos: o hipotético e o categórico. O imperativo hipotético é aquele em que o dever expõe uma ação

¹³³ *Id.*

como necessária para se chegar a determinado fim; já o imperativo categórico a ação é necessária em si mesma sem depender da consequência da ação. Enquanto no imperativo hipotético os meios estão ligados com os fins últimos da ação, o imperativo categórico é independente tornando este válido para todos, não caracterizando como regras e nem conselhos, mas mandamentos ou lei. Diz Georges Pascal:

Por exemplo: os imperativos da *habilidade*, que nos prescrevem os meios úteis para obter um certo resultado, são hipotéticos. Hipotéticos são também os imperativos da *prudência*, que nos prescrevem os meios mais seguros para alcançar a felicidade. O imperativo da moralidade, ao contrário, nos prescreve uma certa conduta, independentemente de todo outro fim. Ele não nos diz: “Faze isto se queres ter bom êxito ou se queres ser feliz”, mas tão somente: “Faze isto”. A habilidade dita *regras*, a prudência dá *conselhos*, a moralidade impõe *mandamentos* ou leis (PASCAL, 2011, p. 128).

O imperativo categórico se expressa em uma famosa fórmula utilizada por Kant e que deriva todos os imperativos de dever em uma caracterização universal, que é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2007, p. 59). O próprio Schopenhauer cita esta fórmula de Kant para criticá-lo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 46)¹³⁴ e enfatiza que o discurso de um dever desassociado da ameaça de castigo ou promessa é algo impossível. Para Schopenhauer, Kant não percebeu que uma voz que comanda interiormente (como pretende Kant em sua máxima) ou mesmo exteriormente (como afirma explicitamente a religião) necessariamente está agindo por uma ameaça ou promessa implícita e, caso alguém negue esta tese, precisa admitir que uma obediência, a si mesmo, implica em essência algo individualista. Toda ação que provenha apenas do indivíduo e que servirá para ele, considerando que sua essência é egoísta, necessariamente não terá nenhum valor moral. Para Schopenhauer:

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma “*contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral (SCHOPENHAUER, 1995, p. 24)¹³⁵.

¹³⁴ E II.

¹³⁵ *Id.*

Para Schopenhauer o dever absoluto, independente da ideia de castigo ou recompensa, é uma *contradictio in adjecto*, termo latino, que se refere a uma contradição entre partes do argumento. Neste caso o imperativo proposto por Kant tem contraste entre sua natureza com aquilo que ele advém como moral. Ora, se o juiz é o próprio indivíduo que realiza a ação e irá julgar a si próprio, como ele pode satisfatoriamente julgar que sua ação tenha valor moral ou não? Ou melhor, como uma lei criada pelo próprio indivíduo pode ser contrária a sua própria natureza egoísta? Para Schopenhauer, a máxima criada pelo indivíduo não consegue diferenciar da sua própria essência humana, isto é, egoísta, injusta e perversa. Uma ação julgada e exercida pelo próprio indivíduo não pode garantir que ela será uma ação de valor moral. Além desta não garantia moral, o imperativo categórico não consegue ser algo universalmente válido, pois a máxima proposta por Kant estar à mercê da subjetividade e, portanto, não é um princípio único para todos. Para Kant (1986, p. 42) os princípios práticos desenvolvidos pelas máximas têm a pretensão de serem leis universais que não devem ser condicionados por fatores particulares. Schopenhauer nega esta pretensão de Kant poder universalizar o agir a partir de uma máxima decorrente de sua própria disposição, pelo contrário, por ser algo criado pelo indivíduo para o indivíduo é uma lei moral particularizada.

O egoísmo é um reflexo da natural conservação da espécie presente nos animais como nos seres humanos. Sem dúvida, a conservação da espécie é a verdadeira máxima que os indivíduos desenvolvem para evitar a sua aniquilação, mesmo que para isto o outro possa morrer. No estado de natureza, para o indivíduo é preferível que o outro seja devorado ou em disputas territoriais que o outro seja assassinado. O centro não está no outro, mas em si mesmo que deve preservar a vida diante de vários outros egos que tentam o mesmo em uma guerra de todos contra todos. Basicamente quando há uma ação contrária a este estado de natureza, e quando há, deve-se desconfiar, pois, na maioria das vezes, trata-se de uma ação hipócrita (SCHOPENHAUER, 1995, p. 116)¹³⁶.

Quando o indivíduo quer se afirmar em relação aos demais, horrendas podem ser suas ações, pois “é aquele que possui um egoísmo sem limites, que chega até a matar o outro se este vem a se interpor ao seu fim desejado” (PEDREIRA, 2010, p. 87). O outro é importante até o ponto que este o ajude na realização de seus interesses, mesmo que isso leve a ações antimorais. O egoísmo pode ser tão corpulento que para um homem poder engraxar suas botas e para satisfazer esta necessidade, como exemplo, ele pode matar outro simplesmente para retirar sua gordura para realizar este fim. A atrocidade humana pode, sem escrúpulos, extrapolar limites

¹³⁶ E II.

extraordinários para satisfazer seus interesses, e diante de duas condições contrárias o egoísmo necessariamente impera sobre as demais no indivíduo. Diz Schopenhauer:

Em contrapartida, onde as duas potências que lhe são opostas não podem chegar à efetividade, o egoísmo se mostrará logo em toda a sua grandeza, e o fenômeno não será bonito. Já que eu cuidei, para expressar sem prolixidade a força dessa potência antimoral, de sublimar a grandeza do egoísmo, tendo por causa disso procurado hipérbole bem enfática, cheguei por fim ao seguinte: alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele (SCHOPENHAUER, 1995, p. 117)¹³⁷.

Essa condição egoísta do indivíduo é um reflexo de uma realidade macro e metafísica que tem a Vontade como essência. O indivíduo que quer conservar seu bem-estar é um espelho da Vontade egoísta e irracional. A própria relação epistemológica é uma condição particularizada, pois o mundo só existe por causa do sujeito que constrói a sua representação.

Assim, nem a boa vontade nem o dever kantiano, que está inserido no imperativo categórico, não podem ser considerados como fundamento da moral, o que impulsiona ao próprio Schopenhauer a explicitar um real fundamento universal ao mesmo tempo em que proporcione um rompimento à natureza egoísta do indivíduo. Como veremos, Schopenhauer defende a compaixão como o fundamento capaz de, satisfatoriamente, cumprir este critério universalista e de ruptura ao egoísmo.

Para Schopenhauer não há como admitir que o fundamento da moral estivesse alicerçado no medo do castigo, na recompensa ou, na visão de Kant, com o *dever*. Diante de um impulso natural para o egoísmo, torna-se sem garantia a ação guiada simplesmente pelo dever como um valor moral. Para a realização de qualquer ação, o indivíduo como fenômeno não é livre, sendo que sua atitude, de maneira geral, será espelho de uma vontade irracional, como se verá no tópico adiante.

3.2 A LIBERDADE DA VONTADE

Schopenhauer não considera a liberdade como algo, mas uma condição que caracteriza a ausência deste algo. O que impede a ação, isto é, o contrário de liberdade, é algo realmente positivo, sendo facilmente constatado pelo indivíduo quando se é barrado ao tentar fazer uma ação. Desta forma, a liberdade é negativa por não caracterizar algo estritamente real, mas “[...]”

¹³⁷ E II.

apenas a ausência de tudo aquilo que impede e obstrui” (SCHOPENHAUER, 2021, p. 21)¹³⁸ Sabendo que estritamente a liberdade não constitui o que *é*, mas o que *não é*, Schopenhauer elenca três aspectos desta condição: a física, a intelectual e a moral.

A liberdade física é a realização de uma ação sem nenhum impedimento por parte de um objeto ou condição material ou físico como um muro, algemas ou mesmo problemas de saúde como a paralisia. Este tipo de liberdade refere-se essencialmente aos seres humanos e demais animais, sendo que seu impedimento não influencia em suas vontades, mas apenas negam a sua realização. A concepção de liberdade física é um conceito popular na qual, comumente, as pessoas dizem que estão livres, por exemplo, um pássaro que voa na natureza, um animal na floresta e mesmo na ação política nos seres humanos (SCHOPENHAUER, 2021, p. 22)¹³⁹.

A liberdade intelectual é considerada por Schopenhauer um fruto da elaboração aristotélica que poderia ser muito bem enquadrada como liberdade física, mas ele a elenca para poder abranger todo conceito de liberdade. A liberdade intelectual se refere a qualquer pensamento desenvolvido sem nenhum impedimento, autônomo quando é voluntário, e não livre quando é involuntário. Schopenhauer pouco fala neste tipo de liberdade e é fácil entender o seu enquadramento com a liberdade física, haja vista que para ele os pensamentos são elaborados por impulsos cerebrais (SCHOPENHAUER, 2021, p. 23)¹⁴⁰.

Já a liberdade moral é propriamente a questão do livre-arbítrio, isto é, deriva de uma questão mais profunda: se o indivíduo é livre ou não. Para esta questão Schopenhauer elabora o escrito *Sobre a liberdade da Vontade*, que foi submetido e premiado pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências de Trontheim¹⁴¹, e constata que a liberdade está relacionada à metafísica da Vontade, mas não com o indivíduo. Nenhum impedimento físico ou motivos (como ameaças, promessas e perigos) obstrui a verdadeira Vontade que é livre em si, podendo apenas impedir de ser externada.

No constructo filosófico de Schopenhauer o livre-arbítrio é uma condição negativa ao indivíduo (e aqui se entenda a sua não existência para o indivíduo) que está submetido aos

¹³⁸ E I cap. 1.

¹³⁹ E I cap. 1.

¹⁴⁰ *Id.*, *ibid.*.

¹⁴¹ O escrito *Sobre a liberdade da Vontade* é fruto de uma submissão ao concurso proposto pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências de Trontheim que lançou a questão: “Pode a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência?”, Schopenhauer dá uma resposta negativa para esta questão, tornando vencedor no dia 26 de Janeiro de 1839. Esta resposta premiada foi publicada sobre o título de *Os dois problemas fundamentais da ética*, em 1841, junto com outro escrito submetido ao concurso de 1841 na Dinamarca, mas que não foi premiado. Schopenhauer, ao publicar estes dois escritos juntos, fez uma crítica a Academia Dinamarquesa que não reconheceu o seu trabalho, por mais que fosse o único concorrente, em consequência da crítica que ele faz a Fichte, Schelling e Hegel.

ciclos ininterruptos de sofrimentos, enquanto deseja, e de tédio, quando seu desejo é satisfeito. Quanto mais o indivíduo quer, mas ele sofre para conseguir aquilo, quando o obtém não consegue satisfazer a suas expectativas e necessidades existenciais por meio do tédio e, para poder supri-las, cria um novo querer a ser almejado, dando continuidade a um novo sofrimento. O ser humano não consegue ser livre a esta condição metafísica que o aprisiona (SCHOPENHAUER, 2021, p. 154)¹⁴².

