

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA — UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES — CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — PPGFIL
GILMARA COUTINHO PEREIRA

**A COMPAIXÃO COMO VIA DE NEGAÇÃO DA VONTADE EM
SCHOPENHAUER**

João Pessoa – PB

2011

GILMARA COUTINHO PEREIRA

A compaixão como via de negação da Vontade em Schopenhauer

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Deyve Redyson.

CCHLA — UFPB

João Pessoa — PB — Brasil

Abril, 2011

P436c Pereira, Gilmar Coutinho.

A compaixão como via de negação da Vontade em Schopenhauer / Gilmar Coutinho Pereira.-- João Pessoa, 2011.

69f.

Orientador: Deyve Redyson

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Shopenhauer (O Mundo como Vontade e Representação) – Crítica e interpretação. 2. Filosofia. 3. Vontade. 4. Moral. 5. Negação. 6. Compaixão.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Nome: PEREIRA, Gilmara Coutinho

Título: A compaixão como via de negação da Vontade em Schopenhauer

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Deyve Redyson.

Aprovada em 26 de abril de 2011

Banca examinadora:

Prof. Dr. Deyve Redyson (orientador)

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (examinador interno)

Prof. Dr. Kleverton Bacelar (examinador externo – UFBA)

Abril, 2011

Dedico amorosamente esta dissertação à minha mãe, Élide Maria Coutinho, que me ensinou, com a força do exemplo, o exercício da justiça, da ética e da compaixão.

Dedico também, à memória de meu avô, Joaquim Coutinho e de meu tio, Joaílton de Alencar Coutinho, eles que, mesmo na simplicidade, souberam viver uma vida rica de criatividade, alegria e sabedoria.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Abrahão Costa Andrade, Juan Adolfo Bonaccini e Jaimir Conte, meus orientadores no período de graduação na UFRN, pela confiança depositada, bem como por tudo o que me ensinaram, no compromisso assumido por cada um com o exercício filosófico-acadêmico.

Agradeço especialmente ao Professor Deyve Redyson, meu orientador no mestrado, pela paciência e engajamento em apontar a direção mais certa para o enriquecimento de minhas pesquisas.

Agradeço aos meus amigos, os antigos e os recém-chegados, que, de uma forma ou de outra, deram sua contribuição ao meu trabalho, ainda que fosse me fazendo “esquecer” dele por alguns instantes. Como, felizmente, sou afortunada de amigos, creio que a tarefa de citar nomes seja um tanto arriscada.

Agradeço ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo apoio financeiro.

“Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo — cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento — é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, langor mortífero. [...] A Vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral.”

Schopenhauer

“Enquanto querer individual, o ser humano é uma necessidade que nenhum objeto satisfaz.”

Lefranc

“Que não te baste nunca uma aparência do real...”

Caio Fernando Abreu

RESUMO

A proposta dessa investigação é analisar como a compaixão pode ser uma via de negação da Vontade, causadora de todo o sofrimento que há no mundo. A presente pesquisa não se limitou à leitura da obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, na qual se fundamenta a construção do capítulo I, considerando que ali se faz uma apresentação do mundo como Vontade e como representação, tema recorrente em toda a obra schopenhaueriana, mas também estimou a leitura de seus textos *Sobre a liberdade da Vontade*, bem como *Sobre o fundamento da moral*, no intuito de fundamentar os capítulos II e III, que versam sobre as amarras do indivíduo e a liberdade da Vontade, e a moral da compaixão como via de negação da Vontade. O nosso problema não é, assim como também não foi o interesse de Schopenhauer, apontar qual o melhor caminho a ser seguido para uma vida menos desgraçada, não é julgar qual é a melhor saída, se a de herói, que aceita a vida com todos os seus infortúnios ou a de asceta, que abnega o próprio corpo, negando assim a objetivação da Vontade. Nosso objetivo é analisar a compaixão, fundamento da moral schopenhaueriana, como uma via de negação da Vontade.

Palavras-chave: Vontade — Moral — Negação — Compaixão

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze how compassion can be a way of negation the Will, causing all the suffering in the world. The present research was not limited to reading the main work of Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, which the construction of Chapter I is based on, considering that chapter presents the world as Will and Representation, a recurrent subject throughout the Schopenhauer's work, but it also estimated reading his texts *On the Freedom of the Will*, as well as *On the Basis of Morality*, in order to substantiate the chapters II and III, which focus on the ties of the individual and freedom of Will, and morality of compassion as a way to negation the Will. We do not intend to indicate the best way of living a less miserable life - as well as it was not Schopenhauer's interest -, we do not intend to judge what is the best way out, neither the one of the hero who accepts life with all its woes nor the one of the ascetics, who renounce their own body, thus negating the objectification of Will. Our goal is to analyze compassion, moral foundation of Schopenhauer as a way to negation the Will.

Key-words: Will – Morality – Negation - Compassion

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1 – VONTADE E REPRESENTAÇÃO.....	06
1. 1. Homem-Mundo: Sujeito-Objeto.....	07
1.2. Estética Transcendental: O grande mérito de Kant.....	09
1.3. A Lei de Causalidade.....	14
1.4. Objetidades da Vontade (O corpo humano como chave de acesso ao “enigma do mundo”).....	17
1.5. A ilusão da intuição, o erro da razão: Princípio de razão suficiente, Conhecimento científico.....	21
2 – SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DA LIBERDADE DA VONTADE....	25
2.1. Contextualização de um problema sem resposta final.....	25
2.2. A tripartição do conceito de liberdade.....	28
2.3. Causa, excitação e motivação.....	30
2.4. Caráter individual, empírico e adquirido, responsabilidade e imputabilidade..	33
2.5. Objeções à negação do livre-arbítrio.....	37
2.6. Ao sofrimento da vida a “vingança da sabedoria”.....	38
3 – A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL.....	41
3.1. As dores do mundo.....	41

3.2. O egoísmo racional.....	47
3.3. Um moral sem Deus.....	49
3.4. A arte como negação.....	52
3.5. A moral da compaixão como via de negação da Vontade.....	55
CONCLUSÃO.....	64
REFERÊNCIAS.....	66

INTRODUÇÃO

A tese central da obra de Arthur Schopenhauer (1788-1860) é a compreensão da Vontade como fonte inesgotável de sofrimento à toda forma de vida que não passa de representação. Os escritos desse grande filósofo promovem o encontro do homem com a natureza, da qual faz parte; mostram como natureza vegetal, animal e humana são uma só enquanto representação, Vontade objetivada. Considerando que habitamos um mundo onde os conflitos humanos são cada vez mais constantes, a natureza está em estado avançado de degradação, e o consumismo parece ser a fuga fugaz para todos os tormentos. Mais do que nunca parece ser esse um momento para refletir se é preciso mesmo se desesperançar e aceitar esses tormentos como necessários aos fenômenos de uma Vontade impiedosa, ou se há uma escapatória para a representação, se é possível se desprender da própria essência.

A idéia central da obra e da vida de Schopenhauer não é outra coisa senão a busca da verdade; o que justifica a unidade de seu pensamento. Ele não entendia como a filosofia poderia ser usada para outro fim, como ferramenta a beneficiar o estado ou como um meio de sobrevivência; o que talvez tenha sido um obstáculo em sua frustrada carreira acadêmica. Também não concordava que a verdadeira apresentação dessa busca pela verdade devesse se dá de forma incompreensível que, no fim das contas, não passasse de um aglomerado de palavras difíceis, vazias de sentido.

No primeiro capítulo, ao pensar no mundo como Vontade e como representação, Schopenhauer nos faz compreender que ele é algo além do que percebemos; logo, precisamos conhecer qual é a natureza do mundo, decifrar seu enigma. Para conhecer essa natureza, diz nosso autor, é preciso que o investigador seja o “puro sujeito que conhece”; o sujeito do conhecimento, enraizado no mundo, é um indivíduo mediante sua identidade com o corpo: “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal”¹. O corpo é, pois, objetivação da Vontade tornada representação. Muito embora seja preciso entender que o corpo, a representação não é a própria Vontade, mas é sua objetividade; precisamos entender também que sempre que o corpo sofre alguma ação, da mesma forma a Vontade também sofre. Qualquer coisa que contrarie a Vontade é sentida em

¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: UNESP, 2005: 157, § I 18.

nosso corpo como dor, sofrimento; assim como tudo o que é conforme a Vontade nós também sentimos como uma sensação de bem-estar. Prazer e desprazer não são representações, mas afecções imediatas da Vontade em seu fenômeno.

A Vontade é o fundamento de toda representação e, não obstante, é uma natureza desconhecida em sua essência. Isto porque tudo o que conhecemos, fenômenos, só nos é acessível através das formas do princípio de razão, a saber: espaço, tempo e causalidade. A Vontade é completamente livre das formas do fenômeno; estas não pertencem mais do que à objetividade da Vontade:

O conceito de Vontade [...] é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido.²

No segundo capítulo, compreendendo bem essas palavras para que não caiamos, como fenômeno, na ilusão de que somos livres, de que podemos mudar o decurso de vida, de que podemos mudar o que somos, sermos outros, mostraremos que apenas a Vontade é livre; livre e constantemente ativa. Ela não age apenas nos homens, seres dotados de conhecimento, mas também em toda a natureza; ainda assim, sua ação no homem pode se dar independente do conhecimento, como nos exemplos dados pelo nosso autor das funções do corpo, como digestão, secreção, crescimento etc.; numa pessoa que se encontra, em estado vegetativo, por exemplo, ali também está atuando a Vontade.

Assim como as idéias de Platão que seriam essências eternas e imutáveis refletidas no mundo fenomênico, a Vontade tem seus graus de objetivação, sendo o homem o grau mais alto dessa objetividade. O que explica sua individualidade contrastante com a falta dela nos outros animais, como veremos no primeiro capítulo desta dissertação. Nas palavras de Schopenhauer, permanece nos outros animais a “fisionomia da espécie”. Diferentemente dos outros animais, não é fácil apontar uma coisa que agrade a todos os homens, pois cada indivíduo é dotado de uma particularidade e, como diria nosso filósofo: “com a faculdade de razão, entra em cena a possibilidade da dissimulação”³. No entanto, é preciso entender que essas

² Ibid., pp. 170-171, § I 133.

³ Ibid., p. 193, § I 156.

particularidades não são determinadas pelos motivos, ações externas; elas não determinam o caráter do homem, mas apenas o fenômeno desse caráter. O caráter é o fenômeno imediato da Vontade: “o caráter é algo absolutamente inexplicável”⁴. Ainda sobre isso, Schopenhauer apresenta três tipos de caráter: inteligível, empírico e adquirido — o caráter inteligível deve ser considerado um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, enquanto o caráter empírico dá-se no tempo, no espaço, enfim, em todas as formas do princípio de razão; já o caráter adquirido, se obtém na vida pela convivência com o mundo. Não se pode esquecer, contudo, que, embora a variedade de representações, em todas se manifesta uma única e mesma Vontade; mesmo porque, a pluralidade atinge apenas o fenômeno dela. Muito se ilude o homem em acreditar-se livre para escolher mesmo quando se lhe afiguram opções: muito embora a ilusão da escolha, lhe é **necessário** que faça uma escolha,

a decisão da própria Vontade é indeterminada só ao seu espectador, o próprio intelecto, ao sujeito do conhecer, portanto relativa e subjetivamente; por outro lado, em si mesma e objetivamente, a decisão é de imediato e necessariamente determinada em face de cada escolha que se apresenta. [...] O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a Vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável.⁵

Uma ação contingente da parte do homem implicaria em dizer que a Vontade muda — um absurdo —, não obstante, só há mudança no tempo e, nem a Vontade é um fenômeno nem o tempo uma determinação da Vontade.

Se se perguntasse a cada homem por que em geral ele quer, ou por que em geral ele quer existir, ele consideraria tal pergunta um disparate, visto ele estar tão confundido com sua essência, que é a Vontade, que nada mais é senão querer. Além disso, como diz Schopenhauer várias vezes, “à vontade de vida a vida é certa”; logo, existir já é uma afirmação da Vontade sobre a qual não se costuma questionar; onde existir Vontade existirá vida, mundo. Essa Vontade se manifesta na matéria como um querer insaciável: “o esforço da matéria [...] pode apenas ser travado, jamais concluído ou satisfeito. [...] Cada fim alcançado é por sua vez início de um novo decurso, e assim ao infinito”⁶. A Vontade é como um pêndulo entre o tédio (causado pelo desejo alcançado) e o sofrimento (espera pela supressão do desejo). E a humanidade serve de joguete ao

⁴ Ibid., p. 201, § I 165.

⁵ Ibid., pp. 376-377, § I 343-344.

⁶ Ibid., pp. 230-231, § I 195.

querer da Vontade, saindo sempre como a perdedora nessa disputa da Vontade consigo mesma.

O terceiro capítulo, parte da análise de que, no livro IV de *O Mundo*, Schopenhauer, com sua metafísica da ética, bem como em seus outros escritos que abordam o tema, não tem por objetivo lançar luz sobre a humanidade e apontar uma direção a seguir para uma vida melhor, mais suportável; ele não quer fazer uma apresentação do caminho certo a ser seguido; como ele mesmo disse, seu intuito não é “prescrever regras”, “conduzir a ação”, “moldar o caráter”, pregar uma “doutrina do dever”; coisas que outras filosofias se destinaram a fazer⁷. Tudo isso por levar em conta que o pano de fundo, a natureza de tudo é uma Vontade que não pode ser moldada; mesmo porque ela é a essência, o fundamento de tudo. No entanto, neste capítulo, analisaremos a compaixão, fundamento da moral schopenhaueriana, como uma via de negação da Vontade dilaceradora e, caminho para uma vida menos infeliz.

Alguns podem até querer classificar o livro IV de *O mundo* como um livro de filosofia prática, talvez não só pelo seu conteúdo, mas também pelo próprio subtítulo — *Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida*—; contudo, seu autor não consegue conceber uma filosofia que não seja teórica, ainda que seu livro possa vir a ter alguma utilidade na vida prática; como ele mesmo diz, a última parte de seu livro “concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente”⁸. Schopenhauer também não concorda que o valor ou a ausência de valor da existência, sua salvação ou sua perdição estejam predeterminados no homem: “por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos”⁹. Seria mesmo um absurdo prescrever leis à Vontade, que é livre. Tudo o que existe provém da Vontade, que é todo-poderosa.

Segundo Schopenhauer, o homem, como fenômeno da Vontade, é apenas presente, não futuro ou passado. Nisso, vemos que não há porque se lamentar do que deixaremos depois da morte e com o que deixaremos de viver — vivemos apenas no presente. Como o indivíduo é Vontade de vida objetivada, todo o seu ser acaba por se

⁷ Aqui poderíamos mencionar a própria filosofia moral kantiana, que prescrevia regras para o bem agir através do **imperativo categórico**: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. In. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 209.

⁸ Cf. 2005, p. 353, § I 319.

⁹ Ibid., p. 354, § I 320.

insurgir contra a morte. A vida do nosso corpo é um morrer continuamente evitado. Todas as ações de nosso corpo (respiração, alimentação, repouso, aquecimento corpóreo etc.) são defesas contra a morte. Contudo, o homem que enxerga essa luta como desnecessária, em vão, encontra no conhecimento de si, enquanto fenômeno, uma arma para superar com indiferença o medo da morte. Aí o homem percebe que ele mesmo é Vontade, e desta o mundo é apenas representação. Quando munido dessa arma, o homem acaba por se libertar¹⁰.

Schopenhauer explica que a Vontade é a geradora de todo o sofrimento presente no mundo. O sofrimento não cessa — não há uma felicidade duradoura. A satisfação não passa de um ponto de partida para um novo esforço. Tanto a causa de nosso sofrimento, como a causa de nossa alegria, reside em pensamentos abstratos — não está na realidade. As dores físicas, por exemplo, não alcançam nem de longe a dor espiritual. Sofremos bem mais com o “jogo do pensamento”, do que com a realidade da dor — “não são as coisas que provocam distúrbio nos homens, mas as opiniões sobre elas”¹¹. É impossível, segundo a teoria de Schopenhauer, que não soframos. Ele diz que, ao observarmos as minúcias da vida humana pode-se chegar à conclusão de que somos como “marionetes” no “jogo da Vontade”; que nossa vida não passa de uma comédia que, não obstante, quando observada como um todo, toma ares mesmo de uma tragédia. A Vontade de vida joga conosco, nos momentos de dor e alegria. Isto levaria um homem, no final de sua vida, — caso fosse sincero e prudente —, refletindo sobre sua existência, a dizer que preferiria não ter existido. Em vista disso, devemos considerar, com regozijo, a morte como o melhor momento de nossa vida. Aceitar a morte é aceitar que há um todo maior que o indivíduo, um todo que é a natureza; é entender que somos Vontade objetivada e quando morrermos voltaremos ao nada que éramos. Como dissemos mais acima que Schopenhauer não tinha por objetivo prescrever nenhuma regra e, pelo contrário, o que ele fazia era apontar caminhos para a afirmação ou negação da Vontade, no último capítulo falaremos sobre a compaixão, uma das vias de negação da Vontade, sentimento que faz o homem abrir mão de si para sofrer com a dor do outro, eliminado assim o princípio de individuação.

¹⁰ Libertar-se como fenômeno; pois, livre mesmo, só a Vontade. Entenda-se que o conceito de liberdade, na doutrina de Schopenhauer, é negativo, pois é a negação da necessidade. Liberdade, aqui, significa a negação da Vontade de vida.

¹¹ Ibid., p. 387, § I 353.

1 — VONTADE E REPRESENTAÇÃO

O título da obra maior de Arthur Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, já traz em si a constatação de que o mundo possui duas faces: ao mesmo tempo ele é Vontade e representação. O livro I, que abre *O Mundo...*, apresenta o mundo como representação: "O mundo é minha representação"¹² é sua primeira frase e já diz muito sobre a tese do filósofo. Essa verdade é válida para todo o ser vivente (animais, plantas, seres inorgânicos), muito embora, apenas o homem possa ter consciência disso, visto que só ele é capaz de abstrair, de criar conceitos. O subtítulo do livro I é "A representação submetida ao princípio de razão: objeto da experiência e da ciência". Quando Schopenhauer fala em **princípio de razão** ele está se referindo às formas pelas quais percebemos o mundo: espaço, tempo e causalidade. O princípio de razão é a "forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica"¹³.

Levando-se em conta que, como diz o próprio Schopenhauer, sua obra se constitui mais que um sistema de pensamentos, mas, um edifício, um **pensamento único**, saibamos sobre o que trata esse pensamento único. Toda sua obra se fundamenta sobre a teoria do mundo como Vontade¹⁴ e o mundo como representação. É comum encontrar na história da filosofia, como por exemplo em filósofos como Platão e Kant, a idéia de que há o mundo real (idéia, coisa-em-si, noumêno) e o mundo das aparências (forma, fenômeno, representação). Em Schopenhauer não é muito diferente: temos, de um lado, o mundo como Vontade (coisa-em-si) e, do outro lado, o mundo como representação (fenômeno da Vontade regido pelo princípio de razão, também chamado princípio de individuação). A representação da Vontade, por mais que possa lhe ser semelhante, jamais deixa que esta se mostre; isto porque ela é livre, não está submetida ao princípio de razão, sendo, no entanto o fundamento de tudo, do fenômeno mais simples ao mais complexo.

Não são coincidências, portanto, as analogias entre a Vontade schopenhaueriana e a coisa-em-si kantiana. O próprio Schopenhauer compara a Vontade à coisa-em-si,

¹² Ibid., p. 43, § I 3.