Para Schopenhauer, a *liberum arbitrium indifferentiae*, expressão escolástica na qual se refere à ideia de que o livre arbítrio é uma noção obscura e fruto de uma fértil construção mental não condizente à realidade. A *liberum arbitrium indifferentiae* foi aceita por grande parte da população graças à teologia cristã posterior a Santo Agostinho e amplamente difundida pela Igreja. Desta feita, grande parte das pessoas, ao longo dos séculos, aceitou sem questionar que o indivíduo tem em si mesmo a liberdade absoluta de fazer ou não fazer algo. Tanto a concepção filosófica, teológica ou popular de livre arbítrio da indiferença é ilusória se assemelhando com alguém que pensa que é o Sol que gira ao redor da Terra baseado apenas na aparência e não a partir do real (ABREU, 2021, p. 44).

Sabendo que a liberdade é negativa para com o indivíduo, como comprovar a sua não existência? Pois se algo é positivo, isto é, que existe, é mais fácil e prático de comprovar sua existência, o que não vale para algo negativo. Schopenhauer elenca uma única maneira de evidenciar a não existência do livre arbítrio: a partir da premissa lógica *a non posse ad non esse*. A expressão latina *a non posse ad non esse* que tem como tradução *por não poder para não ser* refere-se à condição lógica de que se algo é impossível de existir, logo não pode ser real. Desta feita, em meio à condição metafísica que impossibilita a existência de uma liberdade para os indivíduos, conclui-se que ela não é real. Schopenhauer reconhece que não é uma prova lógica objetiva que chega diretamente ao problema, mas é a única, e eficiente, para evidenciar algo que é ilusório. Por mais que *a non posse ad non esse* não consiga chegar diretamente à inexistência do livre-arbítrio, ela não é um pressuposto baseado na autoridade, como comumente os defensores fazem, mas Schopenhauer considera a mais convincente por ser um argumento lógico e não um recurso falacioso¹⁴³.

¹⁴² E I cap. 5.

¹⁴³ Existem na lógica várias formas de convencimento à alguém sobre determinada tese que se dá por meio de argumentos, sejam eles corretos ou legítimos e outros incorretos ou ilegítimos. Os argumentos incorretos ou ilegítimos são chamados de falácias, isto é, palavra derivada inicialmente do grego *sfalo* que deu origem a palavra latina *fallere* que significa aquilo que engana ou ilude. As falácias são raciocínios que tem a pretensão de provar psicologicamente ou linguisticamente que alguns argumentos estão corretos sem o serem (KELLER; BASTOS, 2000, p. 24).

O livre arbítrio é ilusão, pois a ação humana não depende apenas dos motivos, mas também da Vontade objetivada no caráter. Existe uma causalidade *a priori*, isto é, a Vontade que determina a ação, de tal maneira que considerar uma liberdade na ação humana é quase como admitir um efeito sem uma causa. A Vontade é o que determina ação, mas não é determinada por nada fenomênico em decorrência de sua característica metafísica (SCHOPENHAUER, 2021, p. 149)¹⁴⁴.

Para Schopenhauer por mais que uma pessoa se considere livre ao afirmar que pode querer realizar certa ação e direcionar suas escolhas de acordo com seu desejo, já está implicitamente provando o contrário, pois o querer é uma pressuposição da determinação da ação. O indivíduo que diz só agir inteiramente de acordo com a sua vontade sugere uma consequência e não a ocorrência da liberdade. A liberdade não pode ser defendida a partir da consequência, mas a partir de seus fundamentos, do contrário permanece na superficialidade e não consegue provar o que se está afirmando. De fato, ao longo da história da filosofia se tendeu a continuidade em defender uma liberdade no indivíduo sem perceber que esta está presa ao seu próprio querer.

Segundo Schopenhauer, alguém pode dizer que faz aquilo que quer, porém, para se chegar a uma afirmação mais sólida, deve ele perguntar a si mesmo: pode-se querer aquilo que se quer? Se a resposta for positiva, necessariamente surge uma segunda pergunta: pode-se também querer aquilo que queres querer? Levando em uma sequência ininterrupta e infinita de perguntas caso sempre a resposta seja afirmativa, deduzindo a necessidade de um QUERER independente e superior aos demais. Em outras palavras, existe a Vontade que antecede e impulsiona a ação do indivíduo. Até então, a questão da liberdade estava voltada à pergunta se o indivíduo *era capaz de*, mas ao questionar se a Vontade é livre, há um direcionamento àquilo que para Schopenhauer é mais fundamental, isto é, se o querer é ou não livre. Diz Schopenhauer que:

Assim, manteve-se a questão: é a vontade, ela mesma livre? – Aqui, então, o conceito de liberdade, que até então só tinha sido pensado em relação ao SER CAPAZ DE, foi posto em relação ao QUERER, e então surgiu o problema de se perguntar se o querer mesmo seria LIVRE (SCHOPENHAUER, 2021, p. 25)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ E I cap. 5.

¹⁴⁵ *Id.*, cap. 1.

Então dizer que pode fazer o que quer ao mesmo tempo em que se está falando em uma liberdade é apenas uma ilusão, pois a liberdade está direcionada à Vontade e não ao indivíduo. Há uma evidente associação entre a Vontade e o caráter por sua condição independente do princípio de razão, isto é, tempo, espaço e causalidade. O caráter permanece ininterrupto ao longo das gerações herdado de pai para filho, não importando o local, e das consequências entre a causa e o efeito. Existe no indivíduo um caráter que impulsiona a ação do indivíduo que não é alterado por circunstâncias externas (motivos) por mais que estes possam impedir que ele seja externado. Diz Schopenhauer:

Então aquele inegável enunciado da autoconsciência de que “eu posso fazer aquilo que quero” não contém e não decide absolutamente nada sobre a liberdade da vontade, que consistiria no fato de que, cada volição mesma, num caso único e individual e, portanto, diante de um dado caráter individual, não seria determinada de maneira necessária por meio das circunstâncias externas nas quais essa pessoa aqui se encontra, mas, antes, poderia resultar, nesse momento, de uma maneira e também de outra (SCHOPENHAUER, 2021, p. 47)¹⁴⁶

Schopenhauer não nega a liberdade, mas apenas direciona para uma condição para além dos fenômenos. A Vontade como coisa-em-si, necessariamente, tem que ser livre em si mesma em decorrência de sua própria natureza e por não estar submetida a nenhuma outra determinação. Já nas suas representações esta condição de liberdade não se repete pela própria delimitação da causa e efeito e a impossibilidade de romper com todas as leis mais universais (BOSSERT, 2011, p. 231). Somente a Vontade, por ser a lei mais universal, é livre e independente a qualquer coisa. Diante desta realidade metafísica da Vontade que é associada, como se verá, com o caráter, há uma segunda determinação da ação, por sua vez acidental, isto é, os motivos.

3.3 OS MOTIVOS E O CARÁTER

Para Schopenhauer a ação do indivíduo é determinada pelo caráter e pelo motivo. Por mais que na obra de Schopenhauer não haja uma clara distinção entre motivação e motivo, Debona (cf. 2019, p. 85) esclarece a importância de não confundir estes dois termos. Motivos (*motiv*) se refere às infinitas causas que levam alguém a agir, já a motivação (*Tribfeder*) é quase

¹⁴⁶ E I cap. 2.

sinônimo de caráter ou mesmo de impulso natural, em outras palavras, o primeiro se refere à infinidade de acidente externos ou internos que podem determinar a ação, enquanto que o segundo, ao que é realmente substancial para realização da ação, resumidas em três: egoísmo, maldade e compaixão. Cada uma das motivações tem um motivo a ela relacionado: no egoísmo é o bem-estar próprio, na maldade o mal-estar do outro, e na compaixão o bem-estar alheio.

Os motivos são causas não apenas exteriores, mas também interiores que produzem um efeito, ou seja, uma ação que pode ou não ser moral, “assim, a ação do motivo é conhecida por nós não apenas de fora – e, portanto, mediatamente, como todas as outras causas, mas ao mesmo tempo a partir do interior, de modo totalmente imediato e, por causa disso, inteiramente de acordo com o seu modo de ação” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 321) ¹⁴⁷. O motivo pode produzir uma reação, gerando ou não uma modificação da ação predeterminada pelo caráter. Se uma pessoa tem um caráter de ser corrupta, suas atitudes sempre serão condizentes a tal, a não ser que os motivos não favoreçam ao seu afloramento. Schopenhauer dá o exemplo de uma pessoa que tem o caráter de corrupto e ganancioso que ao ser subordinado por dez ducados nega o dinheiro, não em decorrência de uma alteração de seu caráter, mas por causa dos motivos, que neste caso é a pouca quantidade de dinheiro. Nesta situação, se aumentasse o valor do suborno para cem ducados, sendo para ele uma quantidade razoável, com certeza esta pessoa aceitaria em decorrência do condicionamento entre os motivos com o seu caráter (SCHOPENHAUER, 2021, p. 37) ¹⁴⁸.

Os motivos podem ter um impulso coercitivo objetivamente ou mesmo subjetivo a depender de cada indivíduo, podendo ser superior ao caráter que determina o querer. Por mais que os motivos direcionem a ação ele não é uma barreira intransponível ou imodificável, podendo ser contornado caso exista um contra motivo mais forte. Desta feita os motivos não são capazes de cessar o querer, mas de impedir de realizar este querer.

O caráter reflete o primado da Vontade sobre o intelecto, enquanto que a primeira é um ímpeto senhoril e essencial que determina a vida de cada pessoa, já a segunda é serviçal que auxilia na sua manifestação seja de maneira consciente ou inconsciente. A Vontade age sobre o intelecto tal qual a metáfora de um cego que carrega no outro um coxo que enxerga, por mais que este segundo veja tudo só poderá chegar a seu destino de forma dependente e de maneira imprecisa (DEBONA, 2019, p. 61). O caráter é uma amostra de uma realidade mais fundamental e mais obscura para o conhecimento.

¹⁴⁷ G § 43.