¹³ Ibid., p. 43, § I 3.

¹⁴ Grafamos Vontade com "V" maiúsculo, seguindo a tradução de *O Mundo...* feita por Jair Barboza, para que se fique claro que estamos falando dela como coisa-em-si e não como vontade individual, com "v" minúsculo. Cf. 2005: 169, nota 8, do tradutor.

dizendo que dela podemos ter o mesmo entendimento: de que é o fundamento de toda representação e que, não obstante, é uma natureza desconhecida em sua essência. Isto porque, tudo o que conhecemos, fenômenos, só nos é acessível através das formas do princípio de razão, a saber: espaço, tempo e causalidade. Contudo, a incognoscibilidade da coisa-em-si só se aplica à Vontade enquanto o homem procura conhecê-la a partir de sua finitude, empiricamente. Outra analogia que se pode encontrar está nos graus de objetivação da Vontade com as Idéias platônicas, que são essências eternas e imutáveis, refletidas no mundo fenomênico, que se apresenta em graus; uns mais próximos, outros mais distantes do mundo inteligível. Pois bem, a Vontade também tem seus graus de objetivação, sendo o homem, o grau mais alto dessa objetividade.

A redação de *O Mundo Como Vontade e Como Representação* se deu entre os anos de 1814 e 1818. Schopenhauer, nascido no ano de 1788, em Dantzig, só veio ter o devido e tão esperado reconhecimento de sua obra nos últimos anos de vida; ele faleceu em 1860. Schopenhauer sempre declarou o que movia suas pesquisas, seus escritos: a busca da verdade. Ele não aceitava que um filósofo pudesse ter outro ideal se não este.

1.1. Homem-Mundo: Sujeito-Objeto

"O mundo é minha representação" porque não existe um mundo fora de minha capacidade cognitiva; o mundo inteiro existe para o conhecimento. A relação homem-mundo é, pois, a relação **sujeito-objeto**; é, portanto, "intuição de quem intui". Nessa relação, o sujeito é aquele que tudo conhece e que, no entanto, não é conhecido por nada. Ao mesmo tempo, não é possível conceber o objeto separado do sujeito nem seu contrário, pois eles são dependentes um do outro. Se deixar de existir o sujeito, o mundo inteiro desaparecerá. Quando falamos em relação homem-mundo, não queremos dizer que o homem não seja representação, como os demais seres, mas, que só a ele é dado conhecer os dois lados do mundo, pois apesar de seu corpo também ser representação, ele é um **objeto imediato**. O que difere o homem dos outros animais é a posse da faculdade da razão, presente apenas nele, que independe mesmo do conhecimento dos objetos, devida sua aprioridade: espaço, tempo e causalidade habitam nossa consciência antes mesmo de conhecermos os objetos: “ a verdadeira diferença entre o homem e o animal não reside na posse da inteligência, mas na da razão, faculdade das

representações abstratas, esse apanágio do homem, esse privilégio perigoso”¹⁵. São as intuições puras *a priori*, como diz Kant.

A divisão entre sujeito e objeto é a forma primeira mais universal e mais essencial da representação. É, portanto, anterior à experiência, precedendo mesmo do princípio de razão, que é sua forma. Segundo Schopenhauer, não se pode pressupor uma relação de fundamento e consequência entre eles por causa de sua interdependência. Se se retira o sujeito do mundo, tudo o que é objeto desaparece: “sóis e planetas sem um olho que os veja e um entendimento que os conheça, até se pode dizê-los em palavras, mas estas são para a representação um *sideroxylon*”¹⁶. Por conseguinte, nossa faculdade cognitiva se apresenta por meio da sensibilidade, da inteligência e da razão e, principalmente, na composição sujeito-objeto. O objeto que aparece ao sujeito é representação, assim como, toda representação é objeto para o sujeito. As representações podem ser intuitivas ou abstratas. Ao primeiro grupo correspondem as representações concretas, empíricas, a elas correspondem os dados sensoriais por assim dizer, aquelas não conceituais; das representações abstratas, totais, participa, além da matéria do fenômeno, o conceito, a forma. As formas desta última classe de representações são as leis de tempo, espaço e causalidade, donde, por fim, provém a inteligência: “o que esta união cria é a inteligência, que, por meio de sua função característica, relaciona aquelas formas heterogêneas da percepção sensível, de modo que, por sua mútua compenetração, se forma como por si mesma a realidade empírica”¹⁷.

Como vimos, Schopenhauer divide, pois, as representações em duas classes: representações intuitivas (tudo o que é aparente, visível, os objetos da experiência) e representações abstratas (conceitos). Enquanto o tempo é sucessão, o espaço é simultâneo. Espaço e tempo, apesar de serem representações, são vazias de conteúdo. A matéria que serve de estofa às intuições puras surge da **causa** e do **efeito**, do **fazer-**

¹⁵ PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, pp. 62-63.

¹⁶ Neologismo de Schopenhauer, feito a partir de duas palavras gregas, ferro-madeira, para expressar uma flagrante contradição de termos. Cf. 2005, nota 16, do tradutor, p. 75. No site Wikipédia, temos: “polêmico termo frequentemente utilizado na filosofia da retórica para descrever a impossibilidade de um argumento de oposição. O termo é um alemão proverbial oxímoro, que sintetiza o conceito de “madeira”, que é orgânico, com o conceito de “ferro”, que é inorgânico.

¹⁷ Tradução livre do trecho: “Lo que esta unión crea es la inteligencia, que, por medio de su función característica, relaciona aquellas formas heterogéneas de la percepción sensible, de modo que, por su mutua compenetración, se forma como por si misma la realidad empírica”. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1950, pp. 54-55.

efeito, da união das intuições espaço-temporais: “Aquilo que em cada um é por si impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço. Quanto à indivisibilidade infinita, ela a possui de ambos”¹⁸. O sujeito carrega em si essas formas de intuição, espaço e tempo, antes mesmo de entrar em contato com o objeto a ser intuído, ele as traz no intelecto.

1.2. Estética Transcendental: O grande mérito de Kant

Impossível não levar em conta o grande apreço de Schopenhauer pelo filósofo Immanuel Kant (1724-1804), ainda que aquele tenha dedicado a este um apêndice em sua obra máxima dedicado à, e denominado, *Crítica da Filosofia Kantiana*, justamente no início desse apêndice, Schopenhauer chega a chamá-lo de “espírito gigante”¹⁹. Nosso filósofo desconhece que algo de interessante tenha acontecido na Filosofia desde Kant até ele. E reconhece como o maior mérito de seu antecessor a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, “com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o INTELECTO, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas”²⁰. Outro ponto de concordância que ele encontra em Kant é a idéia de que o em-si do mundo não precisa ser procurado fora do mundo, mas dentro de nós mesmos. Para Kant, se se retira o “sujeito pensante” do mundo, tudo o que há nele deixaria de existir. Schopenhauer expressa claramente a analogia existente entre a Vontade e a representação com a coisa-em-si e o fenômeno: “Kant reúne, em 'um só fio', espaço, tempo e causalidade, para tecer com eles o mundo da representação”²¹. Enquanto encontramos uma exposição do espaço e do tempo na Estética Transcendental, é na Analítica Transcendental que encontramos uma exposição sobre a causalidade. O erro que ele encontra em Kant, foi não ter reconhecido a Vontade como a coisa-em-si do mundo. A coisa-em-si, para Kant, limitava o uso da razão, estava para além dela. não podendo ser conhecida, na medida em que só é passível de conhecimento, segundo ele, o que está dado na experiência; podendo, no entanto, ser pensada.

O fato de Schopenhauer ter retido de Kant mais sua Estética Transcendental, que qualquer outra parte do edifício kantiano, vendo nela uma obra tão extraordinariamente meritória que, sozinha, já teria sido o suficiente para eternizar o nome de Kant, pois é lá

¹⁸ Cf. 2005, p. 51, § I 11.

¹⁹ Ibid., p. 524, § I 492.

²⁰ Ibid., 526, § I 494.

²¹ Cf. 1995, p. 23.

que se encontra a distinção fundamental entre fenômeno e coisa-em-si, base do Idealismo Transcendental e, também base de toda a obra schopenhaueriana, nos leva, a seguir, a apresentar o que diz exatamente Kant, em sua Estética.

Na Estética Transcendental, primeira parte da obra magna de Immanuel Kant, *A Crítica da Razão Pura*, alicerce da filosofia crítica e transcendental, encontramos o que ele diz a respeito do **espaço** e do **tempo**, intuições puras *a priori*. Kant, logo no início da Estética, diz que a intuição é o único meio que o conhecimento tem de se relacionar, imediatamente, com os objetos; portanto, é o conhecimento ao qual o próprio objeto está diretamente presente. É o fim para o qual tende todo o pensamento. Ou seja, o pensamento refere-se aos objetos da experiência mediante a intuição (que recebe *a priori* e dá forma à matéria das sensações). Logo, o pensamento não se refere a objetos de modo imediato (isto é, não é intuitivo, mas discursivo). A intuição sensível, de que Kant trata, só se pode verificar na medida em que o objeto nos for dado. Para tal, é preciso que o espírito se sinta afetado pelo objeto. Sendo assim, só por via da sensibilidade que podemos ter intuições de objetos, isto é, representações imediatas de objetos. Diferentemente do entendimento, que por ser uma faculdade não sensível do conhecimento, não é, portanto, uma faculdade da intuição: "o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo"²².

A primeira secção da Estética se destina à exposição do conceito de espaço²³. Nela, Kant faz, primeiro, uma exposição metafísica seguida de uma exposição transcendental²⁴ — explicação de um conceito considerado como um princípio, a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori* deste conceito. Na primeira exposição vemos que é impossível o espaço ser intuído como se fora algo de interior, pois, nesse caso, seria objeto do sentido interno: "por intermédio do sentido externo (de uma propriedade do nosso espírito) temos a

²² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. — 5 ed. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 102, B 93.

²³ Entenda-se por **conceito**, representações universais compostas pela reflexão a partir de características comuns — representação do que é comum a muitos objetos, diferentemente da intuição, que é uniforme, não composta; um todo que precede suas partes.

²⁴ Uma exposição metafísica é uma exposição clara que contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*. Uma exposição transcendental se ocupa do nosso modo de conhecer os objetos, enquanto é possível *a priori*; logo, uma exposição não do que está para além da experiência, mas, do que antecede toda experiência, muito embora seja destinado a tornar possível o conhecimento empírico.

representação de objetos como exteriores a nós e situados todos no espaço"²⁵. É importante não confundir sentido externo com as experiências externas que são percebidas por meio dele; pois, o espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas, visto que essas só são possíveis graças à noção de espaço. Ele é, portanto, uma representação necessária que fundamenta todas as intuições externas – o que justifica a aprioridade do espaço. Embora não se possa pensar objeto algum sem a noção de espaço, é perfeitamente possível pensar um espaço vazio de objetos. O espaço é condição e, por conseguinte, não dependente dos fenômenos. Também se pode dizer do espaço que ele é uno: ainda que falemos de vários espaços, a verdade é que estamos falando das partes de um só e mesmo espaço. Ele é pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações: "todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito"²⁶. Quanto à exposição transcendental, Kant reafirma o espaço como uma intuição pura e não empírica, visto que deve encontrar-se em nós *a priori* e ser anterior a toda nossa percepção de qualquer objeto. Não obstante, embora o espaço abranja todas as coisas que nos possam aparecer exteriormente, é importante saber que ele não abrange as **coisas-em-si** mesmas²⁷. O espaço é uma forma pura de intuição que só tem importância na condição subjetiva, ou seja, na possibilidade de sermos afetados pelos objetos. Por conseguinte, não existe a intuição espacial se deixarmos de lado a possibilidade de toda a experiência ou dela esperarmos o conhecimento das coisas-em-si mesmas. Nada do que é intuído pelo espaço é uma coisa-em-si, pois os objetos exteriores intuídos no espaço são apenas simples representações da nossa sensibilidade. Em vista disso, a condição subjetiva de todos os fenômenos externos não pode ser comparada a nenhuma outra, pois, as qualidades que atribuímos aos fenômenos não são as qualidades das coisas-em-si, mas modificações subjetivas.

Quanto ao tempo, assim como o espaço, ele não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer: "nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse seu fundamento *a priori*"²⁸. O tempo é, portanto, uma representação necessária; fundamento de todas as intuições. Também é possível abstrair todos os fenômenos do tempo sem que ele deixe de existir; o que não

²⁵ Ibid., p. 63, B 37.

²⁶ Ibid., p.66, B 40.

²⁷ Esse é, pois, o argumento central da tese kantiana do Idealismo Transcendental: a incognoscibilidade das coisas-em-si mesmas.

²⁸ Ibid., p. 70, B 46.

se pode é fazer o inverso, pois, sendo o tempo²⁹ dado *a priori*, ele é condição de possibilidade dos fenômenos. Devemos ver estes princípios (espaço e tempo) como formas que possibilitam as experiências. O fato de terem vigorosa universalidade e serem certas apodíticas (implicam a consciência de sua necessidade) se deve a serem princípios dados *a priori*. Assim como o espaço, o tempo também não é um conceito discursivo, mas uma forma pura da intuição sensível. Segundo Kant, a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada, pois, "a infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento"³⁰. Na exposição transcendental do conceito, Kant acrescenta a importância do conceito de mudança, bem como, o de movimento, visto que é impossível uma ligação de predicados contraditoriamente opostos num só e mesmo objeto (como imaginar um recipiente pleno e vazio ao mesmo tempo — isto só pode se dar sucessivamente). Em suma, o tempo, assim como o espaço, é uma intuição pura dada *a priori*. Com a ressalva de que, ao contrário do espaço (intuição externa), o tempo é uma intuição interna.

Kant diz ainda que o tempo não é algo que exista em-si (como uma coisa ou propriedade de uma coisa-em-si) — o tempo existe realmente, a saber, como condição objetiva dos fenômenos. Também não é algo que seja inerente às coisas (pois, se assim fosse, não seria condição dos objetos nem seria conhecido *a priori*). Vemos, então, que o tempo é "a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior"³¹, o que determina a relação das representações do nosso estado interno. Enquanto o espaço, como forma pura de toda intuição externa, é condição *a priori* dos fenômenos externos, o tempo é condição *a priori* dos fenômenos tanto externos quanto internos, pois constitui o fundamento de todas as intuições. Contudo, só tem validade objetiva em relação aos fenômenos, considerando que já os admitimos como objetos dos nossos sentidos. O tempo deixa de ser necessário se passamos a considerar os objetos como eles podem ser em-si mesmos; o que é impossível, dada tese da incognoscibilidade das coisas-em-si mesmas³²: "tais propriedades, que pertencem às

²⁹ Ao contrário dos espaços, que são simultâneos (não sucessivos), o tempo tem apenas uma dimensão. Tempos diferentes são sucessivos (não simultâneos).

³⁰ Ibid., p. 71, B 47.

³¹ Ibid., p. 73, B 49.

³² A coisa-em-si compartilha com o noumeno e as idéias transcendentais a qualidade negativa de limitar o emprego da razão ao que pode ser um objeto de intuição, e a qualidade positiva de caracterizar um espaço problemático para além desses limites. Contudo, embora não possa ser conhecida (pois está para além dos limites da experiência), nada impede que a coisa-em-si possa ser pensada.

coisas-em-si, nunca nos podem ser dadas através dos sentidos"³³. Não se entenda com isso que o tempo não é uma intuição real, "o tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem, pois, realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele"³⁴. A realidade do tempo é uma realidade subjetiva, relativa à experiência interna; o que lhe falta é a realidade absoluta (ser real em-si mesmo).

Portanto, vemos que as intuições não existem sem nós:

A nossa intuição nada mais é do que a representação do fenômeno; [...] as coisas que intuimos não são em si mesmas constituídas como nos aparecem; e que, se fizermos abstrações do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós.³⁵

Kant reconhece por fim que, o modo peculiar de perceber os fenômenos pode ser próprio apenas ao homem, desconhecendo se também o é aos outros animais. Sendo espaço e tempo as formas puras desse modo de perceber, são chamados de intuições puras pelo fato de só poderem ser conhecidos *a priori*. São essas intuições, formas absoluta e necessariamente inerentes à nossa sensibilidade. Por mais que nos esforçássemos em elevar nossa intuição ao grau mais elevado de clareza, não nos aproximariamos dos objetos em-si. Só o que podemos conhecer perfeitamente é a nossa sensibilidade, nosso modo de intuição e, também os objetos do mundo, da experiência.

Com a tese da incognoscibilidade, Kant tenta resolver o problema da metafísica tradicional, que confunde a representação do objeto com o objeto da representação. Ora, não podemos comparar a imagem à coisa mesma, como original, ainda que, para nós, a imagem seja original no sentido de que é tudo o que podemos conhecer. Para representar uma coisa-em-si seria preciso que o objeto aparecesse à consciência sem a forma da representação; o que é, destarte, impossível. Logo, é impossível representar uma coisa-em-si. A coisa-em-si, no sentido lógico, tem sua possibilidade e origem desenvolvidas na teoria da faculdade cognitiva: "a coisa-em-si não é passível de ser

³³ Ibid., p. 74, B 52.

³⁴ Ibid., p. 75, B 53-54.

³⁵ Ibid., p. 78-79, B 59.

representada em particular, mas temos um conceito lógico dela em geral"³⁶. Não se pode abrir mão, contudo, da possibilidade de pensar as coisas-em-si como reais, pois, seria absurdo pensar que haja aparição (fenômeno) que parta do nada, que não tenha uma referência a algo que realmente apareça. Portanto, para que o Idealismo Transcendental, ou seja, a distinção entre fenômeno ("objetos" passíveis de serem conhecidos por seres racionais finitos) e coisa-em-si (objeto de pensamento, quiçá objeto de conhecimento de um ser infinito) tenha êxito, é preciso ter em conta o que foi exposto: afirmar espaço e tempo como intuições puras, formas da sensibilidade, na medida em que temos nelas a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, segundo elas, podemos perceber os objetos, fenômenos espaço-temporais, e não as coisas-em-si mesmas. O objeto da *Crítica da Razão Pura* não consiste, pois, na natureza das coisas, mas no entendimento que julga sobre a natureza das coisas; este, por sua vez, só no tocante ao seu conhecimento *a priori*.

1.3. A Lei de Causalidade

José Thomaz Brum, em seu livro *O Pessimismo e Suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, fala, em uma nota de rodapé, sobre a redução feita por Schopenhauer das doze categorias por meio das quais, segundo Kant, nós percebemos o mundo: "ele restringe todo o conjunto kantiano das categorias à noção de causalidade"³⁷. No apêndice *Crítica da Filosofia Kantiana* chega mesmo a dizer:

Sempre que Kant deseja dar um exemplo em vista de um esclarecimento mais apurado, quase sempre se serve da categoria de causalidade, quando então o que é dito se apresenta de maneira correta, justamente porque a lei de causalidade é a real, mas também a única forma do entendimento, e as restantes onze categorias são apenas janelas cegas.³⁸

Em sua tese doutoral *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, defendida em 1813, base, segundo Schopenhauer, para uma boa compreensão de todo o seu edifício filosófico, temos uma apresentação das nossas faculdades cognitivas,

³⁶ Cf. BONACCINI, Juan. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. — Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 61.

³⁷ Cf. BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 21.

³⁸ Cf. 2005, p. 560, § I 529.

baseadas no princípio de razão suficiente: espaço, tempo e causalidade. N'A *Quádrupla Raiz...*, ao evidenciar a importância da categoria kantiana de causalidade, diz que “esta é a forma única, universal, da função da inteligência, de modo algum a complicada engrenagem das doze categorias kantianas”³⁹. Em sua tese, ele diz que a causalidade aparece manifesta na natureza sob três formas distintas: **causa**, **excitação** ou **estímulo**, e **motivo**. Na variedade dessas formas que se manifesta a diferença existente na natureza entre: reino inorgânico, vegetal, animal e humano e, não nos formatos que estes adquirem. A causa é responsável por produzir variações no reino inorgânico; a excitação rege a vida orgânica (vegetais, plantas, e ainda a parte inconsciente da vida animal/ vida vegetativa); e o motivo é responsável pela vida animal, a atividade, as ações conscientes — “O *médium* do motivo é o conhecimento; a receptividade do motivo implica, por conseguinte, uma inteligência. Daí que a verdadeira característica do animal seja conhecer, a representação”⁴⁰. Schopenhauer, segundo Brum, ambiciona desvendar o “enigma do mundo”, mas reconhece que, diferentemente do mundo fenomênico, a essência do mundo não é regida pela lei de causalidade. Esse em-si do mundo leva Schopenhauer à objetivação máxima da Vontade, onde a Vontade se mostra em seu mais alto grau: “essa existência enigmática, subterrânea do mundo deve ser descoberta por uma ‘via subterrânea’, por uma ‘espécie de traição’. Essa ‘via subterrânea’ Schopenhauer a denomina **o corpo**”⁴¹. Sobre essa relação entre corpo e Vontade, falaremos mais adiante.

As ações que ocorrem na natureza podem advir de motivos ou estímulos. Os estímulos estão presentes em todas as formas de vida, dos vegetais ao homem, enquanto que os motivos se dão apenas nos animais. No reino vegetal a Vontade se objetiva conforme excitações, Vontade destituída de conhecimento. No caso do homem, em que ela se manifesta por motivos, estes podem ser de dois tipos: perceptuais ou racionais, estes, investidos de razão. Donde concluímos que a objetivação da Vontade possui infinitas gradações: “como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais

³⁹ Tradução livre do trecho: “Pues ésta es la forma única, universal de la función de la inteligencia, en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas” . Cf.1950, p. 98.

⁴⁰ Tradução livre do trecho: “El *medium* del motivo es el conocimiento; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, una inteligencia. De aquí que la verdadera característica del animal sea el conocer, la representación”. Cf. 1950, p. 70.

⁴¹ Cf. 1998, pp. 22-23.

brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo”⁴². A Vontade está presente na mais imperceptível bactéria assim como no homem, diferindo apenas na gradação. Por ser o grau mais alto de objetividade da Vontade, vemos aparecer no homem a individualidade, expressa numa fisionomia individual que abarca toda a corporização, o que não podemos perceber em outros animais:

As ações humanas não são menos necessárias que os atos dos animais, contudo, a espécie de motivação própria do homem, enquanto consiste em pensamentos que tornam possível a decisão (isto é, o conflito consciente de motivos), substitui os meros impulsos por ações, propósitos, reflexões, máximas, em correspondência uns com os outros, etc., o que faz com que a vida do homem seja tão artística, tão rica em emoções e tão terrível, que neste Ocidente, em que é branqueada sua pele, e onde não podem seguir as antigas, profundas e verdadeiras religiões primitivas de sua pátria, já não conhece seus irmãos, e crê que os animais são algo fundamentalmente distinto dele; e para afirmar-se em tal crença, os chama de bestas, e aplica nomes injuriosos a todas as funções vitais que com ele têm de comum, as declara fora da lei e protesta energicamente contra a evidente identidade de essência entre ambos⁴³.

É possível saber o que esperar do comportamento dos animais observando apenas a espécie, em vez de cada animal em particular; enquanto no homem, é preciso observar cada indivíduo por si mesmo e, ainda assim, é possível ao homem dissimular seu comportamento. De acordo com Schopenhauer, os animais também são dotados de inteligência, eles também têm conhecimento da lei de causalidade, em grau menor que os seres humanos, certamente, mas a possuem, pois ela é necessária para a percepção de seus sentidos, “pois sensação, sem inteligência, seria, não só uma coisa inútil, senão um cruel dom da natureza”⁴⁴.

⁴² Cf. 2005, p. 189, § I 152.

⁴³ Tradução livre do trecho: “las acciones humanas no son menos necesarias que los actos de los animales, sin embargo, la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consiste en pensamientos que hacen posible la decisión (esto es, el conflicto consciente de motivos) sustituye los meros impulsos por acciones, propósitos, reflexiones, máximas, en correspondencia unos con otros, etc., lo que hace que la vida del hombre sea tan rica en emociones y tan terrible, que en este Occidente, que le há blanqueado su cutis, y donde no la han podido seguir las antiguas, profundas y verdaderas religiones primitivas de su patria, ya no conoce a sus hermanos, y cree que los animales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta creencia, les llama bestias, y aplica nombres injuriosos a todas las funciones vitales que con él tiene de común, las declara fuera de la ley y protesta enérgicamente contra la evidente identidad de esencia entre ambos”. Cf. 1950, pp. 117-118.

⁴⁴ Tradução livre do trecho: “Pues sensación, sin inteligencia, sería, no solo una cosa inútil, sino un cruel don de la Naturaleza”. Cf. 1950, p. 97.

1.4. Objetidades da Vontade (O corpo humano como chave de acesso ao “enigma do mundo”)

Contar com o que está no campo de nossas possibilidades e, não com o que está fora de nosso alcance, nos priva de muitos sofrimentos e, só nos é possível graças ao intelecto. Considerando que viver é sofrer, nos diz Schopenhauer em seu livro *Sobre a liberdade da vontade*, não devemos por isso agir de forma resignada. Na obra citada, o autor fala em três tipos de liberdade e, uma delas é a liberdade intelectual. Sobre o problema da liberdade, na obra de Schopenhauer, falaremos no capítulo seguinte, procurando deixar claro que livre mesmo só a Vontade o é; o que chamamos “ato livre do homem” não é nada mais do que sua essência mesma. O que diferencia o homem dos outros animais, o conhecimento, o intelecto, lhe é dado justamente por sua fragilidade. O homem, “um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso”⁴⁵. É para a conservação do indivíduo, da espécie humana, que existe o conhecimento.

Em vista disso, entendemos que, por mais que o homem se compreenda como o ápice de uma pirâmide formada pelos reinos da natureza, ele não pode esquecer que “a noção de vontade-de-vida tem o efeito de negar à humanidade qualquer **status** especial distinto do resto da natureza”⁴⁶. Não se pode ignorar que o conhecimento sempre será servil à Vontade. O conhecimento, segundo Schopenhauer, não passa de uma função biológica; sendo os estados da mente, estados do cérebro “massa carnosa que ocupa o crânio”⁴⁷. Para ele, portanto, o conhecimento não é mais valioso que qualquer outro órgão do corpo. Os órgãos de nosso corpo não têm outro propósito senão propagar a vida: “A vontade-de-saber, objetivamente percebida, é o cérebro, tal como a vontade-de-andar, objetivamente percebida, é o pé; a vontade-de-pegar, a mão; a vontade-de-digerir, o estômago; a vontade-de-procriar, os órgãos genitais e assim por diante”⁴⁸. Logo, o sujeito cognoscente, assim como todos os outros animais e também os vegetais e mesmo os seres inorgânicos, é subserviente à Vontade, com exceção dos santos e dos gênios. Schopenhauer pretende derrubar a divisão tradicional entre **mundo mental** e **mundo físico** e substituí-la por outra: Vontade e intelecto. Nessa divisão, o corpo teria

⁴⁵ Cf. 2005, p. 216, § I 180.

⁴⁶ Cf. JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In Coleção Mestres do pensar. São Paulo: Editora Loyola, 2003, pp. 61-62.

⁴⁷ Ibid., p. 65.

⁴⁸ Cf. Texto citado por Janaway, 2003, p. 65, extraído do segundo tomo de *O Mundo...*

referência à Vontade, enquanto que o intelecto, a razão, à representação. Não há, pois, nada em nosso corpo e, em parte alguma do universo que exista com outra função que não seja satisfazer a Vontade. Schopenhauer também distingue entendimento de conhecimento. O último, concernente à razão, pertence apenas ao homem, enquanto que o primeiro, irracional, está presente nos demais seres: “a razão sempre pode apenas SABER; unicamente ao entendimento, livre de toda influência da razão, é permitido intuir”⁴⁹. A faculdade de conhecimento reflexiva, única capaz de diferenciar o querer do agir, e que difere o homem de seus irmãos irracionais, faz, pois, com que o homem os supere não só em poder, mas também em sofrimento. O conhecimento acorrenta o homem também ao passado e ao futuro, enquanto que os outros animais vivem apenas o agora. Essa vivência do passado e do futuro leva o homem a sofrer de angústia pelo desejo não suprido, pelo arrependimento do que fez ou que deixou de fazer que não saiu do seu agrado, pela ansiedade do que possa lhe esperar mais adiante. Contudo, é certo que tanto o homem quanto os outros animais, bem como a natureza inteira **querem**, variando a forma de expressão desse querer, que no homem se dá através da **linguagem** — “primeiro produto e instrumento necessário da razão”⁵⁰.

No livro II de *O Mundo...*, em que Schopenhauer apresenta o mundo como Vontade, e fala sobre a objetivação da Vontade, ele aponta o **corpo humano** como o grau mais alto dessa objetivação. O homem, sujeito que conhece, muito embora seja um fenômeno como todos os outros (animais, vegetais, seres inorgânicos), encontra-se no mundo como **indivíduo**, isto porque seu conhecimento é determinado por um corpo que tem como ponto de partida a intuição do mundo, suas afecções. O corpo humano é o único objeto do qual podemos conhecer mais de um lado: além do lado da representação, podemos conhecer também o lado da Vontade. É dado ao sujeito que conhece a palavra do enigma do mundo, a **Vontade**: “esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”⁵¹. O corpo é dado ao sujeito cognoscente de duas maneiras: como representação na intuição do entendimento, submetido ao espaço, tempo e causalidade; e como aquilo conhecido de forma direta por cada um e indicado pela palavra Vontade. Tudo o que acontece à Vontade é simultaneamente sentido como um movimento do corpo, isto porque, ambos, ato da Vontade e ação do corpo, são uma

⁴⁹ Cf. 2005, p. 69, § I 30.

⁵⁰ Ibid., p. 83, § I 44.

⁵¹ Ibid., pp. 156-157, § I 119.

só coisa. Portanto, se a Vontade for contrariada, é manifestado no corpo o sentimento de dor, de desconforto; se for satisfeita, a sensação é de bem-estar, de prazer. Dor e prazer não são representações, mas, de forma geral, são afecções imediatas da Vontade em seu fenômeno: "Todo movimento excessivo e veemente da Vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior, perturbando o curso de suas funções vitais"⁵². Apesar dessa relação imediata do corpo com a Vontade, é preciso não esquecer que aquele não é outra coisa senão fenômeno, representação cujo substrato é a Vontade. Assim como o que acontece ao ato de Vontade acontece também ao corpo, toda ação sobre o corpo é simultânea e imediatamente ação sobre a Vontade. Schopenhauer ilustra bem essa relação dos atos da Vontade com as relações do corpo dizendo o seguinte:

As partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a Vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível. Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da Vontade que eles expõem.⁵³

As ações do corpo humano são guiadas por motivos que determinam o querer do corpo em certo tempo, determinado lugar, determinadas circunstâncias. Que se entenda claramente que apenas o corpo é determinado pela lei de motivação, não a Vontade mesma. A Vontade, como já foi dito anteriormente, é sem-fundamento, enquanto que o fenômeno é submetido ao princípio de razão. A Vontade é algo conhecido por inteiro, imediatamente, e, no entanto, não se origina no fenômeno, é coisa-em-si, presente na consciência imediata do próprio indivíduo. Ao voltar-se ao conhecimento de sua essência, o sujeito passa a se conhecer de maneira direta; não há mais formas espaço-temporais, não há mais sujeito e objeto: "quem conhece coincide com o que é conhecido"⁵⁴. O sujeito, através do corpo, tudo conhece, mas, não é conhecido por nada:

todos os corpos animais são objetos imediatos, isto é, pontos de partida da intuição do mundo para o sujeito, que tudo conhece e, justamente por isso, nunca é conhecido. O conhecer, junto com o mover-se por motivos condicionados por ele, é, por conseguinte, o CARÁTER DA ANIMALIDADE, assim como o movimento por excitação é o caráter da planta⁵⁵.

⁵² Ibid., p. 159, § I 121.

⁵³ Ibid., p. 167, § I 129.

⁵⁴ Ibid., p. 171, § I 133.

⁵⁵ Ibid., p. 64, § I 24.

A Vontade não pode ser conhecida através das formas espaço-temporais dado que nelas o que é essencialmente uno e igual aparece como uma pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Espaço, tempo e causalidade só podem ser formas do conhecimento, formas fenomênicas, "mera superfície sob a qual espreita a força motriz de nossa natureza"⁵⁶. A Vontade não atua no corpo apenas nas formas que podemos perceber, como num passo que damos, numa fruta que pegamos, mas também atua ela em todas as funções não guiadas por conhecimento; usando as palavras de Schopenhauer: "em todos os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução"⁵⁷.

Existe entre os fenômenos uma espécie de conflito permanente, uma infindável e irreconciliável luta, que resulta em fenômenos mais elevados. Temos essa luta presente em nosso próprio corpo, como no caso da digestão, por exemplo:

A digestão deprime todas as funções animais, pois exige toda a força vital para dominar as forças químicas da natureza pela assimilação. Daí em geral o fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte; pois, finalmente, por circunstâncias favoráveis, as forças naturais subjugadas reconquistam a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo, agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias, e alcançam sem obstáculos a exposição de sua natureza.⁵⁸

Vemos assim que em toda natureza há conflito, luta – discórdia essencial da Vontade consigo mesma. A Vontade aparece nessa luta travada entre a pluralidade dos fenômenos, mas ela mesma é una e indivisa. E é esse conflito o que provoca o sofrimento no mundo. A luta começa desde o nascimento de cada animal, o brotar de cada planta; e não cessa com sua morte, pois a espécie continua. É possível observar, então, que há uma teleologia na natureza, muito embora, seja a Vontade mesma sem fundamento:

Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto, completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos feitos conforme a um conceito de fim e, no entanto completamente destituídos dele. [...] Aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o FENÔMENO DA UNIDADE DA VONTADE EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que aparecem no espaço e no tempo para o nosso modo de conhecimento.⁵⁹

⁵⁶ Cf. 2003, p. 64.

⁵⁷ Cf. 2005, p. 174, § I 136-137.

⁵⁸ Ibid., p. 210, § I 174.

⁵⁹ Ibid., p.227, § I 192.

Na verdade, a luta independe do indivíduo: ainda que um determinado indivíduo morra, a roda da Vontade não cessa de girar; a Vontade é um esforço sem fim. Contudo, apesar dessa luta, todas as partes da natureza acabam por se encaixar: "O solo se adapta à alimentação das plantas, estas à alimentação dos animais, estes à alimentação dos predadores, e todos àquele primeiro"⁶⁰; pois, são partes de uma mesma Vontade que só é, por assim dizer, dividida, no mundo da representação. À atuação cega da Vontade se contrapõe a ação iluminada pelo conhecimento. A clareza de consciência pertencente ao homem e que o distingue dos outros animais, permitindo orientar seus passos, ponderar suas ações, "organizar" o passado e "programar" o futuro.

1.5. A ilusão da intuição, o erro da razão: Princípio de razão suficiente, Conhecimento científico

A intuição, presente não só no homem, mas também em outros seres, não é passível de falsidade, pois na intuição, a coisa se mostra de forma mais imediata, ao contrário do que se passa com o conhecimento abstrato, com a razão; dela advém a dúvida, o erro: "Se na representação intuitiva a ILUSÃO distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o ERRO pode imperar por séculos, impondo seu jugo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados"⁶¹. Entenda-se que Schopenhauer não diminui o peso que tem a ilusão oriunda também da intuição; a espera da felicidade por um desejo satisfeito, por exemplo, nem sempre é duradoura e, logo em seguida sobrevém o sofrimento: "alegria e dor, portanto, nascem de um conhecimento falho"⁶². Não obstante, a confiança de Schopenhauer na força da verdade, o leva a lutar incansavelmente por ela, na certeza de seu triunfo final. A grande importância, pois, do conhecimento abstrato está na possibilidade da comunicação, na fixação e conservação de conceitos: "os conceitos formam uma classe particular de representações, encontrada apenas no espírito do homem [...]. Não podemos, por isso, jamais alcançar um conhecimento evidente de sua essência, mas tão-somente um

⁶⁰ Ibid., p. 226, § I 191.

⁶¹ Ibid., p. 81, § I 42.

⁶² Ibid., pp. 144-145, § I 105.

conhecimento abstrato e discursivo”⁶³. Para o artista, por exemplo, o conhecimento já não tem tanta importância: “caso o cantor ou o *virtuoso* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas. O conceito é sempre infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida. O domínio do conceito é a ciência”⁶⁴. No caso dos santos e virtuosos também não é diferente do que se passa com os artistas, quanto à independência da reflexão, pois para eles importa a vivência das coisas reais, o modo de ação guiado pela intuição, não por uma teoria ética, mas por uma ética prática.

O conhecimento científico é um sistema de conhecimentos organizados, diferentemente de um aglomerado aleatório de intuições, organizado pelo princípio de razão:

com efeito: o que distingue uma ciência de um mero agregado, é que suas verdades nascem umas das outras como de seu próprio princípio. [...] E como o princípio, suposto por nós *a priori*, de que tudo tem uma razão, nos autoriza a perguntar em todas as coisas o ‘por quê’, daí que este ‘por quê’ possa considerar-se como a mãe de todas as ciências ⁶⁵.

Logo, para nosso filósofo, o princípio de razão suficiente é o fundamento de todas as ciências. Ele usa, para esse princípio, a fórmula Wolffiana: “nada existe sem uma razão de ser”⁶⁶. Segundo Schopenhauer, Leibniz foi o primeiro a formular esse princípio como fundamento de todas as ciências, de todos os conhecimentos. Contudo, antes mesmo de Leibniz, já dizia Aristóteles, distinguindo causa de razão de conhecimento: “o saber e demonstrar que uma coisa é, difere muito do saber e demonstrar por quê é uma coisa, chamando a este último, conhecimento da causa, e ao primeiro, princípio de conhecimento”⁶⁷.

Ao homem, “agraciado” pelo conhecimento, são concedidas três vantagens: a linguagem, a ação planejada e a ciência. O pensar científico é um pensar sistemático, que vai do universal ao particular, só é possível graças à razão. A ponte feita entre o

⁶³ Ibid., p. 86, § I 46.

⁶⁴ Ibid., p. 107, § I 68.

⁶⁵ Tradução livre do trecho: “En efecto: lo que distingue a una ciencia de un mero agregado, es que sus verdades nacen unas de otras como de su propio principio. [...] Y como el principio, supuesto por nosotros *a priori*, de que todo tiene una razón, nos autoriza a preguntar en todas las cosas el ‘por qué’, de ahí que este ‘por qué’ pueda considerarse como la madre de todas las ciencias”. Cf. 1950, p. 30.

⁶⁶ Tradução livre do trecho: “Nada existe sin una razón de ser”. Cf. 1950, p. 30.