¹⁴⁸ E I cap. 2.

O homem, além de ter uma existência, possui uma essência que o define quem realmente ele é. Por isso que Schopenhauer utiliza-se da expressão escolástica *operari sequitur esse*, ou seja, “a ação segue-se do ser” para se referir à relação entre a essência para com a existência, na qual a ação necessariamente seguirá a condução de seu ser. Tanto a essência precisa da existência como a existência da essência, mas cada uma com suas determinações e propriedades, de tal maneira que “[...] todo existente tem que possuir uma natureza peculiar e essencial, em virtude da qual é o que é, exteriorizada pelas causas e nunca criada ou alterada por elas” (SANTOS, 2010, p. 10). Neste caso, a essência da ação é o caráter.

Para Schopenhauer o caráter é herdado pelo pai enquanto que a inteligência é da mãe. Esta tese de Schopenhauer provavelmente deriva de sua própria experiência familiar na qual admirava o caráter de seu pai Heinrich Floris e admitia a inteligência de sua mãe Johanna, por mais que não a admirasse. Quando seu pai morre, possivelmente por suicídio, sua mãe vai se dedicar mais ao estudo e a atividade literária, desagradando ao filho Schopenhauer que se intriga de sua mãe até o final de sua vida. Schopenhauer dá uma explicação metafísica para a hereditariedade do caráter que, segundo ele, se confirma pela experiência de vida e com os muitos exemplos ao longo da história. Para o filósofo de Dantzig há uma hierarquia dos sexos, sendo os homens como sexo primário ou princípio procriador e a mulher como sexo secundário ou princípio meramente receptivo. Ora, se a Vontade é a essência, a característica primaz do ser humano é associada ao caráter tornando o intelecto como secundário, logo na procriação a função do homem é a de transmitir aos seus descendentes o caráter e o da mulher o intelecto (SCHOPENHAUER, 2015 b, p. 618)¹⁴⁹. Desta forma, a expressão “filho de peixinho, peixinho é” faz todo sentido na filosofia schopenhaueriana, pois “em seus traços fundamentais, ele [caráter] é até mesmo hereditário, mas apenas em relação ao pai; a inteligência, por outro lado, o é em relação à mãe” (SCHOPENHAUER, 2021, p. 88)¹⁵⁰.

Schopenhauer convida a seus leitores a fazerem uma reflexão pessoal sobre quais são suas verdadeiras inclinações, paixões, fraquezas, vícios, méritos e virtudes e depois, automaticamente, pensassem em seu próprio pai, e segundo ele, o que o indivíduo elencar de si se remeterá também para com seu progenitor. Esta mesma lógica não é válida para com sua mãe, pois logo se perceberá no âmbito de seu caráter muitas diferenças. Mas como explicar alguns casos em que o caráter dos filhos não se assemelha ao de seus pais? Para Schopenhauer o caráter do pai é repassado para seu filho com algumas modificações em decorrência do

¹⁴⁹ W II cap. 43: 590.

¹⁵⁰ E I cap. 3.

intelecto que recebeu da mãe, ou melhor, o intelecto adquirido tem a capacidade de ponderar ou regular a exteriorização deste caráter. Diz Schopenhauer:

Se, por exemplo, devido a sua herança materna, uma pessoa é dotada de preponderante faculdade de razão, logo, de capacidade de reflexão, de ponderação; então as suas paixões, herdadas do pai, serão em parte contidas, em parte ocultadas, de modo que só vão chegar à exteriorização numa forma regular e metódica ou secreta, do que resulta uma aparência bem diferente daquela do pai, dotado talvez de uma cabeça bastante limitada: da mesma forma, o caso inverso pode produzir-se. – As inclinações e paixões da mãe, ao contrário, não se reencontram nas crianças jamais, e muitas vezes o que aqui se observa é o oposto delas (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 619)¹⁵¹.

Schopenhauer elenca, ao longo da história, vários exemplos de personalidades que corroboram em sua proposição na transmissão do caráter e do intelecto, como o de Alexandre Magno que tinha o desejo e o poder de conquista tal qual o de seu pai Felipe, ou então Elisabeth I que tinha um destacado intelecto como o de sua mãe, Ana Bolena, que refreou consideravelmente o forte caráter sanguíneo de seu pai Henrique VIII, além de muitos outros (SCHOPENHAUER, 2015 b, p. 620-621)¹⁵².

Para Schopenhauer o caráter no ser humano é individual, empírico, invariável e inato. É individual porque cada pessoa tem um caráter diferente, significando que não basta conhecer os motivos para prever o ato a ser realizado, pois cada um tem suas especificidades. Além de o caráter ter suas especificidades, ele é externado de formas diferentes, a depender dos motivos, se assemelhando à luz do Sol que ao colorir a cera fica com a cor branca, enquanto que no cloreto de prata fica com a cor preta, por mais que seja a mesma luz, como os materiais são diferentes, as consequências também o são (SCHOPENHAUER, 2021, p. 82)¹⁵³. O caráter é empírico, isto é, só é conhecido a partir da experiência ao ser externada por meio da ação, podendo ou não surpreender aos outros ou até mesmo a si. Isto explica porque muitos, ao se depararem com determinados motivos, realizam obras que nem eles mesmos acham que seriam capazes de fazer. O caráter é constante por permanecer o mesmo durante toda a vida. Mesmo com as alterações biológicas, com o envelhecimento o caráter continua invariável, de tal maneira que, se alguém agiu com certa atitude em determinado motivo e se os mesmos repetirem a ação repetirá. Por isso que, para Schopenhauer, é correto quando alguém diz a expressão “eu me enganei a seu respeito” em vez de dizer “seu caráter se alterou” por ser uma

¹⁵¹ W II cap. 43: 592.

¹⁵² *Id.*, cap. 43: 593-594.

¹⁵³ E I cap. 3.

correspondência mais real para com a realidade metafísica. Por exemplo, para Schopenhauer, um ladrão sempre será ladrão, e por isso ele considera o sistema carcerário Norte Americano correto, pois nele não se pretende mudar o caráter, mas sim colocar a “cabeça no lugar” dos presos pela exposição dos diversos riscos da desonestidade. E, por fim, o caráter é inato por ser hereditário, sendo que o indivíduo não consegue alterá-lo, por mais que tenha boa intenção para fazê-lo. O caráter é uma condição inata na qual o indivíduo estará preso desde seu nascimento. O caráter já se revela nas pequenas atitudes de uma criança para com o adulto que ela será no futuro (SCHOPENHAUER, 2021, p. 81-82)¹⁵⁴.

Além destes quatro aspectos do caráter elencado por Schopenhauer, ele pode se dividir em três tipos: o caráter inteligível, empírico e adquirido. Vale salientar, que para Schopenhauer os quatro tipos de aspectos já contemplam os três tipos de caráter, sendo que no seu escrito *Sobre a liberdade da Vontade* ele o explica por meio daqueles, diferentemente de *O mundo como Vontade e como representação* e *Sobre o fundamento da Moral*, na qual se percebe a sua preocupação em aprofundar nos tipos.

O caráter inteligível é a objetivação do ato originário da Vontade e que define quem realmente o indivíduo é. O caráter inteligível está relacionado à condição *numênica* e caracterizada pela índole mais íntima do indivíduo, já o caráter sensível é manifestação do caráter inteligível por meio da ação, isto é, um fenômeno desta. Assim, o caráter empírico é a revelação no tempo e no espaço do caráter inteligível que está além do princípio de individuação. Até o momento da exteriorização (caráter sensível), o caráter inteligível permanece um mistério, sendo que somente no agir que o indivíduo revela quem ele realmente é. Durante toda a vida o caráter inteligível permanece único e imutável se expressando em meio a todos os atos diante de alguns específicos motivos. Para Schopenhauer:

O indivíduo, no seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediata pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas *fenômeno*. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda sucessão e a multiplicidade dos atos, é *una* e imutável. Sua natureza *em-si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carinho em mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. E que, por isso, em todas as suas exteriorizações que são provocadas por motivos, tem de mostrar a constância de uma lei da natureza; assim, todos os seus atos devem seguir-se de modo rigorosamente necessário (SCHOPENHAUER, 1995, p. 89-90)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ E I cap. 3.

¹⁵⁵ E II.

O caráter inteligível e sensível são os mesmos, sendo que este é um desdobramento daquele no tempo e no espaço. Ora, se o caráter inteligível não é determinado pelo tempo e espaço, logo, ele é livre. Desta forma, não se pode acusar uma ação má culpando outras coisas, mas é consequência estritamente do caráter do indivíduo, por mais que os motivos possam impedir ou permitir que ele seja externado.

Não existe um parâmetro para poder determinar, como nas ciências exatas, a conduta do outro ou a de si mesmo, pois o caráter inteligível extrapola o entendimento. Somente com a própria ação é que se pode haver um julgamento moral daquilo que se apresenta empiricamente, mas de uma maneira fragmentária e ao longo da vida, construindo um conhecimento de si mesmo (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 390)¹⁵⁶. E é isto que fundamenta o terceiro tipo de caráter: o adquirido.

O caráter adquirido, por mais que este nome sugestione, não é obtido o que seria uma contradição à própria filosofia de Schopenhauer, mas um autoconhecimento de si mesmo. Assim, o caráter adquirido é a consciência que se vai adquirindo sobre seu caráter inteligível por meio do caráter empírico. O caráter adquirido é uma consequência de uma experiência que se adquire, ao longo da vida e do próprio contato com o mundo, que desenvolve um conhecimento de si, para só então, evitar ou perpetuar uma ação. Diz Schopenhauer:

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e consequente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento (SCHOPENHAUER, 2005 c, p. 391)¹⁵⁷.

Um assassino sempre será um assassino, pois seu caráter o determina, mas sabendo disso, e evitando os diversos motivos que possam provocar esta ação errônea, ele pode perfeitamente não cometer mais nenhum assassinato.

¹⁵⁶ W I § 55: 557.

¹⁵⁷ *Id.*, *ibid.*

O caráter do homem é sempre o mesmo, mas nem sempre ele se compreende. Cada ser humano tem sua particularidade e é necessário que ele compreenda isto, pois do contrário ele vai invejar ou tentar imitar o outro para realizar determinada ação, só que este desejo provavelmente não terá êxito. Simplesmente imitar uma ação de outra pessoa não garante que as consequências se repetirão, pois a ação é condicionada pelo caráter. Cada um deve conhecer suas especificidades e limitações, assim como um peixe que vive na água, o pássaro no céu e a toupeira debaixo da terra que fora de suas especificidades simplesmente podem se subsistirem (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 393)¹⁵⁸.