⁶⁷ Tradução livre do trecho: “El saber y demostrar por qué es una cosa, llamando a este último, conocimiento de la causa, y a l primero, principio de conocimiento”. Cf. 1950, p. 32.

entendimento e a razão é a faculdade de juízo, que transfere os dados apreendidos por meio da intuição para o conhecimento reflexivo:

Os juízos hauridos e fundamentados imediatamente na intuição, em vez de qualquer demonstração, são na ciência o que o sol é para o mundo: pois deles provém toda luz, a qual, refletida, faz os outros juízos iluminarem-se novamente. Fundamentar imediatamente na intuição a verdade de tais primeiros juízos, destacar tais pedras-base da ciência a partir da imensa multidão de coisas reais, é a obra da FACULDADE DO JUÍZO, este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente⁶⁸.

O que mostra como não se deve dissociar as ciências do conhecimento intuitivo. Schopenhauer fala em **razão de conhecimento** e **razão de ser**. A razão de conhecimento permite conhecer a superfície do objeto, saber o que é o objeto, não o porquê do objeto; enquanto que a razão de ser, somente conhecida através da intuição, nos fornece o conhecimento do porquê do objeto. O conhecimento do **quê** é mundo, Schopenhauer diz que todos o possuímos, como sujeitos do conhecimento que somos. Ora, o mundo é nossa representação e, por conseguinte, nada mais natural do que sabermos, por via da intuição, o que é o mundo. Todavia, elaborar conceitos que atestem isso, o quê e o porquê do mundo é tarefa destinada à filosofia:

A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O *por que* está aqui subordinado ao *quê*, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente da razão, e só assim possui significação e validade. Poder-se-ia até dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o *quê* é o mundo. De fato, cada um é o próprio sujeito do conhecimento cuja representação é o mundo [...]. Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente — eis a tarefa da filosofia.⁶⁹

É esse conhecimento *in abstracto* que permite ao homem, vivendo o presente, habitar também o passado e ter os olhos e pensamentos voltados para o futuro. Segundo Schopenhauer, o homem vive uma “vida dupla”: ora uma vida *in abstracto*, ora uma vida *in concreto*. Ao viver a primeira, o homem se coloca na posição de um mero observador do mundo, como se fora dele estivesse; vivendo a segunda o homem não só está mergulhado no mundo como também interage com ele.

⁶⁸ Cf. 2005, p. 116, § I 77.

⁶⁹ Ibid., p. 137, § I 98.

Encontramos no livro de Marie-José Pernin, *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*, uma fórmula concisa, para definir o que é a Vontade: "a Vontade é porque ela quer, e quer porque ela é"⁷⁰. Ou seja, a Vontade é o real. Tudo o que existe no mundo é visibilidade dela. Para Schopenhauer, nenhuma filosofia até seus dias conseguiu e, possivelmente não conseguirá decifrar o enigma do mundo. Contudo, a partir da obra desse filósofo, podemos saber que essa força que rege o mundo, essa Vontade livre, irracional, dilaceradora, todo-poderosa, misteriosa, é UNA e INDIVISÍVEL; portanto, por mais que haja uma diferença aparente entre os fenômenos, todos dividem o mesmo EM-SI. Diz M.-J. Pernin, acerca da filosofia de Schopenhauer: "Sua filosofia considera o real como um sonho [...], o desejo como uma dor e a alegria como negativa, a contemplação estética como uma permuta dos lugares do sujeito e do objeto, o amor dos outros como pena, até a troca final do Ser e do Nada, por ocasião da renúncia"⁷¹. A essência do mundo, permanece, pois, um mistério, mesmo ao homem, com toda a sua inteligência. Ela não se deixa revelar pelo princípio de razão, como acontece com seus fenômenos. Só há um jeito de decifrar esse enigma e, não está no mundo esse jeito, mas no mergulho do sujeito no próprio sujeito.

⁷⁰ Cf. 1995, p. 22.

⁷¹ Ibid., p. 28.

2 — SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DA LIBERDADE DA VONTADE

A Vontade, como já foi dito, é uma fonte autodiscordante, fonte inesgotável de sofrimento a toda forma de vida. Entre os fenômenos há uma espécie de conflitos que resulta em fenômenos mais elevados. Em toda natureza há conflito, luta: é a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Muito embora apareça nessa luta travada entre a pluralidade dos fenômenos, ela mesma é una e indivisa. O indivíduo não é dono do seu próprio destino, mas vítima da Vontade, esta sim, livre. Liberdade, para Schopenhauer, é portanto um conceito negativo, pois quer dizer a ausência de qualquer impedimento. A Vontade é livre por estar, ao contrário de nós, fenômenos, livre do princípio de individuação.

2.1. Contextualização de um problema sem resposta final

Sobre a Liberdade da Vontade, editado em 1841 em *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, foi escrito em 1839, com o objetivo de participar do concurso realizado pela Sociedade Real de Ciências da Noruega, tendo saído premiado. A dissertação integra a filosofia ética de Schopenhauer, pois, pode-se dizer que a filosofia deste se divide em epistemologia, filosofia da natureza, estética e ética, ambas interagindo de modo a formar um todo, pois, diz Alexis Philonenko, em uma nota citada por Ángel Gabilondo na introdução feita à tradução espanhola de *Sobre a Liberdade da Vontade*, feita por Eugenio Ímaz: “Schopenhauer é o homem de um só livro, escrito várias vezes”; fazendo menção a *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. O outro escrito que compõe *Os Dois Problemas...* é *Sobre o Fundamento da Moral*, nele mergulharemos mais no capítulo seguinte, quando formos falar na compaixão como o fundamento da moral schopenhaueriana. Muito embora a autonomia de *Sobre a Liberdade...* em relação à outra dissertação com a qual divide a obra *Os Dois Problemas...*, não se pode desvinculá-la de todo o edifício erguido por Schopenhauer, pois, como foi dito um pouco antes e, afirmado diversas vezes por ele mesmo, sua obra é única.

À questão proposta pelo concurso, se se pode demonstrar a liberdade da vontade humana pela autoconsciência, Schopenhauer responde que não há de veras uma liberdade da vontade humana, que apenas e tão somente a Vontade é livre, e não o homem. O ser humano não passa de manifestação da Vontade, como já dissemos no

capítulo anterior. Portanto, ele não pode ser diferente daquilo que é. Não se deve procurar a liberdade nos atos humanos, mas apenas em sua essência: “o que haverá de ser pensado como ato livre do homem é seu ser e essência totais; daí, *do que somos* se desprender nossos atos”⁷². Não existe, portanto, a liberdade, como pensa o senso-comum, em escolher isso ou aquilo outro, agir desta ou daquela maneira. Todas as nossas ações e escolhas são decididas de acordo com nossa essência, ou seja, não são passíveis de mudança, não podem se dar de outra forma. “A responsabilidade é a *do que somos*. E *do que somos* se segue *o que fazemos*”⁷³. O que aponta, segundo seu comentador Christopher Janaway, para uma visão **determinista**, muito embora, não retire do homem a **responsabilidade** que este deva ter para com seus atos: “a verdade do determinismo não faz que nos sintamos menos inclinados a ser responsáveis pelas nossas ações”⁷⁴. Ora, então o homem se engana ao considerar-se livre para escolher; o que ele “escolhe” não poderia ser outra coisa senão o que já é determinado pela sua essência, esta sim, livre. Daí, para fundamentar um juízo acerca de alguém, basta que se observe o histórico de seus atos e, então, se verificará a essência do mesmo. Para Schopenhauer, o problema não é o de uma auto-afirmação, mas o de uma auto-aceitação de si, tendo em vista que o ser humano age de acordo com o que é. Talvez, a questão a ser proposta pela Sociedade Real de Ciências da Noruega devesse ser: “podes querer o que queres?”, pois, “eu sou livre, desde que possa fazer aquilo que quero; mas estas palavras ‘o que quero’ pressupõem já a existência da liberdade moral”⁷⁵.

A liberdade como um problema filosófico, segundo Schopenhauer, está presente tanto na filosofia medieval quanto na moderna: “a questão da liberdade e da necessidade é preliminar à afirmação e à negação do querer-viver e a toda determinação do valor ético das ações”⁷⁶. Schopenhauer cita, inclusive, alguns religiosos e filósofos que deram sua contribuição a discussão do tema: Jeremias (nasceu entre 650 a. C. e 640 a. C. e morreu em 580 a. C.), Aristóteles (384 a.C. -322 a. C.), Lutero (1483-1546),

⁷² Tradução livre do trecho “Lo que habrá de ser pensado como acto libre del hombre es su ser y esencia totales; de ahí, *de lo que somos* se desprender nuestros actos”. Cf. Introdução feita por Ángel Gabilondo a *Sobre a Liberdade da Vontade*, trad. Herederos de Eugenio Ímaz. — Madri: Alianza Editorial, 2000, p. 15.

⁷³ Tradução livre do trecho “La responsabilidad es la de lo que somos. Y *de lo que somos* se sigue *lo que hacemos*”. Cf. 2000, p. 17.

⁷⁴ Cf. 2003, p. 113.

⁷⁵ REDYSON, Deyve. *Dossiê Schopenhauer*. — São Paulo: Universo dos Livros, 2009, p. 85.

⁷⁶ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. — São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, pp. 155-156.

Agostinho (354-430), Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), entre outros. Apesar de muitos destes não coincidirem com o pensamento schopenhaueriano, como ele mesmo cita Aristóteles: para este, o caráter deriva da ação, enquanto que, para nosso filósofo, a ação é que deriva do caráter, como veremos mais adiante. No *Dossiê Schopenhauer*, Deyve Redyson diz que “a essência do que Schopenhauer quer dizer em ‘Sobre a Liberdade da Vontade’ é na verdade uma crítica ao sentido de liberdade presente em todas as doutrinas filosóficas, de Santo Agostinho a Immanuel Kant” ⁷⁷. Já o teólogo Clemente de Alexandria, também citado por Schopenhauer, diz o seguinte: “nem os elogios, nem as reprovações, nem as honras, nem os suplícios são justos, se a alma não tem livre força de desejar e de absterse, senão que o vício é involuntário. [...] De maneira que Deus certamente não é a causa de nosso vício” ⁷⁸. Pois bem, Deus também entra em cena, no que se pode questionar sobre a onipotência e onibenevolência divina, quando se pensa que é dado o “livre arbítrio” ao homem e, este, provoca o mal. Haveria uma contradição nesse Deus a quem se atribui onipotência, onisapiência e onibenevolência. A citação feita por Schopenhauer de Clemente, nos faz entender que virtude e vício estão além dos poderes divinos, assim como são involuntários. No entanto, Hobbes é citado como o primeiro filósofo a ir diretamente à raiz do problema, bem como é o que mais se aproxima do pensamento schopenhaueriano:

Nada começa por si mesmo, senão tudo por efeito de outra causa imediata qualquer, fora dele, por isto, se um homem deseja ou quer algo que no momento anterior não queria nem desejava, a causa de seu querer não pode ser este mesmo querer, senão outra coisa que não dependa dele. Por conseguinte, como a vontade é, indubitavelmente, a causa necessária das ações voluntárias e como, a consequência do dito, a vontade é concausada necessariamente por outras coisas independentes dela, se segue que toda ação voluntária tem uma causa necessária, esta, portanto, *necesitada*.⁷⁹

Portanto, uma “causa suficiente” é também uma “causa necessária”. Logo, aquelas ações que praticamos julgando serem voluntárias, obedecem também elas ao

⁷⁷ Cf. 2009, p. 83.

⁷⁸ Tradução livre do trecho “Ni los elogios, ni los reproches, ni los honores, ni los suplicios son justos, si el alma no tiene libre potestad de desear y de abstenerse, sino que el vicio es involuntario. [...] De manera que Dios ciertamente no es la causa de nuestro vicio”. Cf. 2000, P. 118.

⁷⁹ Tradução livre do trecho “Nada empieza por sí mismo, sino todo por efecto de otra causa inmediata cualquiera, fuera de el, por esto, si un hombre desea o quiere algo que en el momento anterior ni queria ni deseaba, la causa de su querer no puede ser este mismo querer, sino otra cosa que no dependa de el. Por consiguiente, como la voluntad es, sin disputa, la causa necesaria de las acciones voluntarias y como, a consecuencia de lo dicho, la voluntad es concausada necesariamente por otras cosas independientes de ella, se sigue que toda acción voluntaria tiene una causa necesaria, está, por lo tanto, *necesitada*”. Cf. 2000, p. 129.

caráter de necessidade: não há nenhuma ação que seja, de fato, **livre**. Aqui um problema recorrente à filosofia: o da necessidade *versus* a liberdade. Segundo Schopenhauer, Kant considera a vontade livre, no que se refere à causa inteligível de nossa vontade;

Porque no que se refere aos fenômenos de suas manifestações, isto é, as ações, não poderemos explicá-las mais que à base de uma máxima fundamental e inviolável, sem auxílio da qual não poderíamos utilizar nossa razão no empírico; não poderemos explicá-las senão igualmente aos demais fenômenos da natureza, a saber, segundo leis invioláveis”⁸⁰.

Spinoza também está de acordo com a idéia de não existência da liberdade humana, tão certa ao senso comum: “quem crê que fala ou cala ou faz qualquer outra coisa por livre decisão do espírito, sonha com os olhos abertos”⁸¹. Segundo Spinoza, os homens podem até saber o que querem, mas desconhecem a causa que determina o seu querer. Não nos deteremos numa maior explanação das idéias dos pensadores aqui citados, dado tamanho do empreendimento, ficando a possibilidade e mesmo o dever de um estudo mais aprofundado para uma dissertação futura.

2.2. A tripartição do conceito de liberdade

Schopenhauer apresenta uma tripartição do conceito de liberdade, que, para ele, é um conceito negativo, pois, em resumo, seria a ausência de qualquer embaraço, seja ele físico, intelectual ou moral; visto que ele fala em liberdade física, liberdade intelectual e liberdade moral. A **liberdade física** obedece ao conceito popular de vontade, por tratar-se de uma liberdade primitiva, imediata, percebida empiricamente: “chamamos livre aos animais e aos homens quando suas ações não estão impedidas por ligaduras, prisões, incapacidades, isto é, por nenhum obstáculo físico, material, senão que essas ações decorrem ao teor de sua vontade”⁸². Já as outras formas de liberdade, **intelectual e moral**, são de abordagem filosófica. Sendo sobre a **liberdade moral** que

⁸⁰ Tradução livre do trecho “porque en lo que se refiere a los fenómenos de sus manifestaciones, esto es, o las acciones, no podremos explicarlas más que a base de una máxima fundamental e inviolable, sin auxilio de la cual no podríamos utilizar nuestra razón en lo empírico; no podremos explicarlas sino al igual que los demás fenómenos de la naturaleza, a saber, según leyes invariables”. Cf. 2000, P. 138-139.

⁸¹ Tradução livre do trecho “Quien cree que habla o calla o hace cualquier otra cosa por libre decisión del espíritu, sueña com los ojos abiertos”. Cf. 2000, p. 132.

⁸² Tradução livre do trecho “llamamos libre a los animales y a los hombres cuando sus acciones no están impedidas por ligaduras, prisiones, incapacidades, esto es, por ningún obstáculo físico, material, sino que esas acciones discurren a tenor de su voluntad”. Cf. 2000, p. 46.

versa sua dissertação. Schopenhauer acredita que a questão a que se deva responder seja: “podes *querer* o que queres?”.

A Vontade livre, segundo Schopenhauer, não obedece à lei de causalidade, nada a determina. Ao contrário, “é necessário o que é consequência de uma razão suficiente dada”⁸³. A ausência de necessidade é, portanto, uma característica do que é **livre**. Note-se que, para ele, existe a **liberdade da Vontade** e a **liberdade da ação**. Sendo esta última a que dá a sensação, presente no senso comum, de capacidade de fazer aquilo que se queira, voluntariamente. É a liberdade negativa que “pode ser removida por obstáculos externos à ação, por motivos restritivos, leis ou ameaças que têm várias consequências se agirmos, ou por danos às capacidades cognitivas do sujeito”⁸⁴. O grande equívoco do senso comum está, pois, na confusão que se faz entre o querer e o desejar que, para ele, são a mesma coisa. Isso levaria a crer que podemos querer duas coisas distintas, ao mesmo tempo: impossível. Podemos até **desejar** duas coisas distintas ao mesmo tempo, mas só podemos **querer** uma. Podes desejar A e B, ao mesmo tempo, mas querer, só podes a A ou a B e, necessariamente, o que queres não poderias querer diferente, pois, serias outro.

Se se pergunta a Schopenhauer o que é a autoconsciência, esse responde que é “a consciência de *um mesmo*, em oposição a consciência de *outras* coisas, que é no que consiste a faculdade cognoscitiva”⁸⁵. As formas do princípio de razão, espaço, tempo e causalidade, apesar de residirem em nós, como fenômenos, não pertencem à autoconsciência, pois são apenas as formas de conhecimento, a consciência do que nos é externo. A consciência de si mesmo, **autoconsciência**, só se adquire quando se concebe a si como **algo que quer**. Eis o que caracteriza o fenômeno da Vontade, em seu maior grau de objetivação, ou seja, o homem: um ser que quer. Por conseguinte, o “ato de vontade” é igual ao “objeto da autoconsciência”, que difere da “consciência das demais coisas”: “eu posso querer, e quando quiser uma ação, os membros móveis de meu corpo a executarão em seguida, tão logo como queira, inevitavelmente. Mais brevemente: posso fazer o que quero”⁸⁶.

⁸³ Tradução livre do trecho “es necesario lo que es consecuencia de una razón suficiente dada”. Cf. 2000, p. 50.

⁸⁴ Cf. 2003, p. 113.

⁸⁵ Tradução livre do trecho “la conciencia de *uno mismo*, en oposición a la conciencia de *otras cosas*, que es en lo que consiste la facultad cognoscitiva”. Cf. 2000, p. 52.

⁸⁶ Tradução livre do trecho “yo puedo querer, y cuando quiera una acción, los miembros movibles de mi cuerpo la ejecutarán en seguida, tan pronto como quiera, sin remedio. Más brevemente: Puedo hacer lo que quiero”. Cf. 2000, p. 60.

Muito embora se confunda, querer não é o mesmo que desejar. Enquanto podemos desejar mais de uma coisa, inclusive coisas contrárias, só podemos querer uma única coisa. E é por meio desta coisa que queremos e, da ação que praticamos, que se pode inferir quem somos. Contudo, os **motivos** que determinarão nossa ação, se encontram fora de nossa autoconsciência, na “faculdade cognoscitiva”. É a lei de causalidade, forma do princípio de razão que move os fenômenos: “todas as *mudanças* que se produzem nos objetos do mundo exterior real objetivo, se acham submetidos, portanto, à lei de *causalidade*, e se apresentam, sempre, como *necessárias* e irremissíveis”⁸⁷.

A resposta dada por Schopenhauer à Sociedade Real de Ciências da Noruega seria, portanto, que a **liberdade da vontade** não está relacionada à autoconsciência: “só destacando o livre-arbítrio e deixando de buscar a liberdade nas ações individuais é que se pode, pois, chegar à concepção da natureza do homem como um ato livre. A liberdade está, pois, no ser (*Esse*), e não na ação individual (*operari*)”⁸⁸. Segundo Cacciola, o que o filósofo faz é deslocar a liberdade para o “domínio transcendental”.

2.3. Causa, excitação e motivação

O homem está no “pico da pirâmide” do reino orgânico, com relação aos graus de objetivação de Vontade, sendo ele movido por **motivações**, enquanto os vegetais são movidos, assim como as funções dos corpos animais, por **excitação**, e os seres inorgânicos, por uma **causa** que manipula os movimentos mecânicos, físicos e químicos dos objetos da experiência:

Duas notas lhe caracterizam [a causa], sendo na primeira onde se encontra a aplicação da terceira lei de Newton, ‘a ação é igual a reação’, quer dizer, que o estado precedente, que chamamos causa, experimenta a mesma mudança que o estado que lhe segue, chamado efeito; a segunda é que, de acordo com a segunda lei de Newton, sempre o grau do efeito se corresponde exatamente com o grau da causa e que, consequentemente, um reforço desta provoca um reforço daquela de tal modo que se conhecemos o tipo de ação, poderemos saber, medir a calcular imediatamente, pelo grau da causa, o grau do efeito e vice-versa”.⁸⁹

⁸⁷ Tradução livre do trecho “Todos los *cambios* que se producen en los objetos del mundo exterior real objetivo, se hallan sometidos, por tanto, a la ley de *causalidad*, y se presentan, siempre, como *necesarios* e irremisibles”. Cf. 2000, p. 73.

⁸⁸ Cf. 1994, p. 169.

⁸⁹ Tradução livre do trecho “dos notas le caracterizan [a **causa**], siendo la primera que en ella es donde encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton, ‘la acción es igual a la reacción’, es decir, que el estado precedente, que llamamos causa, experimenta el mismo cambio que el estado que le sigue,

Quanto à **excitação**, como força vital, responsável pelo reino vegetal e animal, podemos dizer que ela é uma causa que não sofre nenhuma reação proporcional à ação; ou seja, ao contrário da causa que move o mundo inorgânico, não se pode determinar o efeito de acordo com a causa: “um incremento da excitação pode provocar um aumento muito grande do efeito, ou, pelo contrário, eliminar por completo a ação primeira, e até provocar uma ação contrária”⁹⁰. Já os animais em geral e, especialmente o homem, são movidos pela **motivação**, segundo Cacciola, “uma espécie de causalidade interna”:

Aquela causalidade que atua através do *conhecimento*. [...] nos seres desta classe, em lugar da mera receptividade para as excitações, e do movimento enquanto tal, se apresenta a receptividade para os *motivos*, isto é, uma faculdade representativa, um intelecto, com inumeráveis graus de perfeição, e que materialmente se nos oferece como sistema nervoso e cérebro, e com ele a consciência. [...] E a força motriz interna, cuja manifestação separada é provocada pelo motivo, se dá a conhecer à autoconsciência presente como aquilo que nós designamos com o nome de vontade.⁹¹

Portanto, o objeto que atua como **motivo** precisa apenas ser **conhecido**. Não obstante, muito embora seja a motivação responsável tanto pelos animais quanto pelo homem, há algo que os difere: o homem, diferentemente dos outros animais, é dotado da faculdade de **razão**. O homem, além da intuição externa, também é capaz de criar conceitos a partir de sua intuição do mundo; suas ações são determinadas não só pela intuição sensível, mas também pela reflexão, pelas ideias. Logo, os motivos que afetam o homem podem ser sensíveis ou abstratos, o que quer dizer que, quanto mais inteligente for o animal, menos imediatas serão suas ações: “o motivo se separa mais claramente da ação que provoca, de tal modo que se poderia utilizar esta diferença enquanto a distância entre motivo e ação para medir a inteligência dos animais. No

llamado efecto; la segunda es que, con arreglo a la segunda ley de Newton, siempre el grado del efecto se corresponde exactamente con el grado de la causa y que, consiguientemente, un refuerzo de ésta provoca un refuerzo de aquélla de tal modo que si conocemos el tipo de acción, podremos saber, medir y calcular inmediatamente, por el grado de la causa, el grado del efecto, y viceversa”. Cf. 2000, p. 75.

⁹⁰ Tradução livre do trecho “un incremento de la excitación puede provocar un aumento muy grande del efecto, o, por el contrario, eliminar por completo la acción primera, y hasta provocar una acción contraria.” Cf. 2000, p. 76.

⁹¹ Tradução livre do trecho “aquella causalidad que activa a través del *conocimiento*. [...] en los seres de esta clase, en lugar de la mera receptividad para las excitaciones y del movimiento en cuanto tal, se presenta la receptividad para los *motivos*, esto es, una facultad representativa, un intelecto, con innumerables grados de perfección, y que materialmente se nos ofrece como sistema nervioso y cerebro, y con él la conciencia. [...] Y la fuerza motriz interna, cuya manifestación aislada es provocada por el motivo, se da a conocer a la autoconciencia presente como aquello que nosotros designamos con el nombre de voluntad”. Cf. 2000, pp. 77-78.

homem, esta distância é incomensurável”⁹². A motivação representa uma classe de causalidade que atua através do conhecimento.

A capacidade de criar conceitos, que faz do homem um “animal racional”, o conduz à crença de um “livre-arbítrio”, que, segundo nosso filósofo, não existe. Por mais possibilidades que acredite o homem ter, de escolher entre uma coisa ou outra, uma ação ou outra, ele é **determinado** a fazer **esta** escolha e não **aquela outra**: “ele mesmo é como quer, e quer como é”⁹³. O indivíduo não passa, pois, de um “escravo do desejo e da Vontade”, visto que ele mesmo não pode escolher seu próprio caminho: “como um sujeito moribundo o homem vaga dirigido por seus impulsos inconscientes fruto apenas de seus desejos”⁹⁴. Esse determinismo assinala o caráter pessimista da filosofia de Schopenhauer, que tem por essência uma Vontade cega e irracional, livre para manipular todas as ações dos indivíduos, uma essência devoradora que se satisfaz em fazer querer e, nunca contentar-se: “a partir dessa imagem do caráter maquinal da vontade de viver, Schopenhauer concebe sua posição pessimista face à existência em geral: a condição do mundo é insatisfação e miséria”⁹⁵. Contudo, Leandro Chevitarese, estudioso da obra de Schopenhauer, ao fazer uma analogia da compreensão que se tem do pessimismo como um “copo vazio”, em contraposição ao otimismo “copo quase cheio”, diz o seguinte:

o pessimismo do filósofo não é um ponto de chegada, mas, sim, um ponto de partida para considerar que ‘possibilidades nos restam’. [...] Em contraste, o pessimismo não espera, de modo algum, que ‘haja algo no copo’, e por isso pode se admirar do que nele surge, abrindo outras possibilidades ao pensamento.⁹⁶

Se não se altera a representação da realidade de determinado indivíduo que, nada mais é do que a soma de seu caráter e dos seus motivos, ele não poderá desejar algo diferente do que desejou. E, basta uma pausa para refletir sobre a ação praticada e logo ele verá que não poderia ter agido de forma distinta. Schopenhauer é claro ao dizer que

⁹² Tradução livre do trecho “el motivo se separa más claramente de la acción que provoca, de tal modo que se podría utilizar esta diferencia en cuanto a la distancia entre motivo y acción para medir la inteligencia de los animales. En el hombre, esta distancia es inconmensurable”. Cf. 2000, p. 87.

⁹³ Tradução livre do trecho “él mismo es como quiere, y quiere como es”. Cf. 2000, p. 66.

⁹⁴ Cf. 2009, p. 84.

⁹⁵ Cf. 1998, p. 31.

⁹⁶ Cf. CHEVITARESE, Leandro. “A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: ‘a liberdade que nos resta’ para a prática da vida”. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer* (org.)/ Deyve Redyson. – João Pessoa: Ideia, 2010, p. 146.

a “liberdade da Vontade” não vale como um “dado da consciência”. Não sou eu, o ser dotado de razão, que determinarei meu agir, mas o que há de mais essencial em mim: a Vontade. No homem, após uma luta travada entre as idéias, a mais potente dá o impulso à ação que ele vem a praticar:

Não é metáfora nem hipótese, senão a pura verdade, dizer que, do mesmo modo que é impossível que uma bola de bilhar se mova sem que receba antes um golpe, assim também é impossível que um homem se levante da cadeira sem um motivo que lhe empurre ou leve; com o que seu levantar é algo tão necessário como o rodar da bola depois do choque.⁹⁷

A Vontade é, pois, o princípio de qualquer explicação dos atos humanos. Sem estar, no entanto, submetida ao princípio de causalidade, é ela a causa de tudo. Essa Vontade nós podemos conhecê-la através de um olhar interno, da autoconsciência. “O homem existe apenas, aos olhos de Schopenhauer, na medida em que é um **fenômeno** da Vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, isto é, da Vontade”⁹⁸. Só se verifica o **indivíduo** a partir das formas do princípio de razão suficientes, a saber: espaço, tempo e causalidade.

2.4. Caráter individual, empírico e adquirido, responsabilidade e imputabilidade

O que faz com que nossa ação seja necessariamente esta e não aquela é determinado por nosso **caráter**. Segundo Schopenhauer, existe o **caráter inteligível**, o **caráter empírico**, e o **caráter adquirido, inteligível**. O primeiro é distinto, particular de cada um; o segundo, podemos conhecê-lo com o passar do tempo, através da experiência; o terceiro, é o resultado da soma do que se é ao que se constrói de si. Contudo, o caráter, vale salientar, é constante: “o homem não muda nunca”⁹⁹. Ainda assim, deixando de lado o conformismo que a sentença schopenhaueriana possa causar, através do conhecimento, o homem pode **melhorar** seu caráter. Um mergulho dentro de si pode fazer o homem conhecer seu caráter individual, fonte de suas virtudes e de seus vícios. *A posteriori* descobrimos quem somos. Assim também como uma observação

⁹⁷ Tradução livre do trecho “No es metáfora ni hipótese, sino la pura verdad, decir que, del mismo modo que es imposible que una bola de billar se mueva sin que reciba antes un golpe, así también es imposible que un hombre se levante de la silla sin un motivo que le empuje o lleve; con lo que su levantarse es algo tan necesario e inevitable como el rodar de la bola después del choque”. Cf. 2000, p. 93.

⁹⁸ Cf. 1998, p. 21.

⁹⁹ Tradução livre do trecho “El hombre no cambia nunca”. Cf. 2000, p. 99.

atenta à vida de um homem nos dará a conhecer seu caráter: “toda ação de um homem é o produto necessário de seu caráter e do motivo atuante. [...] Todo ser, qualquer classe que seja, reagirá de acordo com a sua própria natureza por motivo das causas atuantes”¹⁰⁰. O homem só age de acordo com o que é. Em uma nota de rodapé, Cacciola diz que a distinção feita entre o caráter inteligível e o empírico não se sustenta, pois, o que há não são dois eus, mas, duas formas de apreensão do mesmo eu: “dada a identificação com a Vontade, as ações humanas são ao mesmo tempo livres e condicionadas”¹⁰¹. A compaixão seria o momento em que coincidiriam caráter inteligível e empírico, o ato de negação da Vontade; seria um ato livre do caráter inteligível, portanto, uma contradição do fenômeno, sua autonegação.

Aceitar que não se pode ser outra coisa que não aquilo que se é, bem como, que não se pode agir de forma a contradizer a própria essência, é o que Schopenhauer chama de “fonte de consolo e sossego”: “*mediante o que fazemos, nos inteiramos na realidade do que somos*”¹⁰². É perda de tempo e ganho de sofrimento lamentar uma ação nossa que venhamos a “discordar”, ou, desejar que ela não tenha acontecido: “temos que contemplar os acontecimentos com os mesmos olhos que às letras impressas, das que sabemos que já estavam ali antes que nós puséssemos os olhos nelas”¹⁰³. Ainda assim, conforme foi dito mais atrás, é possível fazer algo para melhorar nosso caráter, fazer com que a liberdade seja mais que um conceito negativo. Isto porque, há outro dado da consciência atestado por Schopenhauer: o sentimento de **responsabilidade** para com nossas ações, bem como o problema da **imputabilidade** das ações. Esses dados são deveras confusos, para uma filosofia que nega o “livre arbítrio”, pois, ela considera que o homem é dotado de um caráter imutável, que vive em um determinado momento, de modo que não haveria como refletir e agir de forma diferente, mais ou menos responsável, assim como também não há como imputar alguém por um ato, se ele não poderia agir de forma diferente, sem que se seja **outro**, em **outra situação**. A responsabilidade, segundo Schopenhauer, é “o único dado que nos autoriza concluir

¹⁰⁰ Tradução livre do trecho “toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo actuante. [...] Todo ser, de cualquier clase que sea, reaccionará con arreglo a su propia naturaleza con ocasión de las causas actuantes”. Cf. 2000, pp. 107-108.

¹⁰¹ Cf. 1994, p. 149.

¹⁰² Tradução livre do trecho “*mediante lo que hacemos, nos enteramos en realidad de lo que somos*”. Cf. 2000, pp. 111-112.

¹⁰³ Tradução livre do trecho “Tenemos que contemplar los acontecimientos con los mismos ojos que las letras impresas, de las que sabemos que ya estaban allí antes de que nosotros, puséramos los ojos en ellas”. Cf. 2000, p. 113.

uma liberdade moral”¹⁰⁴. Quem bem apresentou a relação entre liberdade e necessidade, segundo Schopenhauer, foi Kant, com a relação entre caráter inteligível (“liberdade transcendental”) e caráter empírico (“necessidade empírica”), outro aspecto da distinção entre a **coisa-em-si** e o **fenômeno**, presente na *Estética Transcendental*, apresentada no primeiro capítulo de nossa dissertação. Ele casou o rigor da necessidade das ações com a liberdade demonstrada pelo sentimento de responsabilidade.

A *vontade* é livre, mas só em si mesma e mais além do fenômeno, enquanto que neste se nos oferece já um caráter determinado, ao qual se terão de adequar necessariamente seus atos, os que, ao ser determinados com maior proximidade mediante os motivos adventícios, tem que produzisse desta e não de outra maneira.¹⁰⁵

A natureza do homem se manifesta em seus atos (*operari*), que não são senão determinados pela essência (*esse*) desse homem. “A liberdade repousa no ser [...] o ‘que se é’ constitui um ato inteiramente livre. [...] Cada indivíduo ‘é assim porque de uma vez por todas *assim quer ser*’”¹⁰⁶. Segundo Cacciola, “Kant destrói o erro que situava a liberdade nas ações e a necessidade no ser. Transpondo a liberdade das ações para o ser, Kant teria posto um fim ao *liberum arbitrium indifferetiae*”¹⁰⁷. Contudo, ela aponta em Kant o erro de dar razão ao que **deve acontecer**, diferentemente de Schopenhauer, que considera o que, de fato, **acontece**: “todo *deve* só tem sentido quando referido à ameaça de um castigo ou promessa de recompensa. Se houver algum imperativo, este será apenas hipotético, pois uma lei incondicionada seria incapaz de mover a Vontade”¹⁰⁸.

Ao procurar dizer **como** o mundo se apresenta, em vez de querer dizer o que **é** o mundo, Schopenhauer afirma que sua investigação é de caráter cosmológico e não teológico¹⁰⁹:

¹⁰⁴ Tradução livre do trecho “el único dato que nos autoriza concluir una libertad moral”. Cf. 2000, p. 153.

¹⁰⁵ Tradução livre do trecho “la *voluntad* es libre, pero solo en si misma y más allá del fenómeno, mientras que en este se nos ofrece ya con un carácter determinado, al cual se tendrán que adecuar necesariamente sus actos, los que, al ser determinados con maior proximidad mediante los motivos adventícios, tienen que producirse de ésta y no de outra manera”. Cf. 2000, p. 156.

¹⁰⁶ As citações feitas por Chevitarese são extraídas dos *Parerga e Paralipomena*, de Schopenhauer. Cf. 2010, p. 130.

¹⁰⁷ Cf. 1994, p. 144.

¹⁰⁸ Cf. 1994, 153.

¹⁰⁹ Cf. SIQUEIRA, Eduardo Gomes, “Sobre o senso de realidade brutal (rude e apurado) de Schopenhauer: Wittgenstein, a verdade do solipsismo e a falsidade do livre-arbítrio”, in *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. (org.)/ Deyve Redyson. – João Pessoa: Ideia, 2010. No artigo, ele fala sobre em um solipsismo schopenhaueriano, quando este diz, logo no início de sua obra magna: “o mundo é minha representação”.

A delimitação *a priori* do mundo como vontade e como representação visa, antes de tudo, inviabilizar qualquer recurso a explicações transcendentais que lancem mão dos poderes de uma ‘inteligência ordenadora’ do mundo. O objeto da filosofia é tão somente ‘o mundo’, tal como é, todo ele e nada mais. A totalidade dos fatos, dos fenômenos, é o mundo — visto como representação¹¹⁰.

Cacciola diz que, para Schopenhauer, a “ordem moral do mundo” está para a Vontade e não para a representação; pois, a Vontade é a força motriz do mundo. Portanto, ele faz uma distinção entre “justiça eterna”, esta correspondente à moral e, “justiça temporal”, correspondente ao teísmo, por este só se referir à ordem física na natureza:

Na justiça eterna, transgressão e castigo constituem um todo. Assim, se o mundo é o espelho da Vontade, se sua existência só exprime o que a Vontade quer, o sofrimento que nele se apresenta provém tão só da Vontade. Para saber o que valem moralmente os homens, basta considerar seu destino de dor e sofrimento, ou seja, ‘o tribunal do mundo é o próprio mundo’.¹¹¹

O objetivo de Schopenhauer em *Sobre a Liberdade da Vontade*, bem como em toda sua obra não é outro senão a busca pela verdade, independentemente do que já esteja estabelecido pelos órgãos vigentes, sejam eles estatais, religiosos, ou mesmo acadêmicos:

Porque é tão grande o enlace das verdades em cada domínio do saber que, quem possua com certeza absoluta uma única verdade, pode guardar a esperança de, com ela, poder conquistar o todo. [...] Daí que todo aquele que não possa nos oferecer um testemunho firme, científico, tem que ceder, onde quer que tropece com ela, a uma verdade tão solidamente fundada, e não ao contrário; e de maneira alguma aceitará acomodos e restrições que tornem possível sua convivência com afirmações não demonstradas e acaso errôneas.¹¹²

Sobre a Liberdade de Vontade evidencia o que o autor já havia dito no livro IV de *O Mundo...*, deixando claro que não pretende “prescrever regras”, com sua filosofia dos costumes — Schopenhauer repudia a “moral do dever”. Ele também pretende encontrar uma “significação moral da vida”: “a moral adquire seu pleno direito quando o homem é visto como o seu próprio autor, não tendo, pois, sua origem na obra de um

¹¹⁰ Cf. 2010, p. 166.

¹¹¹ Cf. 1994, pp. 140-141.

¹¹² Tradução livre do trecho “Porque es tan grande el enlace de las verdades en cada dominio del saber que, quien posea con certeza absoluta una única verdad, puede albergar la esperanza de, con ella, poder conquistar el todo. [...] De aquí que todo aquello que no pueda ofrecernos un testimonio firme, científico, tiene que ceder, dondequiera que tropiece con ella, a una verdad tan sólidamente fundada, y no al revés; y en manera alguna aceptará acomodos y restricciones que hagan posible su convivencia con afirmaciones no demostradas y acaso errôneas”. Cf. 2000, p.150.

ser diferente dele, caso em que a responsabilidade de suas ações não recairia sobre ele”¹¹³. Se não há o livre arbítrio e, também não há valores — do nada viemos e a ele voltaremos; e, mais ainda, considerando que vivemos em um mundo habitado por “indivíduos solipsistas (egoístas perfeitos)”¹¹⁴, é, pois, preciso dar um sentido a esta vivência, fundamentar a moral. Sendo, por fim, a superação do princípio de individuação o fundamento dessa moral schopenhaueriana.