O caráter adquirido é uma mediação entre o caráter inteligível e o caráter empírico, sendo uma espécie de “libertação” de si mesmo por si mesmo, ou seja, o indivíduo reconhece sua fragilidade para poder evitá-la, da mesma forma as qualidades para poder fazê-las. Neste interim, o caráter empírico tem um papel importante, pois como é a extenuação do inteligível, o indivíduo deve conhecer todos os anteriores para poder conhecer a si mesmo e como uma arte, com um método, com firmeza e com convicção impedir que nas próximas vezes o que é mal possa ser externado, o que é uma atitude bastante difícil, mas não impossível. Este autoconhecimento deve desfazer toda e qualquer ilusão que se tenha de si mesmo, pois é algo comum achar que se conhece o que só perpetuará as ações que são indesejadas. Diz Schopenhauer:

É só o conhecimento preciso de seu próprio caráter empírico que confere ao ser humano aquilo que se chama de CARÁTER ADQUIRIDO: aquele que conhece precisamente suas próprias qualidades o possui, tanto as boas como as más, e, por meio delas, sabe seguramente o que pode confiar a si e o que esperar de si, e também o que não pode. Ele agora desempenha seu próprio papel – o qual, em virtude de seu caráter empírico, ele previamente havia apenas naturalizado – competente e metodicamente, com firmeza e propriedade, sem jamais, como se diz, sair do personagem; o que sempre prova que o indivíduo, num caso específico, se encontrava em erro a respeito de si mesmo (SCHOPENHAUER, 2019, p. 84)¹⁵⁹.

Assim, o caráter adquirido funciona como na confecção de joias: o ouro em seu estado natural não passa de ser um minério como os demais e sem brilho, mas quando trabalhado e lapidado reluz grandemente. A joia final, por mais que seja mais bonita e reluzente, não deixou de ser o mesmo ouro do minério descoberto, sua essência permanece a mesma, mas com um grande diferencial estético (DEBONA, 2010, p. 69). Na filosofia de Schopenhauer, o caráter

¹⁵⁸ W I § 55: 359.

¹⁵⁹ E I cap. 3, p. 84, grifo do autor

inteligível permanece o mesmo, mas por meio do autoconhecimento ele pode muitas vezes ser impedido empiricamente fazendo com que ele pareça outro caráter com maiores virtudes do que realmente é.

Quanto maior for a experiência do indivíduo, consigo mesmo e com o mundo, maior será seu autoconhecimento, o que não altera o caráter que o determina, mas proporciona condições para evitar as consequências de si para si. Desta maneira, existem alguns fatores que auxiliam no desenvolvimento do caráter adquirido: os anos de vividos, o contato com os outros caracteres e o convívio social (DEBONA, 2019, p. 189). Geralmente, um jovem não tem um conhecimento mais acurado de si e do mundo, que só vai adquirindo gradualmente com o passar dos anos, o contato com o outro caráter de uma maneira mais individualizada promove o conhecimento das delimitações morais do outro e o reconhecimento da possibilidade de espelhamento, podendo gerar uma tentativa de impedimento ou mudança para aquilo que considere inadequado e que possa se repetir em si mesmo, já o conhecimento do caráter em um âmbito da espécie e mais generalizado a partir do convívio social onde o reflexo coletivo favorece uma consciência da possibilidade de desligamento de uma condição micro para com a Vontade.

Para Debona (2020, p. 20), há a necessidade de uma caracterologia, isto é, um estudo do caráter no âmbito da filosofia schopenhaueriana, mesmo reconhecendo que este termo nunca foi utilizado pelo próprio Schopenhauer, mas que não causaria nenhum problema, pelo contrário, auxiliaria no aprofundamento mais delimitado desta temática. Desta forma, a caracterologia se divide, segundo este intérprete, em uma “grande ética”, como a ética da compaixão já bastante conhecida pelos estudiosos de Schopenhauer, e de uma “pequena ética”, fundamentada pelo conceito de caráter adquirido, o que proporcionaria a possibilidade de uma ética da melhoria frente a um caráter que é inalterável.

Debona (2020, p. 170) coloca o caráter adquirido como sinônimo de sabedoria de vida, o que aproxima a caracterologia com a eudemonologia schopenhaueriana. Para Schopenhauer a felicidade é negativa se tratando especificamente em uma condição de menos infelicidade. A felicidade em si não existe, pois são períodos de menos intensidade de sofrimento se assemelhando a uma fogueira que tem pontos mais frios em relação a outros mais incandescentes, mas que de qualquer forma queima os pés daquele que tenta passar descalço (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 482)¹⁶⁰. Esta condição de uma vida menos infeliz é evidenciada

¹⁶⁰ W I § 68: 448.

principalmente nos *Aforismos para sabedoria de vida* (1851) e nos manuscritos da década de 1820 publicados, postumamente, sobre o título *A arte de ser feliz*¹⁶¹.

O conceito de caráter inteligível e sensível já está presente desde a publicação em sua primeira edição da tese de doutorado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, em 1813, porém sem uma independência mais explícita da filosofia de Kant e sem desenvolver ou mesmo citar seu conceito de caráter adquirido. O próprio Schopenhauer reconhece que sua tese é uma obra indispensável e propedêutica para sua metafísica da Vontade, desenvolvida de forma estruturada com a publicação de *O mundo como Vontade e como representação* (1819). Até então, Schopenhauer considera o caráter inteligível com uma visão bem kantiana como algo além de ser imutável também como incognoscível. Inclusive, Schopenhauer sugere a mudança do termo inteligível para *inteligível* para que ficasse mais fiel a ideia de Kant de que há uma impossibilidade de conhecimento do caráter. Confirma Debona:

Um dos registros peculiares deste período é o de que Schopenhauer insiste no fato de que o caráter inteligível, além de imutável – pois tomado como um estado permanente (*permanent Zustand*) –, jamais pode ser conhecido. O filósofo chega a sugerir que Kant, para designá-lo, pudesse ter usado o termo *inteligível* (DEBONA, 2020, p. 52).

Em outras palavras, seguindo este raciocínio praticamente kantiano, Schopenhauer não conseguiria admitir, até então, um caráter adquirido, pois necessariamente este conceito está entrelaçado ao autoconhecimento. Ora, se o caráter não pode ser conhecido, como o indivíduo poderia aprender de si mesmo suas limitações morais? A possibilidade de um caráter adquirido só foi possível apenas com o amadurecimento de sua filosofia e um maior afastamento com o conceito de caráter de Kant. Isto é evidenciado quando Schopenhauer estava no apogeu de seu desenvolvimento intelectual com a republicação de sua tese de doutorado em 1847, na segunda edição, onde acrescentou e retirou algumas partes e trechos¹⁶². Para alguns de seus estudiosos,

¹⁶¹ A proposta deste manuscrito é como diminuir o sofrimento ao indivíduo, haja vista que a felicidade verdadeira é impossível. Neste intento, ao longo do livro Schopenhauer elabora máximas que são divididas em duas formas: as que implicam no comportamento em relação de nós mesmos e as com o comportamento em relação aos outros (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 4) - AF.

¹⁶² A mencionada alteração de nomenclatura se refere ao § 46 da tese de doutorado de Schopenhauer que tinha como título *Motivo, decisão, caráter empírico e caráter inteligível* que foi retirado em sua segunda edição e acrescentado apenas um trecho que direciona o leitor para seu outro escrito *Sobre a liberdade da Vontade* ao dizer que “Sobre a espécie e a necessidade do efeito dos motivos, o fato de este ser condicionado pelo caráter empírico, individual, como também pela capacidade cognitiva dos indivíduos etc., remeto a meu escrito premiado sobre a liberdade da vontade, no qual tudo isso é exaustivamente tratado” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 321)- G § 43. Sendo que para Debona (2020, p. p. 63) “esse direcionamento exemplifica o método com o qual o filósofo, em 1847, reelabora seu escrito sobre o princípio de razão sob a luz de tudo o que havia produzido até então, ou seja, de praticamente todo seu sistema”. É uma nova caracterização do caráter que Schopenhauer faz em relação a filosofia de Kant, continuando sua consideração como inato, mas agora como passível de conhecimento.

como Debona (2020, p. 52-53) ou Brandão (2008, p. 15-17), existe uma alteração significativa do pensamento de Schopenhauer, por mais que o próprio não reconheça essa alteração, pelo contrário, afirmando uma continuidade que foi também reafirmada por outros de seus interpretes. Diz Silva e Giacoia Jr:

Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente constitui, portanto, uma condição de inteligibilidade de todo o sistema filosófico de Arthur Schopenhauer, que como característica fundamental ser um sistema constituído por um pensamento único, relativamente ao qual todos os aportes posteriormente editados têm natureza complementar e são considerados pelo autor como apensos, adendos, parergo (apêndices) e paralipômenos (suplementos) (SILVA; GIACOIA JR, 2019, p. 10).

Todos os acréscimos posteriores teriam um cunho de complementariedade, mas nunca de alteração em sua filosofia. Schopenhauer comparava sua filosofia a um organismo, algo interdependente de cada parte individual para constituir o todo. Nesta perspectiva, há uma unicidade e uma estruturação quase arquetônica na qual uma parte de sua filosofia sustenta todas as outras sem ser sustentada por nenhuma, analogia esta que impossibilitaria, segundo o próprio Schopenhauer, uma contradição em sua filosofia. Diz Schopenhauer:

[...] UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é primeira ou última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 19)¹⁶³.

Dessa forma, considerando aqui uma continuidade no pensamento de Schopenhauer, pode-se muito bem compreender que o caráter inteligível só é conhecido quando há externalização no caráter empírico, sem comprometer, portanto, a possibilidade de um caráter adquirido, mesmo não citando este termo na primeira publicação de sua tese de doutorado. O caráter é incognoscível até o momento em que se torna empírico possibilitando, assim, seu conhecimento.

Diante das três motivações que são substanciais para qualquer ação, quais sejam, o egoísmo, a maldade e a compaixão, apenas esta última é considerada por Schopenhauer como fundamento da moral, como se verá no próximo tópico.

¹⁶³ W I.