Não há, por fim, o *liberum arbitrium indifferentiae*, aquela liberdade absoluta do agir ou não agir. Mas há uma responsabilidade que deve ser imputada ao homem pelos seus atos:

A idéia é bastante simples: se não posso escapar à necessidade causal por ser parte da realidade empírica, um aspecto de mim que está além da realidade empírica pode. [...] Ele [Schopenhauer] sugere que tenho de ser responsável pelo que sou — meu caráter inteligível que se oculta sob as aparências, do qual vêm todas as minhas ações. A liberdade não é eliminada, mas é retirada do domínio empírico.¹¹⁵

2.5. Objeções à negação do livre-arbítrio

Encontramos, entre os comentadores da obra de Schopenhauer, algumas objeções à sua teoria da não existência do livre-arbítrio. Um deles, apontado por Janaway, é a questão da responsabilidade: como se pode imputar alguém, por qualquer que seja o ato, se o caráter é inato e inalterável? Outro problema é o da indivisibilidade da coisa-em-si: como ela não se divide em **indivíduos**, o **eu** desaparece do “mundo-em-si”: “‘Minha vontade como coisa-em-si’, meu caráter inteligível, não deve ser separado do mundo como um todo; desse modo, é difícil ver como posso ser julgado responsável por aquilo ‘que sou propriamente’”.¹¹⁶ Essas questões não são respondidas a contento pela obra de Schopenhauer, pois, ele mesmo acreditava ser a liberdade, um dos mais profundos problemas da Vontade; um problema longe de ser resolvido pelos filósofos. Há, inclusive, quem considere sua filosofia uma sucessão moderna do “obscuro” Heráclito, “com seus dizeres tanto incompreensíveis quanto algo macabro”¹¹⁷. Chevitaresh também aponta a dúvida gerada pelo paradoxo de se buscar uma vida “estrategicamente pensada e exercitada” e “um destino predefinido pela Vontade”; e responde que o próprio Schopenhauer chega a acrescentar que, não se podendo chegar a

¹¹³ Cf. 1994, p. 139.

¹¹⁴ Cf. 2010, p. 166.

¹¹⁵ Cf. 2003, pp. 116-117.

¹¹⁶ Cf. 2003, p.117.

¹¹⁷ Cf. 2010, p. 154.

uma conclusão final, a questão pode ser “meramente especulativa” ¹¹⁸. Cacciola aponta para o paradoxo da importância apenas do ato individual para a moral, já que o fundamento desta é justamente a supressão do indivíduo. Ou seja, “o reconhecimento da essência como uma e mesma para todos os seres” ¹¹⁹. Que moral é esta que considera tanto o ato individual, quando seu fundamento é justamente a supressão do indivíduo, é questionamento de Cacciola.

2.6. Ao sofrimento da vida a “vingança da sabedoria”

No interessante e já citado artigo de Chevitarese publicado em, *Arthur Schopenhauer no Brasil*, livro que presta uma homenagem ao filósofo nos seus 150 anos de morte, organizado por Deyve Redyson, composto de vários e instigantes artigos de produção nacional e internacional, temos a apresentação de seis pontos que sustentam o pessimismo schopenhaueriano: 1) “Na essência do mundo, encontra-se uma vontade cega e faminta”; 2) “o indivíduo deseja sempre, sendo este seu mais íntimo ser”; 3) “a vida é sofrimento”; 4) “o caráter é imutável, ninguém pode deixar de ser o que é”; 5) “não há livre-arbítrio”; 6) “toda esperança em um porvir redentor é uma ilusão”. É de se notar que o tema abordado em *Sobre a Liberdade da Vontade* engloba alguns desses pontos: a imutabilidade do caráter, a não existência do livre arbítrio e a desesperança em um porvir redentor e, a bem da verdade, nas entrelinhas, os demais pontos. Mas, parece que temos em Chevitarese um autor que compartilha da ideia de um “otimismo prático”, em Schopenhauer; pois, ele compreende que a partir da constatação feita de que a **vida é sofrimento**, haveria uma possibilidade de uma “orientação eudemonológica” para enfrentar melhor esse sofrimento: “trata-se de recomendar o exercício de uma *postura positiva* diante da existência: a conquista de uma ‘sabedoria de vida’” ¹²⁰. Chevitarese também considera conflitante como se pode recomendar tal postura dada inexistência do livre-arbítrio. A “sabedoria de vida” à qual se refere, no entanto, não implica em mudança de caráter, pois, como já dissemos diversas vezes, o caráter não muda; mas, quer dizer uma “lucidez positiva” de enfrentamento da

¹¹⁸ Cf. 2010, p. 137.

¹¹⁹ Cf. 1994, p. 142.

¹²⁰ Cf. 2010, p. 127.

existência: “se a vida é sofrimento, a vingança da sabedoria é viver da melhor maneira possível” ¹²¹.

Ora, a orientação schopenhaueriana não poderia ser outra, pois, sua ética não prescreve regras, já que a Vontade, o fundamento de sua filosofia, é indeterminável. O próprio fundamento da moral schopenhaueriana, a **compaixão**, não pode ser produzido voluntariamente: “[a compaixão] quando se faz presente, surge sempre como uma ‘graça’. Toda ação compassiva é misteriosa, uma ‘mística prática’” ¹²². O que, no sentido de aceitação, paciência para com os sofrimentos, alguns podem chamar de uma postura resignada.

As virtudes, assim como os vícios, não são passíveis de serem aprendidas. Aqueles que percebemos em nós e nos outros, nos acompanham desde sempre. Contudo, quando Schopenhauer faz a classificação de caráter inteligível (“ato de vontade propriamente dito, não submetido ao princípio de individuação”) e caráter empírico (“manifestação da vontade em condições espaço-temporais, segundo a lei de causalidade”), ele também fala em caráter adquirido. Este, consiste no aprendizado e, pode nos conduzir a uma vida menos sofrida. Se conhecermos bem quem nós somos e o que queremos e como queremos, como se dá esse **querer**, pode ser bem menos sofrível lidar com o que somos. Isto, contudo, só se dá na experiência — **caráter adquirido**.

Basta uma olhada para o passado e logo apreendemos nossa essência, pois, nossos atos atestam nosso ser. Não podemos agir, como já foi dito, de forma distinta do que somos: “a idéia de uma existência sem essência é inconcebível, pois como poderia algo existir sem nada ser? [...] Cada uma de nossas ações leva, inexoravelmente, nossa marca” ¹²³.

Chevitarese faz uma analogia da relação entre o fenômeno e a Vontade usando a alegoria do espetáculo teatral:

Como espectador do *teatro da vontade*, o intelecto *pode* conhecer o drama que ela encena. Este ‘autoconhecimento’ que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer, *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida*. [...] Conquistar a ‘sabedoria teatral’ significa ser um bom ator do papel que lhe cabe. [...] fazendo arte do que lhe é inevitável. ¹²⁴.

¹²¹ Cf. 2010, pp. 127-128.

¹²² Cf. Ibid., p. 128.

¹²³ Cf. Ibid., p. 131.

¹²⁴ Cf. Ibid., pp. 132-145.

Ou seja, o dramaturgo desse espetáculo é a Vontade; o autoconhecimento que o ator possa ter do papel que está interpretando, muito embora não possa mudar a cena final da peça, pode levá-lo a interpretar de diversas formas seu personagem. Enfim, é o intelecto que proporciona esse autoconhecimento que nos permite melhorar ou não nossa conduta. Chevitaese cita outras alegorias do próprio Schopenhauer, presentes em *Aforismos para Sabedoria de Vida*, texto que integra os *Parerga e Paralipomena*, acerca do “destino”. Dentre as que ele cita, achamos interessante aqui mencionar a do jogo:

as condições iniciais da vida (do jogo) são determinadas pelo destino (quem embaralha), a partir daí, é possível tentar fazer o melhor jogo possível com as cartas que se têm. Se as cartas são muito inadequadas, as chances são mínimas, embora, por outro lado, há quem faça um péssimo jogo mesmo com as cartas mais favoráveis. Tudo depende da habilidade do jogador — algo que só se aprende com a prática ¹²⁵.

O destino não passaria, portanto, de um “jogo” de sorte ou azar; apenas as jogadas dependem de nós ¹²⁶.

A ética schopenhaueriana não é uma “ética da felicidade”, assim como também não é uma “ética prescritiva”, mas seria sim uma “ética do consolo”, do “qual a melhor forma para ser menos infeliz”: “seu valor é, portanto, condicional, pois sua meta, se tomada positivamente, não passa de quimera” ¹²⁷. Para Schopenhauer, se a vida é um pêndulo que oscila entre a dor e o tédio, a felicidade assume o caráter negativo de cessação de um extremo ou outro:

perseguir a ‘felicidade positiva’ é como se lançar indefinidamente ao deserto, na esperança de chegar à miragem produzida pela insolação. [...] O otimismo teórico mostra então sua face perversa: a crueldade de nos fazer perseguir ‘castelos no ar’, fomentando inúmeras desgraças. ¹²⁸

O termo usado por Chevitaese no título de seu artigo, “eudemonologia empírica”, corresponde, pois, à uma “ética da melhoria”; a “ética da liberdade que nos resta”. Aproveitar essa “liberdade” da melhor forma, depende de nós.

¹²⁵ Cf. Ibid., p. 139.

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 140.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 133.

¹²⁸ Cf. Ibid., p. 135.

3 – A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL

Ao sondar o enigma do mundo, Schopenhauer vê que o que há por trás de tudo, a essência do universo, outra coisa não é senão sofrimento, gerado pela oscilação entre dor e tédio. Para nosso filósofo, vivemos no pior dos mundos possíveis e, nosso desejo deve ser apenas um: de que esse mundo, tal como ele existe, nunca tivesse existido. A humanidade serve de joguete ao querer da Vontade saindo sempre como perdedora nessa disputa dela consigo mesma. O sofrimento gerado pela Vontade não cessa, é eterno. Não obstante, nos iludimos às vezes em acreditar na felicidade. Não há felicidade duradoura. A satisfação não passa de um ponto de partida para um novo esforço. Tanto a causa de nosso sofrimento quanto a causa de nossa alegria reside em pensamentos abstratos, não na realidade dos acontecimentos.

Neste capítulo veremos como podemos escapar dos sofrimentos oriundos da Vontade, negando-a. Tanto a afirmação quanto a negação da Vontade consiste no conhecimento de si. Quando o homem toma consciência de si enquanto fenômeno, ele se torna claro e distinto a si mesmo, livre de qualquer ilusão. Assim ele dirá que aceita a tensão entre o querer o que não tem e o entediar-se com o que possui, ou, do contrário, negará a Vontade, suprimindo o querer. Essa negação pode se dar através da arte, quando nos consolamos dos tormentos impostos pela tensão da Vontade onipresente: no momento que se fundem homem e objeto artístico, ambos deixam de existir separados e passam a ser uma mesma coisa; ou, através da compaixão, que é quando tomamos consciência de que somos: uma unidade e, passamos a perceber o outro como parte nossa. Passamos a visar não o bem particular, mola impulsora do egoísmo, mas o bem-estar coletivo, que restaura a união do homem com os demais seres.

3.1. As dores do mundo

Segundo Schopenhauer, a esperteza permite ao homem dissimular seus sentimentos mais baixos, como a inveja, a crueldade. Não é possível medir exatamente o grau de compaixão ou de maldade presente nos indivíduos, pois a diferença existente entre os homens é “inavaliavelmente grande”¹²⁹. Somos tão diferentes quanto às disposições morais inatas, que medir com precisão o caráter bom ou mau de alguém constitui-se um verdadeiro mistério. De forma que poderia nos assustar um

¹²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. In Coleção Os Pensadores. — São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 194.

conhecimento mais íntimo do nosso ser ou do ser do outro. Schopenhauer atribui a isso o surgimento da amizade entre os homens e os quadrúpedes, pois estes são mais transparentes e fiéis. O próprio Schopenhauer teve como melhor amigo, em boa parte de sua vida, um poodle que atendia por Atma (palavra que em sânscrito significa a alma do mundo):

[...] francamente, como se restabelecer da infinita dissimulação, falsidade e malícia dos homens, se não houvesse os cães, em cuja face honesta podemos mirar sem desconfiança? Nosso mundo civilizado não passa de uma imensa mascarada. Ali encontramos cavaleiros, padres, soldados, doutores, advogados, sacerdotes, filósofos, e o que não mais! Porém estes não são o que representam: são simples máscaras, sob as quais, via de regra, se situam especuladores financeiros (moneymakers). [...] Portanto, que mesmo o jovem já seja informado que nesta mascarada as maçãs são de cera, as flores de seda, os peixes de papelão, e que tudo, tudo é futilidade e brincadeira: e que, daqueles dois, vistos ali a negociar tão seriamente, um fornece somente mercadoria falsa, e outro paga com meras fichas¹³⁰.

Aqui todo o pessimismo schopenhaueriano denunciando um mundo de falsidade, *maya* (ilusão), em que cada um interpreta um personagem sempre a fim de ludibriar o outro e, por vezes, a si mesmo. Aqui também a inclusão de outros seres, não só os humanos, numa abordagem ética da existência; o que dá um caráter diferenciado à ética schopenhaueriana frente às outras, que se ocupavam apenas da dignidade humana, que colocava o homem num pedestal em relação aos outros seres da natureza. Não fosse vivermos de maneira “domesticada”, “mascarada”, no dizer de Schopenhauer, enfim, civilizada, sabe-se lá que tipo de aberrações presenciariamos da parte dos outros ou mesmo nossa! “Onde e quando a trava e a cadeia da ordem jurídica se rompem, e se instaura a anarquia, se revela o que se é”¹³¹.

Há duas formas de apreendermos nossa própria existência. A primeira diz respeito à “intuição empírica”, apreendendo o fenômeno através do princípio de individuação; e a segunda se dá por um mergulho em si mesmo, este nos permite um contato com nossa essência, a coisa-em-si. Isto pode parecer estranho, dada a incognoscibilidade da coisa-em-si, mas aqui nos referimos, quando falamos de coisa-em-si, à Vontade e, esta é cognoscível através do mergulho do homem em si mesmo, ele, o corpo humano que é onde se dá o maior grau de objetivação da Vontade, não desconsiderando que a Vontade se faz presente em tudo o que há no mundo:

Pois a coisa-em-si, o querer viver está em todo ser, inclusive o mais ínfimo, totalmente e individualmente, tão perfeito como em todos que jamais existiram, existem existirão, tomados em conjunto. [...] E, na verdade, se todos os

¹³⁰ Cf. 1980, p. 195.

¹³¹ Cf. Ibid., p. 195.

outros seres desaparecessem, neste um que sobrou existiria todo o ser em si do mundo, sem mácula e diminuição, rindo deste desaparecimento como de uma charlatanice¹³².

O pessimismo de Schopenhauer não dá espaço para a espera por mundo melhor, como pensam os cristãos; uma esperança que, de certa forma, serve como um estímulo para suportar as dores deste mundo — não há um além mundo no qual receberemos uma recompensa por bom comportamento ou, uma punição às nossas maldades e nossas fraquezas. O bíblico “juízo final” é aqui e agora, dá-se neste mundo — o tribunal do mundo é o próprio mundo.

O capítulo XII dos *Parerga e Paralipomena*, fala que toda nossa vida está voltada para o sofrimento e, que seria o maior contra-senso negar isto. Basta uma olhada na história e, veremos os grandes relatos de guerras, infortúnios, permeados por “entre-atos” de paz. Na filosofia de Schopenhauer, a dor tem caráter positivo, pois é, de fato, o que existe, a felicidade é negativa, pois é apenas um momento em que a dor cessa, ou se atinge um desejo; diga-se de passagem — a infelicidade é a regra. Nos aborrece mais um desconforto insignificante do que a fluidez da totalidade de nossos interesses. Notemos o quão felizes ficamos diante de uma conquista, comparando ao quão triste ficamos diante de um fracasso; a segunda experiência é sempre mais marcante. A idéia comum de que nos tornamos menos insatisfeitos com nossas dores quando encontramos alguém em situação pior que a nossa, é confirmada por Schopenhauer como “o consolo mais eficaz em toda infelicidade”¹³³. Travamos uma luta não só contra a necessidade e o tédio, mas também, contra os outros. Sofrimentos oriundos de uma Vontade cega, poderosa, inescrupulosa:

Parecemos carneiros a brincar sobre a relva, enquanto o açougueiro já está a escolher um ou outro com os olhos, pois em nossos bons tempos não sabemos que infelicidade justamente agora o destino nos prepara —, doença, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte, etc.¹³⁴.

O homem busca o mesmo que os demais animais: saúde, alimentação, proteção do frio e da umidade e satisfação sexual; contudo, no homem, quando estas necessidades básicas não são satisfeitas, o desastre é bem maior, bem como os ardis para consegui-los:

¹³² Cf. Ibid., p. 202.

¹³³ Cf. Ibid., p. 217.

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 217.

Isto se deve em primeiro lugar ao fato de nele tudo sofrer um poderoso acréscimo mediante o pensar no ausente e futuro, através do qual preocupação, temor, esperança, adquirem existência, após o que contudo atuam sobre ele com muito mais intensidade do que possível à realidade presente dos prazeres ou dos sofrimentos a que está restrito o animal. A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo retido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar. Daí a inegável despreocupação e tranquilidade dos animais¹³⁵.

No entanto, diz Schopenhauer, que seria do homem não fosse ocupar seu tempo correndo atrás da satisfação de seus desejos ou tentando escapar do sofrimento?! É possível que ele, o homem, explodisse em sua petulância, é o que diz o filósofo. Num mundo idealmente perfeito — o melhor dos mundos possíveis — é provável que o homem desse um jeito de promover as desgraças que a natureza não lhe impôs, na tentativa de, assim, escapar ao tédio: “para uma tal espécie, como a humana, nenhum outro palco se presta, nenhuma outra existência”¹³⁶.

A morte é um acréscimo de dor e angústia conferido ao homem, pois, só ele espera pela morte, tem consciência de sua existência. Nascimento e morte são pólos da vida de todo fenômeno. Futuro e passado são abstrações do intelecto — o que existe de veras é apenas o presente. Não há, portanto, por que se lamentar com o que deixamos de viver ou com o que vivemos de ruim, quando a morte sobrevir. Como o indivíduo nada mais é que vontade de vida, todo o seu ser acaba por se insurgir contra a morte. A vida de nosso corpo é um morrer continuamente evitado. Todas as ações de nosso corpo (respiração, alimentação, repouso, aquecimento corpóreo, etc.) são defesas contra a morte. O homem que percebe essa luta como desnecessária, encontra no conhecimento de si uma arma para superar com indiferença o medo da morte. Mesmo porque, considerando que vivemos no pior dos mundos possíveis, a morte pode mesmo vir a ser pensada como um bálsamo: “Por que me inquietar com a perda desta individualidade, eu que trago em mim a possibilidade de individualidades sem conta?”¹³⁷. “[...] a morte não atinge o ser vivo no próprio núcleo do seu ser, no seu querer-viver. A consciência individual, que desaparece, estava ligada ao fenômeno espaço-temporal do mundo da representação”¹³⁸. O apego a vida surge do que há de mais profundo em nós, o **querer**:

¹³⁵ Cf. Ibid., p. 218.

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 217.

¹³⁷ Aqui, Lefranc cita uma passagem de *O mundo....*, Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. — Rio de Janeiro: Vozes, 2005, p. 142.

¹³⁸ Cf. LEFRANC, 2005, p. 139.

“é a parte imortal do nosso ser que faz a morte temível; e é a parte mortal que, na verdade, não a teme”¹³⁹.

Ao contrário do homem, o animal irracional consegue desfrutar da serenidade da não preocupação com o futuro, vivem o presente:

O animal é o presente corporificado, a tranqüilidade visível de que assim se investe, muitas vezes envergonha nosso estado, frequentemente intranqüilo e insatisfeito à causa de pensamentos e preocupações. [...] O animal por sua vez permanece livre deste prazer antecipado, e também desta dedução posterior, gozando assim o presente e real por inteiro e sem alteração. E da mesma forma, os males oprimem este último somente com seu peso real e próprio, enquanto para nós o temor e a previsão [...] frequentemente o decuplicam¹⁴⁰.

Talvez seja essa serenidade o que desperta a inveja e a crueldade de alguns homens que maltratam os animais, os enjaulando e chicoteando, dentre outras perversidades. A maldade é tão inata à natureza humana, que sua maior necessidade que é o ato de procriação, resulta em dar continuidade à espécie, carregada de sofrimento — “o ato da geração forma o nó do mundo”¹⁴¹.

A necessidade sexual é ainda mais fundamental que a fome pelo fato de ligar cada indivíduo à espécie. Pela sexualidade o próprio querer-viver se afirma no indivíduo por intermédio da espécie, ou mais exatamente na espécie por intermédio do indivíduo e além da existência individual. ‘Ele é em todo o mundo tacitamente suposto como necessário, e não é como os outros desejos (wünsche) questão de gosto e de humor: pois é ele o desejo que constitui o próprio ser do homem’¹⁴².

Por mais que dissimulem, o “instinto sexual” é matéria corrente no pensamento de todos os homens: “É no ato procriador que o querer-viver se manifesta do modo mais direto sem intervenção do conhecimento, ou seja, como coisa-em-si, distinta da volição consciente”¹⁴³. Diz Lefranc, citando os *Suplementos* de Schopenhauer: “O homem é um instinto sexual que toma corpo”¹⁴⁴. Com isto, não quer dizer que Schopenhauer desconsidera o valor e a existência da paixão que pode surgir entre as pessoas; os romances, muitas vezes extraídos de histórias reais, bem como cada homem ou mulher podem atestar sua existência. Contudo, a paixão se distingue do instinto sexual, segundo nosso filósofo, apenas quanto à “individualização da escolha amorosa”: “a tragédia da

¹³⁹ Cf. Ibid., p. 140.

¹⁴⁰ Cf. 1980, p. 220.

¹⁴¹ Cf. 1980, p. 230.

¹⁴² Cf. LEFRANC, 2005, p. 133.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 135.

¹⁴⁴ Cf. Ibid., p. 134.

paixão amorosa está na sua individualização, isto é, na exasperação do conflito do indivíduo e da espécie” ¹⁴⁵. A **existência** da humanidade futura depende dos instintos sexuais, bem como sua **essência** depende da “escolha” feita por cada um em vista de sua satisfação pessoal; pois, segundo Schopenhauer, do pai, herda-se o caráter e, da mãe, o intelecto. O homem, ao escolher uma moça para desposar, leva em consideração se esta traz em si uma boa constituição física capaz de gerar uma criança saudável; assim como a mulher, ao escolher um homem para contrair matrimônio, verifica se este seria um bom provedor de alimento e tudo o mais que se faz necessário para o desenvolvimento de uma criança. O fim, portanto, não é outro senão a conservação da espécie: “Podemos dizer que o mundo como vontade é igualmente *o mundo como Eros*” ¹⁴⁶.

Se agissem de forma compassiva, considerando o caos que é viver, os homens logo optariam por não dar continuidade à humanidade, de modo que esta logo desapareceria: “o mundo constitui o *inferno*, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios” ¹⁴⁷. Para quem deseja uma outra perspectiva do mundo, menos pessimista e desesperada, Schopenhauer sugere que procure uma igreja; lá encontrarão otimismo de sobra! Ainda assim, aproveita do antigo testamento a idéia do “pecado original” como justificativa para tanta miséria, visto que desde nosso nascimento já somos assolados por tantas desgraças. “Poder-se-ia pensar que o tratamento apropriado entre os homens, em lugar de *Monsieur, Sir*, etc., deveria ser companheiro de infortúnio, *soci malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer*” ¹⁴⁸, satiriza Schopenhauer.

A causa do sofrimento do mundo é o querer insaciável que, a cada satisfação, encontra um novo desejo; de modo à nunca estar plenamente satisfeito. E, quando se tem a impressão dessa plena satisfação, assalta-nos o tédio: “Nenhum sentimento revela mais diretamente do que o tédio o radical absurdo da existência humana: querer sem nada querer” ¹⁴⁹. Por isso Schopenhauer considera a felicidade como algo negativo: se tudo o que há é sofrimento, apenas na ausência deste é que se dá a alegria, a felicidade que, por sua vez, não passa de uma visitante apressada — “o ser humano é uma necessidade que nenhum objeto satisfaz” ¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Cf. Ibid., p. 137.

¹⁴⁶ Cf. Ibid., p. 136.

¹⁴⁷ Cf. 1980, p. 223.

¹⁴⁸ Cf. 1980, p. 225.

¹⁴⁹ Cf. LEFRANC, 2005, pp. 167-168.

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. 166.

3.2. O egoísmo racional

Em contraposição ao fundamento da ética, temos a potência antimoral do egoísmo (*selbstsucht* = amor próprio). Embora não seja o egoísmo a única motivação antimoral, é a primeira que deve ser combatida pela motivação moral da compaixão (*mitleid*). Enquanto a máxima da compaixão é “ajude a todos, sempre”, a do egoísmo é “não ajude a ninguém, mas prejudica todos, se acaso fores levado a isso”; e há ainda a máxima da maldade, que é “prejudica a todos que puderes”. Segundo Schopenhauer, há três motivações fundamentais de nossas ações: o egoísmo, que tem por fim apenas o próprio bem; a maldade, que só quer o mal alheio; e a compaixão que, ao contrário, só quer o bem do outro. Curioso que na filosofia de Schopenhauer o positivo é a dor, enquanto o negativo é o contentamento, o prazer; pois estes não passam de supressão da dor.

Como leitor assíduo dos noticiários tanto locais quanto internacionais, Schopenhauer sempre citava exemplos concretos da perversidade humana, de modo a justificar na prática sua teoria¹⁵¹. Nenhum animal irracional é capaz de um ato maligno. Se um animal ataca o outro, é por defesa; se devora o outro, é por fome. Só o homem é capaz de ações malignas apenas pelo desejo de ver a dor do outro; o que dá ao homem um caráter demoníaco¹⁵². O que poderia justificar, então, este “caráter demoníaco”, segundo nosso filósofo, é vivermos uma existência sofrida — o pior dos mundos possíveis; a ilusão de que, causando dor ao outro teríamos a nossa diminuída, como um escape da dor; poderia ser este o motor da maldade. Contudo, o deleite pela desgraça alheia é ainda mais funesto do que um ato provocado por inveja, pois, além de ser demasiadamente humano, o invejoso ainda encontra alguma justificativa para sua ação, enquanto que aquele que faz mal ao outro apenas pela promoção do sofrimento deste é, como foi dito mais acima, demoníaco.

Só uma criatura demasiadamente vil para acreditar que seus sofrimentos são maiores que os do outro. O homem compassivo sempre verá que há dores bem maiores que as suas, de forma que não passará a vida apenas a lamentar sua má sorte. A história dá testemunhos de alguns homens que, mesmo tendo nascido em famílias abastadas,

¹⁵¹ “Tornou-se conhecido no ano de 1848 que na Inglaterra, não uma vez, mas, em curto espaço de tempo, talvez cem vezes, um cônjuge envenenou o outro, ou ambos em comum os filhos, um após o outro, ou então os levou à morte pela fome e maus tratos, unicamente para obter das sociedades funerárias (*burial clubs*) os custos do enterro assegurados em caso de morte; para cujo fim haviam registrado uma criança em muitas, até vinte, destas sociedades simultaneamente”. Cf. 1980, p. 196.

¹⁵² Cf. 1980, p. 197.

optaram, diante do sofrimento do mundo, por largar tudo, não-querer; atravancando assim a roda da Vontade: Francisco de Assis e Buda, por exemplo: “Quem, mediante tais considerações, torna presente quão necessários para nossa salvação são na maior parte das vezes a necessidade e o sofrimento, reconhecerá que nós outros não deveríamos invejar a sorte, mas a desgraça” ¹⁵³. Contrariamente ao homem estóico, o compassivo deve se envolver no sofrimento do outro; ele não pode passar pelo mundo como “envolto numa grossa casca pétrea” ¹⁵⁴. O parágrafo 172 dos *Parerga*, mostra um diálogo entre um homem e o espírito do mundo; nele o homem mostra não compreender a existência do sofrimento e do tédio como pagamento para a tarefa da existência, ao que o espírito do mundo responde: “deveria eu lhe dizer que o valor da vida consiste precisamente em que ela lhe ensina a não querer?! A esta mais alta consagração, a própria vida deve prepará-lo primeiro” ¹⁵⁵. Ao justificar que sua ética possui fundamento, utilidade e objetivo, frente às que lhe antecederam, Schopenhauer diz o seguinte:

em primeiro lugar mostra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor humano, e em seguida também aponta o objetivo a que estes, quando realizados com perfeição, devem conduzir. Ao mesmo tempo confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para sua salvação ¹⁵⁶.

Ora, há filosofia mais cristã?!

Há de se perguntar se, no pior dos mundos possíveis, haveria espaço, no coração egoísta do homem, para o nobre sentimento da compaixão: “Entrincheirado em sua subjetividade, separado de todo outro ser humano por um fosso, cada um é para si mesmo seu próprio mundo e dá continuidade a esta guerra de todos contra todos que caracteriza a vida social” ¹⁵⁷. Schopenhauer responde que sim, o homem se constitui de dois móveis: a maldade, que o torna capaz das piores vilezas contra seu próximo; e a bondade, capaz de fazê-lo tomar a dor do outro como fosse sua. Quando tomado pela maldade, o homem se distancia mais ainda dos outros animais, pois só ele é capaz de ações diabólicas; como dissemos antes, os animais irracionais só “agridem” o outro no intuito de se defender ou se alimentar. Portanto, se, assim como é constituído pelo móvel da maldade também é o homem constituído pelo móvel da bondade, ele é capaz

¹⁵³ Cf. Ibid., p. 233.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 233.

¹⁵⁵ Cf. Ibid., p. 234.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p. 229.

¹⁵⁷ Cf. LEFRANC, 2005, p. 154.

de agir moralmente: “O pessimismo do pior dos mundos possíveis não exclui que um homem possa agir por pura bondade, ou seja, que o motivo moral possa algumas vezes contrabalançar a força dos móveis antimorais” ¹⁵⁸. Esses “móveis antimorais” são o egoísmo e a maldade, enquanto que os móveis morais são a bondade, a generosidade, a magnanimidade. Os sentimentos compassivos devem ser estendidos não só aos homens, seres racionais, mas também a tudo o que é vivo e capaz de sentir dor, sofrimento. A ética de Schopenhauer não exclui os animais, as plantas, muito pelo contrário, evidencia que eles também são dignos de nossa compaixão, de nossa piedade; assim se contrapõe às éticas que, considerando a existência de uma alma como elemento distintivo do homem com relação aos outros seres, confere apenas ao primeiro o direito à piedade. O imperativo categórico kantiano, válido apenas para os “seres racionais”, está, por conseguinte, em desacordo com a moral schopenhaueriana. Citando um trecho de *Sobre o Fundamento da Moral*, Lefranc diz: “A piedade ilimitada por todos os seres vivos é a garantia mais sólida para uma conduta moralmente boa, e não necessita de nenhuma casuística” ¹⁵⁹.

3.3. Uma moral sem Deus

Contrariamente à academia, que sempre procurou fundamentar as ações moralmente boas apenas teoricamente, sem se ocupar com o mundo empírico, onde as ações são praticadas, Schopenhauer justifica sua pesquisa não só metafisicamente, mas também empiricamente. Ele também não concorda inteiramente com a fundamentação da moral dada pela teologia, que vê na vontade manifesta de Deus a base para as ações moralmente boas: “A linguagem em que Kant se exprime tem ressonâncias bíblicas, e, para o ateu Schopenhauer, a própria idéia de uma ordem absoluta, ou quer introduzir subrepticamente a suposição de um ser absoluto capaz de emití-la ou é infundada” ¹⁶⁰. Para ele, uma ação moral praticada com base na ameaça de um possível castigo ou na visualização de uma recompensa (a promessa de um céu ou de um inferno, por exemplo), não é uma ação verdadeiramente boa, mas egoísta. A ética de Schopenhauer se distingue da de Kant porque, em vez de pautar-se no “idealmente racional”, nos princípios cognoscíveis *a priori*, parte das atitudes dos indivíduos, de uma observação empírica. A racionalidade louvada por Kant, não é capaz de tornar alguém uma pessoa boa; pode até mesmo, ao contrário, potencializar seu poder destruidor, ao somar-se a

¹⁵⁸ Cf. Ibid., p. 155.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 156.

¹⁶⁰ Cf. 2003, p. 110.

maldade inata à racionalidade. Nosso filósofo repudia essa moral da racionalidade, que considera o homem como fim em si mesmo, que confere ao homem uma dignidade tal que, diante dele, o animal irracional não passa de uma “coisa”, um meio para se atingir um fim: “Que vergonha essa moral... que não reconhece a essência eterna que existe em toda coisa viva e que se irradia com inescrutável significação a partir de todos os olhos que vêem o sol!” ¹⁶¹.

Schopenhauer critica a ética de seu tempo dizendo que ela “repousa no confortável encosto que Kant ajeitou sob ela: no imperativo categórico da razão prática” ¹⁶². Para ele, a ética de Kant carece de um fundamento sólido. Kant ocupou-se muito com o “dever ser” e se esqueceu de voltar os olhos para a vida humana. É preciso que se deixe de lado as abstrações e que se fundamente uma ética válida também para o homem simples; este fundamento

tem, antes, de ser algo que exija pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas ¹⁶³.

A moral de Schopenhauer é uma moral sem Deus. Jamais lhe interessou prescrever regras de conduta; para ele, a filosofia é e deve permanecer apenas teórica, especulativa. Ao criticar a moral kantiana, pensa ele: “O que vem a ser uma moral do imperativo categórico, senão na própria forma uma submissão ao mandamento de Deus? Restará, então, um dever cumprido só por dever, o que é contrário a toda experiência moral da humanidade” ¹⁶⁴. Seria o que ele chama de “moral de escravo”. Contrariando a moral kantiana, no sentido de não limitar a moral apenas aos seres racionais, eis o pensamento de Schopenhauer, tão bem exposto pelo pesquisador Jean Lefranc:

sabe todo o mundo que vai muita distância de um comportamento racional a um comportamento virtuoso, e que uma ação moralmente admirável pode ser irrefletida e não racional: há muitos exemplos e são irrefutáveis. Sabe-o Kant tão bem, que admite que nenhuma ação humana, talvez, tenha sido e nem será jamais cumprida por *puro dever* ¹⁶⁵.

Mais longe ainda vai Kant, em sua racionalização da moral, ao prescrever o imperativo categórico não só aos homens, mas a todos os seres racionais existentes.

¹⁶¹ Janaway citando um trecho de *Sobre o Fundamento da Moral*. Cf. 2003, pp. 112-113.

¹⁶² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. – 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 15-16.

¹⁶³ Cf. 2001, p.108.

¹⁶⁴ Cf. LEFRANC, 2005, p. 144.

¹⁶⁵ Cf. LEFRANC, 2005, pp. 146-147.

Como se houvesse outro ser racional que não o homem; ora, se há, ainda não o conhecemos! Schopenhauer ironiza, dizendo que é provável que Kant estivesse se referindo a “anjinhos”, como se neles acreditassem ele e seus leitores. Schopenhauer trabalha com uma razão teórica, que procura dizer como são as coisas, como se dão as ações; e não com uma razão legisladora, que dita regras, que promove uma moral imperativa.

Mais do que uma ciência do *como devem agir*, a ética tem a ver com o *como agem* os homens: “o conceito de *dever*, a *forma imperativa* da ética só são válidos na moral teológica [...] perdem todo o sentido e significação fora dela” ¹⁶⁶. Só através da investigação, pelo caminho empírico, que podemos verificar se há, em geral, ações de autêntico valor moral, “ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva” ¹⁶⁷. Reconhecendo qual o impulso que move o homem a ações deste tipo, se pode chegar ao fundamento da ética.

Todos os atos de um homem decorrem do que ele é. No **querer** ele reafirma sua existência e, dessa existência surgem os atos: “a liberdade está no ser e a necessidade no ato” ¹⁶⁸. Como dissemos no capítulo anterior, Schopenhauer não nega a liberdade, apenas a relaciona à Vontade como ser-em-si. Daí a crítica que Schopenhauer faz de uma “educação moral”, pois o querer, promovido pela Vontade não pode ser mudado; apenas podemos conhecer melhor os motivos que nos levaram a praticar determinada ação, e mesmo tentar mudar as circunstâncias em que surgem os motivos: “Sabemos que não é no formalismo de uma pretensa razão prática que se deve buscar o fundamento da moral, mas no ‘coração’” ¹⁶⁹. Não entenda-se, contudo, que Schopenhauer se negue a formular um princípio da moral, muito pelo contrário: “não prejudiques ninguém, ao contrário, ajuda a todos, quanto puderes”, é o princípio formulado por ele e, decerto válido para todos os tipos de moral. Não seria correto classificar esse princípio moral como um imperativo no sentido de que nosso autor não tem por intenção prescrever regras, erigir leis. Tanto que, logo no início do livro IV de *O mundo...*, ele diz: “Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las” ¹⁷⁰. Além do que, as ações virtuosas podem estar para além da razão: “A virtude é

¹⁶⁶ Cf. 2001, p. 119.

¹⁶⁷ Cf. 2001, p.119.

¹⁶⁸ Cf. LEFRANC, 2005, p. 149.

¹⁶⁹ Cf. Ibid., p. 153.

¹⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 353, § I 319.

tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento”¹⁷¹.

3.4. A arte como negação

Antes de apresentarmos a compaixão como via de negação da Vontade, matéria deste capítulo, falaremos brevemente sobre a arte, uma outra forma de negação da Vontade. Consideremos então o que seja a afirmação e a negação da Vontade de vida, ponto central do livro IV de *O mundo*. A **afirmação da Vontade de vida** está precisamente relacionada com o conhecimento, que faz os homens, enquanto fenômenos que são, tornarem-se claros e distintos a si mesmos; como diria Schopenhauer, livres de quaisquer ilusões. Ou seja, o homem que decide afirmar a Vontade é aquele que diz: “tudo bem, vivo nesta tensão entre querer o que não tenho e entediar-me com o que possuo; ainda assim, quero essa vida; pago esse preço”. Este homem afirma a Vontade e, em certa medida, pode até viver melhor do que um outro que vive a ilusão de que um dia terá seus desejos satisfeitos e seguirá, portanto, feliz; ou, então, entediar-se-á ao saber que viverá frustrado com a consciência de que todo o pano de fundo de sua existência é um querer motivador do sofrimento; que não há alegria mais duradoura do que um instante, ou, tédio mais passageiro do que a eternidade.