3.4 FUNDAMENTO DA MORAL: COMPAIXÃO

Quando Kant defende um meio de agir, sua moral torna-se prescritiva e diferencia da de Schopenhauer que é descritiva. Para Schopenhauer a moral só pode ser compreendida e não prescritiva por uma regra na qual todas às vezes em que ela é seguida constituirá uma ação moral, de tal maneira que, “para ele, não existe a necessidade objetiva de normas morais com valor absoluto e imperativo; elas são simples expressões de um fato, o fato de que a vontade é uma e a mesma em todos os seres, e ao mesmo tempo é aquilo que absolutamente não deve ser” (SIMMEL, 2011, p. 141). O verdadeiro fundamento da moral não estabelece regras e nem garante que aquele que imite suas atitudes consiga ter um valor moral. Toda ação realmente moral tem como fundamento a compaixão, ou seja, a atitude de se colocar no lugar do outro de uma forma desinteressada e filantrópica, aproximando-se a um sentimento e não para com uma regra ou dever. A compaixão é a participação imediata sem nenhuma intenção ao sofrimento do outro como se fosse para consigo mesmo, constituindo uma justiça livre e uma genuína caridade. Diz Schopenhauer:

É o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, da *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129)¹⁶⁴.

A palavra alemã *Mitleid* para designar a compaixão deriva do verbo *Leiden*, sofrer, com a preposição *mit*, com, sendo mais preferível neste contexto de motivação moral traduzir por *no*, ou seja, *sofre no* outro como mais profundo com a filosofia moral schopenhaueriana do que *sofrer com* o outro (DEBONA, 2019, p. 96). Além da expressão da sua própria língua alemã, Schopenhauer utiliza a palavra grega ágape e a latina *caritas* para retornar o conceito cristão de amor incondicional e desinteressado de negação de si para afirmação do outro, “[...] O amor puro (*αγαπη*, *caritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande quanto pequeno” (SCHOPENHAUER, 2005 c, p. 477)¹⁶⁵. A compaixão é o amor puro que ao aliviar o sofrimento do outro, automaticamente, está amenizando o seu próprio, coisa impensável para qualquer

¹⁶⁴ E II.

¹⁶⁵ W I § 67.

outra motivação humana. Vale salientar, que Schopenhauer reconhece a compaixão em sua filosofia a mesma mencionada e defendida pelo cristianismo, mas que muitas vezes, ao longo da história, não praticada, sobressaindo em nome da religião muitas guerras e disputas, o que mostra que “[...] o efeito de todas as religiões sobre a moralidade é bem mínimo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 162)¹⁶⁶.

A compaixão é evidenciada em pessoas onde o sentimento de altruísmo é mais elevado, como em Jesus, São Francisco e nos santos não se delimitando nas figuras cristãs, mas presentes em outras religiões como, por exemplo, Buda. Por mais que a compaixão seja uma condição quase misteriosa ela não é uma atitude rara de acontecer e não é restrita aos membros de uma religião, pelo contrário, no cotidiano podem-se observar vários exemplos de práticas compassivas para com o sofrimento do outro.

A compaixão é uma ruptura da essência mais primitiva e competitiva dos animais, alterando de alguma forma a condução natural da Vontade. Ora, para qualquer animal o saciamento de sua vontade é um dos instintos mais forte, sendo seu bem-estar ou o mal-estar do outro como os motivos preferíveis para o indivíduo. Então como é possível que estes dois motivos sejam superados? Isto só é possível a partir do momento em que o outro se torna o fim último de sua própria vontade, criando uma identificação entre os indivíduos e cessando qualquer diferença que possa aflorar o egoísmo, “assim, a compaixão, como participação no sofrimento do outro, é a base de toda a justiça e do amor ao próximo, pois ela faz com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta” (CACCIOLA, 1994, p. 157).

A compaixão diminui o princípio de individuação (tempo e espaço) que condiciona a realidade fenomênica e revelando a sua essência por meio do outro. O Véu Maia ou o princípio de individuação é rasgado, revelando que o outro não é diferente de si, mas iguais de um ponto de vista metafísico, isto é, a Vontade. As diferenças percebidas entre as pessoas estão em um âmbito aparente, pois sua essência é a mesma. É por meio da delimitação do tempo e espaço que geram indivíduos distintos que não conseguem reconhecer a igualdade em uma perspectiva mais íntima. Desta forma, é por causa da Vontade que todos sofrem de maneira e graus diferentes, pois quando alguém tenta diminuir o sofrimento do outro as condições que delimitam e caracterizam cada indivíduo são desfeitas, desenvolvendo um reconhecimento unitário entre as pessoas ou para com os animais. Quando esta unidade é desenvolvida por meio de um alto grau de altruísmo a pessoa é capaz de se sacrificar ou colocar para si mesmo todo o sofrimento do mundo. Diz Schopenhauer:

¹⁶⁶ E II.

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intencionalidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (SCHOPENHAUER, 2005c, p. 481)¹⁶⁷.

A expressão hindu, Véu Maia, é uma referência à ilusão por se assemelhar a um manto que encobre os objetos e que não podem ser contemplados em toda sua integridade. O *principium individuationis* é este véu que impossibilita a todos verem o que é realmente o mundo e sendo rasgado por meio da compaixão. Esta não é a única expressão da Índia utilizada por Schopenhauer, *tat-tvam-asi* é outra para se referir a moral. *Tat-tvam-asi*¹⁶⁸ é uma expressão retirada no livro dos *Vedas e Upanixade* e é traduzida por “isto é tu” ou “este ser vivo és tu” e que consegue resumir, em poucas palavras, a moral schopenhaueriana (ROGER, 2003, p. 63), pois reflete o reconhecimento do indivíduo de que todos a seu redor são iguais perante a mesma essência. É por meio da compaixão que o indivíduo vê que “isto é tu” *em-si* em meio a multiplicidade dos fenômenos. Diz Schopenhauer:

Este conhecimento, para 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 a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. 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 mesma essência (SCHOPENHAUER, 1995, p. 208)¹⁶⁹.

Schopenhauer considera sua moral em conformidade não apenas ao autêntico cristianismo, mas também com ao *Upanixades*, budismo e as principais religiões do mundo por

¹⁶⁷ W I § 68: 447.

¹⁶⁸ Schopenhauer leu em latim *Upanixades* logo depois da publicação de sua tese de doutorado em 1813. A tradução feita por Anquetil-Duperron do *Upanixade* em dois volumes era uma obra inovadora para a Europa daquela época que quase não conhecia sobre a filosofia oriental. Esta tradução foi recomendada por F. Maier uns dos participantes do círculo do famoso escritor alemão Goethe que por vezes Schopenhauer participava. Estas leituras vão ser muito importantes para a consolidação de sua metafísica e na qual Schopenhauer sempre vai ser grato, juntamente com a filosofia de Platão e de Kant (ROGER, 2013, p. 70).

¹⁶⁹ E II.

estarem todas fundamentadas naquilo que é mais essencial, a prática realmente virtuosa (SCHOPENHAUER, 2013b, p. 114)¹⁷⁰. Em um patamar ético o eu e o não-eu são o mesmo por reconhecer a igualdade essencial e, por fim, distribuindo para o outro doçura, caridade e clemência. A diminuição do sofrimento não se dá apenas no outro, mas também a si mesmo, pois com a compaixão há a negação da individualidade uma ruptura momentânea da soberania da Vontade e, conseqüentemente, do sofrimento. Esta condição de ruptura com o sofrimento proporcionada pela compaixão é algo inusitado e extrapola as leis metafísicas universais da Vontade. Porém, este sentimento de tanta grandiosidade não dura por toda a eternidade e logo a ilusão das representações retornam e a Vontade impera novamente sobre o indivíduo gerando o sofrimento, pois “as promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele” (SCHOPENHAUER, 2005 c, p. 482)¹⁷¹.

Ao contrário do fundamento de Kant que se alicerça no dever, a compaixão se caracteriza pela sua condição mais altruísta que não visa absolutamente nada. Uma ação decorrente da compaixão se faz simplesmente por amor e sem nada em troca. Quem ajuda ao outro por interesse ou imposição não está fazendo uma atitude moralmente válida. Sobre isso, Schopenhauer utiliza um exemplo de dois casais de namorados, tendo como protagonista: Caio e Tito. Todos os dois têm muito ciúmes de suas namoradas e por isso pretendem matar aqueles que possivelmente podem ser seus rivais amorosos, mas ambos decidem não realizar o assassinato, cada um por razões diferentes. O primeiro, Caio, pode explicar que não cometeu o homicídio por uma questão religiosa de medo dos castigos de Deus ou medo de ser preso ou até medo de ser mal visto pela sociedade ou pela própria família. Já Tito diz que não cometeu o assassinato porque foi tomado pela compaixão e se efetivou pela misericórdia (SCHOPENHAUER, 1995, p. 158-159)¹⁷². Mesmo os dois não terem realizado uma ação ruim, somente Tito teve uma atitude realmente moral, pois não foi movido por nenhuma espécie de imposição ou interesse, mas apenas por amor. Vale também salientar que a compaixão não está delimitada apenas nos seres humanos, mas também relacionada e presente entre os demais animais.

Ao longo da história da filosofia muito se tendeu a enaltecer as diferenças entres os seres humanos e os animais, de fato, Schopenhauer reconhece que a maior diferença entre os dois é

¹⁷⁰ N.

¹⁷¹ W I § 68: 448.

¹⁷² E II.

que a razão está presente apenas naquele, porém algo que os iguala é mais essencial do que isto, ou seja, ambos são movidos pelo querer. E mesmo a razão, que tanto os pensadores enalteceram, é movida por um ímpeto irracional o que não justifica os homens se considerarem superiores em relação à natureza. Assim, os animais não podem ser tratados como coisas ou maltratados pelos homens. Os animais têm vontade e por isso também sofrem de forma análoga aos homens. A crueldade presente ao longo da história europeia não se delimitou, para Schopenhauer, apenas entre os humanos, mas dos humanos para com os animais. Os homens, até então, não tinham limites em suas ações cruéis para com os animais e, por isso, Schopenhauer propõe associações protetoras dos animais com o poder coercitivo para penalizar os maus tratos (SCHOPENHAUER, 1995, p. 172)¹⁷³. Schopenhauer, que tinha um enorme carinho por seus poodles, abominava os maus tratos para qualquer tipo de animal, bem como foi um defensor dos seus direitos. E, para Schopenhauer, a maior causa de mal cuidados para com os animais se dá porque eles não estavam inseridos nos sistemas morais da Europa o que acarretava em uma negligência a não criação de leis para impedir estas atrocidades. Conforme Schopenhauer:

A motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como a genuína pelo fato de que ela torna sob a sua proteção também os *animais*, que são irresponsavelmente mal cuidados nos outros sistemas morais europeus. A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma barbárie revoltantes do ocidente (SCHOPENHAUER, 1995, p. 167)¹⁷⁴.

São várias as expressões dos animais que externam diversos sentimentos e a compaixão para com outros de sua espécie ou mesmo para com os seres humanos. Schopenhauer conta dois exemplos interessantes que demonstra a assimilação animal- humano e humano-animal do sofrimento alheio: o primeiro, é de um caçador na Índia que, antes de matar definitivamente um macaco baleado, percebe seu olhar comovedor para ele, o que provocou o seu arrependimento e a afirmação de nunca mais realizar tal ato; já o segundo, também é de outro caçador que matou um elefante fêmea e ao voltar no dia seguinte ver o filhote dela ao lado do corpo. O filhote ao ver o caçador vai à sua direção e o enlaça com sua tromba como que demonstrasse uma grande dor ou como pedisse que ele desfizesse a ação, provocando nele um sentimento de ter realizado realmente um assassinato (SCHOPENHAUER, 1995, p. 171)¹⁷⁵. Vale ressaltar que, para

¹⁷³ E II.

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ *Id.*

Schopenhauer, o homem parece ser até mais selvagem do que os outros animais, pois ao contrário destes que provocam a dor apenas para se alimentarem ou na ira da luta, os seres humanos são os únicos que provocam dor no outro com apenas esta finalidade (SCHOPENHAUER, 2012 p. 55)¹⁷⁶.

Dessa forma, para além das diversas semelhanças anatômicas existentes entre os homens e os animais é a metafísica da Vontade que favorece que ambos possam sentir compaixão, o que torna “[...] a ética da compaixão de Schopenhauer, que inclui os animais, é sem dúvida ímpar e inovadora na história dos grandes sistemas metafísicos do Ocidente” (BARBOZA, 2008, p. 263). A compaixão está tão associada também para com os animais que, para Schopenhauer, é fácil reconhecer se uma pessoa tem ou não bom caráter só em observar seu tratamento para com os animais ou para com os mais indefesos. Isto se dá porque geralmente os homens externam seu caráter em uma condição de maior empoderamento. Os seres humanos são também animais e o pensamento de que eles possam imperar aos irracionais sem nenhum bom trato advém de uma já quase consolidada mentalidade judaico-cristã que considera o homem como o ápice da criação.

Toda ação moral tem como fundamento a compaixão por participar do sofrimento do outro como se fosse o seu próprio. O colocar-se no lugar do outro impulsiona a realização de uma ação genuinamente altruísta. Porém, a compaixão não pode ser ensinada, mas apenas sentida, do contrário, voltaria à moral do *dever*, aproximando a um preceito do que seria uma ação verdadeiramente moral.

De acordo com o que até aqui foi trabalhado e assumindo uma interpretação de uma moral schopenhaueriana praticamente inalterável, ou seja, considerando a impossibilidade de alteração do caráter do indivíduo e a moral fundamentada em um sentimento, o conceito de caráter *adquirido* abre a possibilidade de não uma alteração, mas de uma melhoria do indivíduo por meio do autoconhecimento, como se verá a seguir.

¹⁷⁶ P II § 114.

3.5 ENTRE A IMPOSSIBILIDADE DA EDUCAÇÃO MORAL E A “ÉTICA DA MELHORIA”

Schopenhauer ao afirmar que o caráter é invariável e inato há uma impossibilidade de uma educação moral no sentido de uma possível alteração de quem é a pessoa. Por mais que desde a infância alguém seja educado para realizar determinadas ações morais, se seu caráter é inclinado para fazer o contrário, facilmente ele o fará. O caráter não é algo que se possa ser criado do nada ou um produto das circunstâncias da vida e nem mesmo o indivíduo pede para tê-lo, pois é um produto da própria natureza. Diz Schopenhauer:

O caráter individual é INATO: ele não é produto da arte ou das circunstâncias submetidas ao acaso. Ele é, antes, produto da natureza mesma. Ele já se revela na criança, mostrando lá, em pequenas coisas, o que será, futuramente, em grande escala. Por isso, no caso de educação e ambiente exatamente idênticos, duas crianças exibem da maneira mais clara o caráter mais fundamentalmente diferente: ele é o mesmo que elas terão quando idosas (SCHOPENHAUER, 2021, p. 88)¹⁷⁷.

Para Schopenhauer, um exemplo desta imutabilidade do caráter na educação é de duas crianças que estudam na mesma escola e têm a mesma educação moral, mas que não têm as mesmas atitudes e, por vezes, contrária a sua formação. São vários exemplos concretos destes casos ao longo da história, ou seja, de pessoas que tiveram uma boa formação, mas que não se refletiram em suas ações. Schopenhauer lembra esta dicotomia de ser virtuoso ou não a partir de uma formação moral ao citar dois grupos de imperadores romanos que tiveram uma boa educação: Antonino, Adriano e Tito considerados piedosos e ótimos imperadores e Calígula, Nero e Domiciano como sanguinários e não virtuosos. Todos eles tiveram uma exígua formação, mas isto não garantiu um nivelamento para que todos fossem realmente morais. Com Nero, por exemplo, a educação foi bastante exígua por ser precipitado por Sêneca, um dos mais prestigiados filósofo romano. Mas, mesmo tendo uma exemplar formação, não impediu que Nero se tornasse um sanguinário, promíscuo e maquiavélico imperador romano. Todos aqueles que iam contra o governo ou que tornassem suspeitos eram assassinados, sendo que nem mesmo seu professor escapou da ira de Nero que mandou matá-lo sem piedade. Diz Schopenhauer:

Como é que a incansável bondade de UMA pessoa e a maldade incorrigível, profundamente arraigada de outra, o caráter de Antoninos, de Adriano e de

¹⁷⁷ E I cap. 3.

Tito, por um lado, e o de Calígula, Nero e Domiciano, por outro, poderiam, advindo de fora, se a obra de circunstâncias acidentais, ou de mero conhecimento e instrução!? Afinal, Nero teve precisamente Sêneca como preceptor. – Pelo contrário, é no caráter inato, nesse verdadeiro núcleo do ser humano em sua totalidade, que se situa o gême de todas suas virtudes e vícios (SCHOPENHAUER, 2021, p. 90)¹⁷⁸.

Ser gênio não é sinônimo de ser moral, pois, na maioria das vezes, a educação promove o intelecto, mas não o caráter. Existem várias pessoas geniais que não têm bom caráter, ao mesmo tempo em que há indivíduos sem grandes capacidades intelectuais, mas com um grande coração.

As leis podem delimitar uma ação seja pela imposição, medo ou punição, mas não consegue negar o querer, ou seja, pode-se proibir uma ação, mas não se pode proibir querer realizar esta ação. Por meio da educação pode-se mostrar ao egoísta que caso ele desista de seu egocentrismo poderá ganhar vantagens maiores e ao malvado que ao realizar o sofrimento de outro pode ser revidado por outros maiores no futuro, porém ambos realizam a ação para alcançar uma recompensa. Mas entre as duas não virtudes, ou seja, o de não ser uma ação moral por se fundamentar na recompensa e a realização da ação má, é preferível a primeira, a segunda. Schopenhauer utiliza-se de uma esclarecedora analogia para dizer que ninguém retira o egoísmo ou a maldade de alguém já inclinado para isso, assim como não se pode retirar a vontade do gato de comer ratos. Diz Schopenhauer:

Por meio dos motivos pode-se forçar a legalidade, não a moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais: cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. Pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos (SCHOPENHAUER, 1995, p. 189)¹⁷⁹.

Utilizando-se desta analogia de Schopenhauer, entende-se que não se pode retirar o querer do gato ao rato, mas pode-se evitar que o gato coma o rato usando de vários meios para isto, como uma gaiola ou evitando que um veja o outro, desviando, por fim, a manifestação de um desejo inato. No campo da caracterologia no ser humano há uma funcionalidade semelhante

¹⁷⁸ *Id., ibid.*

¹⁷⁹ E II.

ou igual à analogia do gato, só que esta transformação é uma atividade laboriosa e tão difícil tal qual transformar chumbo em ouro.

Dessa forma, questiona-se, já que o caráter é imutável e inato não se deve ter uma educação moral? A resposta é não, deve sim existir uma educação moral, pois por mais que o caráter seja imutável e inato existe uma abertura a partir do conceito de caráter adquirido. O caráter adquirido proporciona ao indivíduo o autoconhecimento tão necessário para evitar certos motivos que façam com que seu caráter inteligível seja externado no empírico. A educação moral, mais do que uma prescrição de normas que o indivíduo deve seguir, deve ser um assessoramento para desenvolver um autoconhecimento para que ele mesmo reflita e evite aquilo que é mal. Assim como Sócrates que foi orientado pelo Oráculo de Delfos para “conhecer a si mesmo” todos também devemos ser norteados por este princípio para “aclarar a cabeça”, por mais que não possa alterar o “coração”. Debona (2020, p. 266) menciona uma “ética da melhoria”, ou seja, em relação à imutabilidade do caráter pode-se por meio do conhecimento desviar ou melhorar de sua tendência má. Diz Debona:

No entanto, vale destacar que o alcance desta “ética da melhoria” indicada conceitualmente em *Sobre o fundamento da moral* vai apenas até onde a experiência, o autoconhecimento e o aprendizado puderem determinar a ação “pelo aclaramento da cabeça”, ou seja, determinando o agente por uma influência que o afete em sua “parcela melhorável”, o seu intelecto (DEBONA, 2016, p. 273).

O termo “ética da melhoria” não foi utilizado por Schopenhauer em seus escritos, mas reflete a possível relação entre a educação e moral e está perfeitamente com a sua filosofia. A educação não pode melhorar o caráter do indivíduo, mas pode melhorar seu entendimento de mundo e sobre os motivos, influenciando diretamente na ação pelo fato dele conseguir errar menos ou, na melhor das hipóteses, evitar a realização de algo imoral. O verdadeiro valor da educação moral é preventivo em relação à consolidação dos possíveis erros por meio de uma visão de mundo e de si mais acurados.

Tanto a educação como a penitenciária tem uma função de endireitar a “cabeça” e não o “coração” (SCHOPENHAUER, 2021, p. 86-87)¹⁸⁰, isto é, de desenvolver o arrependimento ou o desejo de não repetir os mesmos erros, por mais que não consiga alterar sua inclinação natural para realizar os mesmos crimes. A melhoria civil está relacionada à possibilidade de

¹⁸⁰ E I Cap. 3.

uma compreensão de si mesmo, se tornando importante uma educação que promova este autoconhecimento.

Mesmo não podendo aprender a querer, pode-se aprender uma ou mais formas para expor o querer para si e para a sociedade. A educação é um desses fatores que podem auxiliar ao sujeito o impedimento de seu querer, mas que no fundo dependerá mais de si mesmo para a efetivação e para a melhoria moral. Schopenhauer crítica o sistema educacional de sua época que desejava mudar o indivíduo por meio da educação, como o do educador Pestalozzi que comparava o ensino a uma arte. A principal função da educação é o aperfeiçoamento do intelecto, por mais que possa auxiliar na moral. Mesmo não podendo alterar a vontade, a educação pode ser capaz de redirecioná-la por meio da instrução, partindo da compreensão do que errou e podendo variar efetivamente em sua conduta.

Bossert (2011, p. 234) questiona até que ponto o indivíduo pode regular seu caráter? Ele aponta uma variação na filosofia de Schopenhauer: até certo momento dá para entender que o entendimento pode dirigir a Vontade ao mesmo tempo em que se deve considerar a Vontade é inalterável e insubmissível. Pode-se dizer que há um aparente paradoxo no qual, por um lado, não é possível ensinar qualquer princípio moral e, do outro, que por meio da educação intelectual consegue-se instrumentalizar alternativas possíveis para contornar seu caráter invariável (DEBONA, 2020, p. 280). Estas duas teses são simultaneamente sustentadas, pois por mais que o caráter seja inalterável e insubmissível, antes de agir necessariamente ele passa pelo entendimento e que, por sua vez, pode ser transformado pela educação. Diz Schopenhauer:

O caráter é imutável, os motivos fazem efeito com necessidade: mas eles têm de passar pelo CONHECIMENTO, na condição daquilo que é o intermediador dos motivos. Mas o conhecimento é capaz, em incontáveis graus, da mais variada ampliação, de constante correção: é nesse sentido que trabalha toda a educação (SCHOPENHAUER, 2021, 87)¹⁸¹.

É por meio do entendimento que se apreende os motivos que o torna também essencial para a efetivação da ação, do contrário as diversas particularidades externas ao sujeito estariam inacessíveis para qualquer pessoa. Por isso que Schopenhauer utiliza-se da expressão escolástica *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* que pode ser traduzida como, a causa final não move segundo seu ser real, mas segundo o ser

¹⁸¹ E I cap. 3.

conhecido (SCHOPENHAUER, 2021, p. 87)¹⁸², para significar que nenhum motivo se move por si mesmo sem antes ser conhecido.

Vale ressaltar, que a educação por meio da ética da melhoria é uma possibilidade e não uma garantia para que o indivíduo possa alterar a sua ação por fornecer condições para driblar sua própria personalidade. Ao haver esta possibilidade abre-se uma visão mais ampla sobre a filosofia de Schopenhauer, que não é totalmente cético em relação à educação, seja ela intelectual ou moral.

Assim, algumas ponderações sobre o exemplo da relação entre o gato e o rato mencionada por Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 1995, p. 189)¹⁸³, podem auxiliar na conclusão deste capítulo: primeiramente que há uma tendência natural do gato para comer ratos, fazendo analogia ao caráter, em que ninguém pode mudar seus impulsos e em segundo, ao considerar que não se possa alterar o desejo do gato de comer ratos, o conhecimento deste fato pode impedi-lo de fazê-lo, seja aprisionando-o ou evitando que ele veja os roedores, e assim fazendo uma analogia ao caráter adquirido, ou seja, no fato de que o autoconhecimento possibilita ao indivíduo evitar determinadas situações na qual ele mesmo reconhece que possa realizar uma ação imoral. Desta forma, a educação não deve ser apenas para o conhecimento da moral, o que não garante a mudança da ação prevista, mas que possa impulsionar o conhecimento de si próprio e de suas tendências para que o indivíduo consiga melhorar moralmente, mesmo sem poder alterar quem ele é.

¹⁸² *Id., ibid.*

¹⁸³ E II.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No desenvolvimento da metafísica da Vontade, Schopenhauer foi influenciado pelas filosofias de Platão, Kant e a filosofia Oriental, sobretudo védica. Porém, ele não permaneceu engessado nestas compreensões, apenas um devedor para uma nova decifração do enigma do mundo. A coisa-em-si que para Kant era incognoscível, para Schopenhauer passa a ser passível de conhecimento e substantivado como Vontade. A Vontade é a essência una, irracional e livre que explica toda a realidade, manifestada pelo objeto e apreendida pelo sujeito apenas em suas representações.

Nesse processo epistemológico, o corpo exerce uma dupla importância, tornando um ente privilegiado: primeiro, por ser o corpo, um fenômeno, pode conhecer os demais como um *objeto mediato* e construindo as representações delimitadas pelo *principium individuationis* (espaço, tempo e causalidade) e, segundo, por ser o corpo um *objeto imediato* que não apenas pode conhecer, mas também *querer* e, conseqüentemente, entender o que move o movimento, isto é, a Vontade. O entendimento deste *querer* mais fundamental é adquirido pela analogia, pois se o corpo é o conhecimento *a posteriori* da Vontade, se pode comparar ao demais objetos, desembocando em um possível conhecimento *a priori* desta essência universal. Existe uma semelhança irracional e volitiva de si para com o mundo, pois ambos têm uma mesma essência que os iguala, sendo ela, para Schopenhauer, a Vontade.

É a Vontade, como ímpeto irracional, que condiciona ou ao sofrimento ou ao tédio. Os indivíduos são incapazes de se libertarem permanentemente de seu querer. Os instintos são uma destas características presente tanto nos animais como nos seres humanos os quais constroem as representações intuitivas do mundo partindo de suas sensações empíricas. É da noção de causalidade acrescentada às sensações por meio da intuição que a abstração atua, gerando os conceitos. As representações abstratas partem das intuitivas, construindo os conceitos fixados e avaliados pela linguagem e conservados por meio da memória. Desta feita, as representações formadas pela abstração são secundárias em relação à intuição, devendo o entendimento ser mais valorizado na educação, pois os conceitos são representações de representações e, portanto, mais distante do objeto em si.

Dentre as quatro fases da vida humana, a infância e a juventude são as principais quanto à educação. Por mais que Schopenhauer valorize o método natural (intuição) em comparação ao artificial (abstração), ambos devem ser trabalhados nas fases iniciais, na infância e na juventude respectivamente. A valorização de Schopenhauer à educação natural se dá porque ela é baseada pela intuição, sendo um conhecimento mais direto com o mundo, enquanto que o

artificial pela abstração e mediado, por vezes, por um conhecimento já pronto por meio dos livros. É necessário que as crianças e jovens pensem por si mesmas, sendo que o melhor livro a ser estudado por elas é o próprio mundo. Na fase infantil, as crianças devem julgar e refletir por si mesmas para que o conhecimento não pareça uma revelação que deve ser apenas seguida de maneira impositiva, deixando os conceitos para serem trabalhados na juventude no momento em que há um certo conhecimento de mundo.

Schopenhauer propõe um ensino gradativo partindo das disciplinas exatas como a matemática ou aquelas que não produzem muita dúvida como o ensino de línguas, ciências naturais, história e, sendo a filosofia como umas das últimas a ser trabalhada com os jovens. A filosofia como uma disciplina abstrata aproveitaria tudo que até então o jovem aprendeu para conseguir desenvolver uma reflexão capaz de criar ou consolidar seus próprios conceitos. Segundo Schopenhauer, os jovens que iriam ingressar na universidade, de seu tempo, encontrariam sérios problemas, pois, por mais que nestes centros o conhecimento deveria ser propagado, eram eles ludibriados pelos sicários da verdade, isto é, Fichte, Schelling e Hegel. Para Schopenhauer, estes tidos como filósofos, apenas querem crescer com uma produção acadêmica que nada contribui ao pensamento, pois visam apenas os interesses particulares como a fama ou os honorários de seus livros se tornando reprodutores de outros reprodutores que geram um ciclo, produzindo uma imperfeição que tende só a crescer. Os pseudofilósofos usam uma forma de escrita rebuscada que dificulta o entendimento de seus leitores e mesmo assim são considerados e apreciados como grandes pensadores. Ora, para Schopenhauer a forma de escrita obscura só demonstra sua forma de pensar, pois a genialidade não está na forma de escrita difícil, mas na capacidade de fazer com que seus leitores o compreendam.

Entre os três tipos de motivações, isto é, o egoísmo, maldade e a compaixão, Schopenhauer diz que o fundamento da moral reside nesta última, negando qualquer outro que fosse eudemonista ou do dever. A compaixão por ser um sentimento desinteressado e natural garante que o indivíduo aja simplesmente com a intenção de ajudar o outro por reconhecer nele a si próprio.

Schopenhauer associa as motivações ao caráter ou mesmo ao impulso natural e os motivos a infinidade de acidentes externos ou internos que podem determinar a ação. Toda ação é determinada pelo caráter, na qual o indivíduo não pode alterar, e pelos motivos que podem ser alterados ou usados para evitar a efetivação de seu caráter. O caráter por refletir o primado da Vontade é hereditário e inteligível conhecido apenas quando é efetivado por meio da ação. Apenas com os anos que pode se adquirir um conhecimento de seu caráter, podendo ser utilizado este autoconhecimento a seu favor.

Schopenhauer faz três divisões do caráter: o inteligível, o sensível e o adquirido. Ambos são o mesmo e único caráter que o indivíduo terá durante toda sua vida e que, por vezes, permanece desconhecido (inteligível), que ao ser desdobrado no tempo e no espaço (sensível) e por meio da ação pode ser conhecido, produzindo um autoconhecimento (adquirido). É por meio do caráter adquirido que Schopenhauer dá uma possível abertura à educação moral, pois estritamente falando, o mau caráter não pode ser modificado, mas pode ser evitado.

O caráter adquirido é como uma espécie de “libertação” de si mesmo por si mesmo e, para isso, é necessário que o indivíduo esteja sempre atento para consigo, reconhecendo a partir das anteriores ações indesejáveis os motivos que favoreceram sua realização. Proporcionalmente, quanto maior é o autoconhecimento, maior é a possibilidade de contornar suas delimitações morais que dependem de sua própria essência irracional.

Por ser o caráter individual, empírico, invariável e inato não se pode pensar em uma educação moral que possa alterar a essência humana, pois se um indivíduo é corrupto ou assassino ele nunca deixará de ser quem ele é simplesmente por ser ensinado o que pode ou não fazer. Um possível esclarecimento das pessoas não produz uma sociedade melhor, como vai propor Kant (cf. 1999), pois para Schopenhauer a Vontade está acima da razão, de tal forma, que ser mais escolarizado não indica sua grandeza moral, podendo ser perfeitamente um cafajeste.

A educação não pode alterar o caráter do indivíduo, mas pode aumentar seu conhecimento sobre os motivos que implicam diretamente em sua ação, podendo assim, evitar a realização de algo imoral. Em outras palavras, assim como é impossível impedir que o gato tenha vontade de comer ratos, mas apenas impedir que ele não coma os roedores, também funciona com o caráter humano, pois não pode retirar o egoísmo e a maldade de alguém que é propenso a tal, mas apenas evitar que ele o faça. Desenvolver o autoconhecimento é imprescindível para contornar o seu mau caráter e evitar que ele se torne empírico.

Diante de quase um engessamento moral por parte de Schopenhauer ao considerá-la descritiva, ter como fundamento a compaixão e de não ser ensinada, mas sentida, a “ética da melhoria” proporciona ao indivíduo uma possibilidade de um autoconhecimento que endireita a “cabeça” e não o “coração”, isto é, por meio de uma educação que produza o arrependimento e o desejo sincero de não mais repetir os mesmos erros, por mais que não possa alterar sua inclinação natural. Desta forma, para Schopenhauer a educação não deve visar uma alteração moral, o que é impossível em seu arcabouço filosófico, mas de ter o papel de produzir um autoconhecimento em que o aluno seja protagonista neste processo para que por fim, ele mesmo possa contornar o que é indesejável.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Jheovanne Gamaliel Silva de. **A autonomia da Vontade e a não liberdade no amor, segundo Arthur Schopenhauer**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.
- ANJOS, Augusto dos. **Eu e outras poesias**. 2.ed. São Paulo: Iba Mendes Editor digital, 2018.
- ALVES, José Clérison Santos. Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato na filosofia de Schopenhauer. **Revista Ideação**, n.18, p. 328-348, Jul.-Dez. 2018.
- APP, Urs. Arthur Schopenhauer and China: A sino-Platonic love affair. *In. Sino-Platonic Papers*, n. 200, April, University of Pennsylvania, 2010.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da Educação**. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1996.
- BARBOZA, Jair. *A mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal. Etthic@*. Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 253-263, Dez. 2008.
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.
- BARROS, Roberto de A. P. Metafísica imanente: Schopenhauer como ponto de inflexão. **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer**, v. 8, n. 2, p. 02-14, 2017.
- BOROBIO, Dionísio. **Sacramentos e família**. Tradução António Maia da Rocha. São Paulo: Lisboa, 1994.
- BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BRÍGIDO, Edimar. Sujeito metafísico e sujeito empírico: a presença de Schopenhauer na filosofia de Wittgenstein. *Cognitio: Revista de filosofia*, v. 20, n.1, p. 13 – 30, Jan/jun., 2019.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. O. A filosofia universitária – Schopenhauer educador. *Discurso*, n. 41, p. 09 – 28, 2011.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- CÓDIGO de direito canônico. 10. Ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- COSTA. Danilo Vaz-Curado R.M. **10 lições sobre Fichte**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- DEBONA, Vilmar. A razão prática: pragmática de Schopenhauer. **Sofia**, v. 3, n. 2, p. 232 – 254, Jul/Dez 2014.
- DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo: Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer**. São Paulo: Loyola, 2020.
- DEBONA, Vilmar. **Educação e Moralidade em Schopenhauer**. Princípios: revista de filosofia, Natal, v. 23, n. 40, p. 261-286, 2016.
- DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas da razão**: o teórico, o prático e o ético-místico. São Paulo: Annablume, 2010.

FICHTE, Johann Gottlieb. Doutrina da ciência. *in. Os pensadores*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FREITAS, Matheus Silva. Schopenhauer e a prova analógica de que a Vontade é a coisa-em-si: uma leitura da § 19 de O mundo como Vontade e como representação do ponto de vista da retórica aristotélica. **Prometheus**: journal of Philosophy, n. 35, p. 201-226, jan.-abr. 2021.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRUMICHÉ, Mônica Cristina Dutra. **A ideia de infância em Jean-Jacques Rousseau ou do “sono da razão”**. 2012. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

HARE, R. M. **Platão**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 3º ed. São Paulo: Loyola 2009.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Vozes, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução Francisco Cock Fontanella. 2 ed. Piracicaba: UNIMEP, 1999.

KELLER, Vicente; BARROS, Cleverson L. **Aprendendo lógica**. 16. Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried. W. Segunda Carta de Leibniz, ou resposta à primeira réplica de Clarke. *In. Os pensadores*: Newton, Leibniz. Tradução Carlos Lopes de Mattos. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução Lúcia M. Endllich Orth. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 5. ed. Tradução Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011b.

LUCKESI, Cipriano Carlos. **Filosofia da educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

MELO, Iago dos Santos Moura; AFONSO-ROCHA, Ricardo. Notas sobre o pensamento autêntico em Schopenhauer. **Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas**, v. 17, n. 31, p. 51-70, jun./dez., 2017.

MENEZES, Manoela Paiva. Bases filosóficas de memórias póstumas de Brás Cubas. *In. VIII Semana de Orientação Filosófica e Acadêmica*, v. 1, n.1, Setembro 2014.

MOURA, Tiago Bastos de; VIANA, Flávio Torrecilas; LOYOLA, Viviane Dias. Uma análise de concepções sobre a criança e a inserção da infância no consumismo. **Psicologia**: ciência e profissão, n. 33, p. 474-489, 2013.

MUSSE, Ricardo. Diferenças entre as deduções nas duas edições da *Crítica da Razão Pura*. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, nº 20, p. 45-55, 1997.

NIETZSCHE, F. **Assim Falava Zaratustra**: livro para toda gente e para ninguém. Tradução José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como educador**: considerações extemporâneas III. Tradução Clademir Luís Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

PADUANI, Célio César. **Filosofia do Estado em Hegel**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2005.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução Raimundo Vier. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PASTORE, Jassan Amoroso. Schopenhauer e Freud: um elo inegável. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 48, n. 4, p. 151-162, 2014.

PASTORE, Jassan Amoroso. Apresentação: a presença schopenhaueriana no pensamento de Freud. **Ciência e Cultura**, v. 67, n. 1, p. 18-25, Jan./Mar., 2015.

PEDREIRA, André Luiz Simões. **Educação e metafísica em Schopenhauer**. 2010. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2010.

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer**: decifrando o enigma do mundo. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PILETTI, Claudino. **Filosofia da educação**. São Paulo: Ática, 1994.

PLATÃO. **A república**. Tradução Fábio Meneses Santos. Jandira: Principis, 2021.

PRADO, Jorge Luis Palicer. Metafísica e ciência: a Vontade e a analogia em Schopenhauer. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, v. 6, n. 1, p. 44-84, p. 2015.

RODRIGUES, Eli Wagner. A culpa universal como consenso ético entre a filosofia, o cristianismo, o budismo e bramanismo, segundo Schopenhauer. **Aufklärung**: Revista de filosofia, v. 7, n. 2, p. 79-92, Mai./Ago.,2020.

RODRIGUES, Eli Wagner. A fundamentação da moral na obra de Arthur Schopenhauer e a interpretação de Max Horkheimer. **Aufklärung**: Revista de filosofia, v. 4, n. 2, p. 29-38, Mai./Ago.,2017.

ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ROLDÁN, Concha. **Leibniz: no melhor dos mundos possíveis**. Tradução Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução Wiliam Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva Salviano. Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia universitária. **Cadernos Nietzsche**, n.16, p. 85 – 98, 2004.

SANTOS, Katia Cilene da Silva Santos. **O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer**. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ser feliz**. Tradução Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ter razão: exposta em 38 estratégias**. Tradução Alexandre Krug e Eduardo Brandão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, primeiro tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005c.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, segundo tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga y paralipómena II**. Tradução Pilar López de Santa Maria. Madrid: Editorial Trotta, 2013a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a ética**. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia universitária**. Tradução Maria L. M. O. CACCIOLA e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a liberdade da vontade**. Tradução Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente**. Tradução Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a vontade na natureza**. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013b.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o ofício do escritor**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005d.

SCHOPENHAUER, Arthur. Tradução do Capítulo 28 do Tomo II de Parerga e Paralipomena (“Sobre a Educação”). Tradução Rogério Moreira Orrutea Filho. In. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, v. 6, nº 1, p. 171 - 183, 1º semestre de 2015c.

SILVA, Antunes Ferreira. **Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer**. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2011.

SILVA, Gabriel Valladão; GIACOIA JR, Oswaldo. **Prefácio à edição brasileira**. In. SCHOPENHAUER, A. Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente. Campinas: Unicamp, 2019.

SILVA FILHO, Antonio Francisco da. **Eudemonologia: a possibilidade de se viver menos infeliz no mundo seundo Arthur Schopenhauer**. 2018. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer e Nietzsche**. Tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SOLÉ, Joan Solé. **Schopenhauer: El pessimismo se hace filosofía**. España: Impresia Ibérica, 2015.

SOSA, Derocina Alves Campos. As universidades medievais: estado e formação. **Biblos**, v. 21, p. 179 – 182, 2007.

SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra de. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Prefácio. In. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

TEXEIRA, Cláudia Moraes. **O método de ensino na universidade medieval e na atualidade, uma proposta de aproximações sem oposições: os casos Pedro Aberlado, Tomás de Aquino e Paulo Freire**. 2016. 66 f. Monografia (Graduação em Filosofia) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Indivíduo. **A universidade medieval**. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 2000.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Indivíduo. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 39, n. 2, 205-213, maio/ago., 2009.

VOLPI, Franco. Advertência/ Schopenhauer e a dialética. In. SCHOPENHAUER, A. **A arte de ter razão: exposta em 38 estratagemas**. Tradução Alexandre Krug e Eduardo Brandão. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

VOLPI, Franco. Apresentação. In. SCHOPENHAUER, A. **Sobre o ofício do escritor**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

YAYSSE, Jean-Marie. **Vocabulário de Immanuel Kant**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ZINANI, Carlos Eduardo. **Schopenhauer e a educação**. 2013. 163 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul. 2013.