Por outro lado, a **negação da Vontade de vida** também está ligada ao conhecimento. Isto acontece quando o conhecimento leva à supressão do querer; quando ele deixa de ser um **motivo** e passa a ser um **quietivo**. Este conhecimento apresentado como quietivo acontece quando o homem deixa de querer, pára de tentar responder à Vontade, objetivada no corpo¹⁷². Portanto, como foi dito, tanto a afirmação quanto a negação da Vontade de vida surgem pelo conhecimento: “não um conhecimento abstrato, expresso em palavras, mas sim um conhecimento vívido e independente de dogmas, expresso exclusivamente em atos e condutas, que, aqui, no entanto, como conhecimento abstrato, concerne à razão”¹⁷³. Que fique claro aqui que não há intenção alguma, da parte de nosso filósofo, de dizer qual dos dois caminhos devemos escolher:

¹⁷¹ Cf. Ibid., p. 353, § I 320.

¹⁷² A **ascese** seria uma forma de negação da Vontade, quiçá a única. Diz Schopenhauer: “nasce uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias” (Cf. 2005: 482, § 68), isto é o que ele chama de ascese. A maior manifestação de ascese é a negação do impulso sexual: “A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime” (Cf. 2005: 483, § 68).

¹⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 370.

o da aceitação ou o da renúncia. Ele deixa claro também que por mais que o homem consiga se “libertar” da Vontade, através do ascetismo, ele não elimina a Vontade, pois essa é livre e, como coisa-em-si, independe do fenômeno.

Uma forma de diminuição — entenda-se que aqui não se fala em cessação — do sofrimento causado pelo querer desenfreado é a arte. Segundo Schopenhauer, a contemplação estética pode nos ajudar a viver melhor, a encarar os sofrimentos causados pela Vontade irrefreável, pelo desejo insaciável que consterna todos os homens. No livro III, de *O Mundo*, o autor diz que podemos nos considerar, como já dissemos antes, joguetes da Vontade: vivemos numa tensão em que de um lado se encontra a necessidade, a carência de algo que provoca o desejo, por conseguinte, o sofrimento; e de outro lado, quando saciamos nosso desejo, nos assalta uma sensação de vazio, de tédio. Schopenhauer via na contemplação estética (extática) uma forma de nos consolar dos tormentos causados pela “tensão da Vontade onipresente”. No momento em que se fundem homem (artista) e objeto artístico, ambos deixam de existir em separado e passam a ser uma e mesma coisa. Para isso, é preciso que o sujeito cognoscente abandone seu status de indivíduo, rompa com a Vontade, se liberte dela. Em outras palavras, quando o sujeito consegue abrir mão de si mesmo através da contemplação, ele passa a ser todas as coisas e ao mesmo tempo não precisa de mais nada, pois rompeu com a Vontade autora do desejo.

O que Schopenhauer apresenta no livro III, mais que uma estética ou teoria da arte, é uma “metafísica do belo”. Ao falar em arte, ele não considera que em primeiro lugar esteja o componente técnico da obra de arte, pelo contrário, ele prioriza a contemplação do artista. Tanto que muitas vezes ele mostra o filósofo como um verdadeiro artista. Isto justifica o fato de nosso filósofo considerar a visão como, dos sentidos, o mais capaz de direta e imediatamente, realizar a contemplação estética. Trata-se de “uma representação intuitiva e pura, na qual não intervém o entendimento discursivo nem a razão, sempre conceitual”¹⁷⁴. Através da visão, o artista, o “contemplador”, se torna espelho do objeto contemplado. Seria uma “concepção sem conceitos”; concepção que dispensa a técnica, os preparativos que passam pelo conceito. Assim como o artista não faz uso de conceitos no momento em que contempla um objeto artístico, também não se deve esperar dele que preste contas da intenção ou da finalidade de seu fazer artístico; mesmo porque, é bem possível que ele não o pudesse expressar de outra maneira senão na

¹⁷⁴ Cf. Ibid., p. 108.

própria obra produzida. O sujeito que contempla encontra-se livre da Vontade, da dor, do tempo: “quem saboreia a essência intemporal das coisas é também ele intemporal”. Quanto a essa intemporalidade, também é difícil saber o tempo certo em que uma obra de arte receberá seu devido reconhecimento; esse tempo nem sempre é justo ou está em consonância com o tempo do autor: “é preciso esperar o espaço de uma geração para que se anule o sucesso artificial das obras medíocres, convencionais e servis”. Através da arte é possível atingir o universo da Idéia, que é superior aos fenômenos. Ela é indiferente aos indivíduos: é preciso deixar de ser indivíduo para alcançar a Idéia. Pode-se entender essa transcendentalidade da Ideia, em Schopenhauer, também antes da pluralização da Vontade em indivíduos, mediante o princípio de razão:

Compreende-se a existência dos minerais, plantas, animais e homens sobre a face da Terra a partir da objetivação da Vontade em diversos graus ideacionais eternos, a cada um correspondendo uma espécie natural. [...] A humanidade mesma em sua globalidade é uma Idéia eterna, inalterável, embora os seus fenômenos, os muitos indivíduos, sejam passageiros. [...] A Vontade não é a causa das Idéias (e suas posteriores aparências), mas se ‘manifesta’ nelas, as quais, por sua vez, pluralizam-se em fenômenos.¹⁷⁵

Quando se atinge esse patamar das Idéias, quando o contemplador se mistura ao contemplado, como dissemos antes, dá-se a libertação do desejo, é um encontro com a felicidade. Não obstante, apesar da libertação do desejo nos salvar da dor, o prazer resultante não consegue suprimir essa dor para sempre, isto porque o desejo sempre renasce; renasce no tédio, que é tão doloroso quanto o estado anterior à contemplação. Seria preciso deter a roda do desejo, para abrir caminho para a salvação. A contemplação estética verdadeira dá-se de forma desinteressada: é preciso saber contemplar o que não nos desperta interesse, considerar que “tudo é belo”. Quanto ao artista, esse sujeito capaz de atingir as Idéias, de escapar, ainda que momentaneamente, das garras da Vontade, Schopenhauer chama esse sujeito de **gênio**. É ele que abandona todo o interesse pessoal para perseguir um fim objetivo; é um eleito acima do bem e do mal. Ao contrário do que apregoa o senso-comum, o gênio é destituído de toda a subjetividade; ele é pura objetividade do conhecimento. Sua ligação à contemplação da Idéia se dá de forma direta, justamente por ele conseguir se dissociar das garras da subjetividade. O gênio é superior aos outros homens, pois consegue, através da arte, consolar-se da melancolia que nos acompanha freqüentemente: “Ele é, por definição,

¹⁷⁵ Cf. BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. – São Paulo: Moderna, 1997, pp. 53-54.

aquele em quem reside um excedente de força cognitiva em relação ao que exige o serviço de uma Vontade individual”¹⁷⁶. O gênio também experimenta emoções mais intensas: ama mais, sofre mais, ri mais, chora mais. Essa intensidade chega mesmo a ser confundida com *loucura*. Tanto o louco quanto o gênio desconhecem a ligação e as relações dos fatos — ambos têm seu “status excepcional”, diferentemente do homem comum. Contudo, o gênio se eleva acima do princípio de razão suficiente para ter acesso à Idéia, enquanto o louco permanece abaixo. “Os gênios são verdadeiramente eleitos, arrancados ao destino comum, investidos de uma missão redentora que eles realizam, facilitando aos outros homens o acesso à Idéia pela realização de uma obra de arte que materializa a sua visão”¹⁷⁷. Apesar de serem “eleitos” e “destinados” a uma missão tão honrosa, esses homens geniais muitas vezes demoram a ser reconhecidos, morrem no anonimato, além de serem ultrajados, desprezados, marginalizados durante suas vidas apenas por terem um comportamento diverso dos homens vulgares. Ainda sobre o gênio, é preciso observar que ele não é necessariamente um criador; pelo que já foi dito, concluímos que “o artista segue uma visão intuitiva instantânea, que recebeu independentemente da sua vontade”¹⁷⁸,¹⁷⁹. O que explica o fato de Schopenhauer não ver diferença entre a beleza natural e a beleza artística “pois o artista exprime no exterior o interior da natureza, a sua significação. O Livro é único.”¹⁸⁰.

3.5. A moral da compaixão como via de negação da Vontade

Na dissertação publicada em 1841, *Sobre o fundamento da moral*, que tinha por finalidade, ao ser escrita, participar do concurso da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências, cuja questão era: “a fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa idéia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?”¹⁸¹, Schopenhauer apresenta a **compaixão** como o fundamento da moral. Apesar de ser o

¹⁷⁶ Cf. 2005, p. 118.

¹⁷⁷ Cf. 2005, p. 120.

¹⁷⁸ Vontade aqui é escrita com “v” minúsculo dado se tratar da vontade individual; diferentemente de quando usamos Vontade com “V” maiúsculo, para se referir à Vontade como coisa-em-si.

¹⁷⁹ Cf. 2005, p. 120.

¹⁸⁰ Cf. 2005, p. 122.

¹⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. – 2 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Ver o Apêndice, p. 225.

único concorrente e de ter respondido a uma questão tão discutida entre os filósofos sem que tenham chegado a uma resposta satisfatória, Schopenhauer não teve êxito no concurso. Em concordância com Kant, Schopenhauer afirma que uma ação moral é uma ação sem motivações egoístas. Logo, é moral uma ação motivada por compaixão, que é a fonte e toda bondade; dela procedem virtudes tais como a justiça e a caridade. O homem tomado de compaixão transforma o sofrimento alheio em seu próprio sofrimento. A compaixão é tão própria da consciência humana que independe de conceitos, dogmas, religiões, mitos, cultura, manifestando-se em todos os povos, em várias épocas distintas.

Segundo Lefranc, Schopenhauer apresenta, pois, dois tipos de moral: a da justiça (“não faças mal a ninguém”) e a da caridade (“ajuda a todos se o puderes”). Sendo o primeiro tipo negativo, pois trata-se apenas da ausência da injustiça, é nesta segunda forma de moral, que se manifesta com maior nitidez a compaixão:

A negatividade essencial da justiça prepara e possibilita o desdobramento da piedade na virtude de caridade ou de amor à humanidade. Esta última expressão não implica referência alguma à universalidade de uma máxima, mas a um sentimento interior, a uma espontaneidade não reflexa, ou relativamente pouco argumentada. Somente a participação direta de um eu no sofrimento do outro pode superar o egoísmo individual ou coletivo ¹⁸².

Eis porque Schopenhauer diz que o fundamento de sua moral é misterioso: de forma não reflexiva, o homem, genuinamente egoísta, é arrebatado pela nobreza da compaixão, pondo-se no lugar do outro que sofre, tomando suas dores. Através da compaixão, negamos à Vontade, voltando ao mistério em que todos, antes divididos, individualizados, voltamos a ser um só e, os papéis se invertem, se confundem: “carrasco e condenado são um só (ser)”, diz Lefranc citando *O mundo* ¹⁸³.

Há ainda um terceiro grau da vida ética, além da justiça (grau negativo, sendo a ausência da injustiça) e da caridade: a santidade. Aí a Vontade é realmente suprimida:

a participação no sofrimento do outro só encontra o seu fim na libertação do sofrimento do mundo pela abolição do querer-viver. Além da justiça e da caridade, e dando sentido a toda a vida ética, é a santidade que encontra sua perfeição na renúncia do desejo. Temos portanto ‘três morais’ ou, dizendo mais exatamente, três graus da vida ética quando se eleva do determinismo dos atos à liberdade do ser ¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. LEFRANC, 2005, p. 163.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 163.

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 164.

Ora, não há como mudar o que se é, não obstante, conhecer o que de fato somos é tarefa difícil, quiçá impossível, pois só nos conhecemos superficialmente; somos como um enigma indecifrável. É no espaço e no tempo, formas puras dos fenômenos, que se dá essa multiplicidade e diferença dos homens. No entanto, na compaixão o indivíduo se reconhece a si próprio no outro, de forma imediata: TAT-TVAM-ASI (expressão sânscrita que quer dizer: “isto és tu”). A compaixão nos faz ver que somos todos uma única e mesma essência, vemos que “há uma unidade cósmica comum a todos, e a agressão ao outro na verdade é um auto-agressão”¹⁸⁵. Agir moralmente é, pois, ter a convicção de que, não obstante o “princípio de individuação”, apesar de toda a multiplicidade e separabilidade dos indivíduos, há uma unidade deles que é verdadeiramente existente.

Nosso filósofo não vê como idênticas as ações justas e legais às ações morais. Aqui lembramos novamente Kant, com sua “ação conforme o dever” e “ação por amor ao dever”¹⁸⁶, ou seja, realmente moral. Honestidade e integridade não são, portanto, frutos de convenções. Como foi dito anteriormente, não se pode chamar de moral uma ação cometida por medo de algum prejuízo, visando alguma recompensa, como honrarias, por exemplo. Dado que Schopenhauer parte da experiência para fundamentar sua teoria, podemos dar vários exemplos de ações praticadas por caridade desinteressada e por justiça espontânea. Vez por outra, os noticiários divulgam casos de pessoas muito pobres que encontraram uma soma muito grande de dinheiro e acabaram indo até à polícia devolver, independentemente de saberem quem era o dono do dinheiro. Mais recentemente, foi divulgado o caso de uma jovem que partiu em defesa de uma criança que estava sendo molestada por um homem em um terreno baldio: antes de pensar em sua própria segurança, mesmo sem conhecer quem era a criança, a jovem foi em sua defesa. Com estes exemplos, vemos como é possível ilustrar as palavras de nosso filósofo: “há pessoas verdadeiramente honestas, como há também trevos de quatro folhas”¹⁸⁷.

Algumas premissas que podem valer como axiomas para a fundamentação da moral, dizem que egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro. Só quando estabeleço uma relação com outros, visando seu bem-estar, é que minha ação é deveras moral; ou, se for o contrário, minha ação visar o mal-estar alheio, apenas o meu próprio proveito,

¹⁸⁵ Cf. 1997. p.87.

¹⁸⁶ Cf. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Immanuel Kant.

¹⁸⁷ Cf. 2001, p.115.

esta ação será condenável moralmente. Portanto, uma ação para ser moralmente válida precisa que seu agente se esqueça de si mesmo, mergulhando no sofrimento do outro e fazendo de tudo para que este se sinta melhor, aliviado: “isto exige que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau”¹⁸⁸. Pois bem, esse é o processo da compaixão: esquecendo de mim, tanto a dor quanto a alegria do outro passa a ser a minha dor, a minha alegria. Derruba-se o muro que separa o eu do não-eu – ambos são um só.

Na filosofia schopenhaueriana, em que a Vontade impera majestosa como essência, coisa-em-si, causa de todo o sofrimento existente no mundo, a compaixão aparece como uma via de negação dessa Vontade, pois, ao esquecer de mim, mergulhando no outro, voltamos a ser uma mesma coisa. É preciso que se entenda que sentir compaixão pela dor do outro nada tem a ver com transformar a dor alheia num espetáculo para nosso deleite (“contemplação sádica” da dor alheia); mas é sofrer pondo-se no lugar do outro. Jair Barboza, estudioso da obra de Schopenhauer, retomando alguns exemplos dados pelo próprio filósofo, fala em Jesus Cristo e São Francisco de Assis como pessoas tomadas por esse amor compassivo (ágape)¹⁸⁹. Para Schopenhauer, portanto, todo amor autêntico é compaixão: “o amor-caridade, o amor-compaixão, ágape, [...] é metafisicamente superior [ao amor-erótico], pois procura evitar o sofrer, neutralizando as dores da existência (como ocorria no caso da contemplação do belo na natureza e nas artes) em vez de perpetuá-los”¹⁹⁰. A compaixão é, pois, um sentimento que anula o eu de cada um, eliminando o princípio de individuação, não visando o bem-estar particular, que é mola impulsora do egoísmo. Temos nos santos bons exemplos de ações movidas pela compaixão; ao sentirem que não vale a pena afirmar uma vida tão cheia de sofrimentos, eles a doam ao próximo, para diminuir a dor dos outros. Observando essas palavras, podemos questionar se é válida mesmo a alcunha que se impôs a Schopenhauer de “expoente maior do pessimismo”. J. Barboza bem o diz: “na verdade, pelo fundamento de sua ética, ele faz o elogio do amor universal à espécie humana, aos animais, à natureza. A compaixão possibilita a proteção do mundo e de seus habitantes, mediante o amor desinteressado”¹⁹¹.

¹⁸⁸ Cf. 2001, pp. 135-136.

¹⁸⁹ Cf. 1997, p. 84.

¹⁹⁰ Cf. Ibid., p. 85.

¹⁹¹ Cf. Ibid., p. 86.

Para Schopenhauer, ao mundo cabe não só uma significação física, mas também moral, isto mostra ter ele dedicado parte de seus escritos à abordagem da ética (*Aforismos para sabedoria de vida, Sobre o fundamento da moral*, o livro IV de *O mundo como vontade e representação*) e à busca de uma fundamentação da moral, que para ele não é mais que a **compaixão**. A busca pela compaixão faz desaparecer o ódio e o desprezo que um ser humano possa ter por outro ser. Os seres humanos são genuinamente dotados tanto de pensamentos perniciosos como de pensamentos virtuosos:

O primeiro ponto de discordância das virtudes e dos vícios morais dos homens é aquela oposição das mentalidades fundamentais em relação aos outros, e que adota ou o caráter da inveja ou, o da compaixão. Pois todo homem porta estas duas qualidades diametralmente opostas em seu interior, enquanto provenientes da inevitável comparação do seu próprio estado com o do outro: conforme a atuação do resultado desta sobre seu caráter individual, uma ou outra qualidade se tornará sua mentalidade fundamental e fonte de sua ação. A inveja fortalece o muro entre tu e eu; para a compaixão, este se torna delgado e transparente; ocasionalmente inclusive o derruba, quando então a distinção entre eu e não-eu desaparece¹⁹².

Como vimos no capítulo anterior, o ser do homem é definido por suas obras; observando o resultado da soma dos feitos de um homem, ao final de sua vida, podemos dizer **quem** foi este homem. E é a relação estabelecida entre o homem e seu outro que vai dar conta do grau de compaixão de sua existência. Muito embora, como representações, estejamos submetidos ao princípio de individuação, como objetivação da coisa-em-si que é a Vontade, no mundo como Vontade, portanto, o princípio de individuação some e passamos a ser um só com os outros.

A ética schopenhaueriana mostra que a moral se funda na expressão sânscrita *tat tvam asi* (isto és tu), ou seja, na compaixão, no reconhecimento de que o homem, o animal, os astros, a folha que cai, são uma só e mesma coisa. A compaixão é, portanto, segundo Schopenhauer, um mistério, visto que vivemos como indivíduos, no mundo como representação. O princípio de individuação, como dissemos antes, gera a ilusão de que nossa vida nada tem a ver com a do outro, ou, com as dos demais seres. A compaixão é um mistério por derrubar o muro existente entre os indivíduos que, em

¹⁹² Cf. 1980, p. 190.

parte e, talvez em sua maior parte, são genuinamente maus. De onde surge esta força que faz ver a dor do outro como minha, é um enigma. “Assim toda caridade totalmente desinteressada constitui uma ação misteriosa, um mistério: por este motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções” ¹⁹³. Assim como dá exemplos de pessoas que agiram de forma demoníaca, Schopenhauer também dá exemplos de pessoas que agiram movidas por compaixão, como o caso do homem que, certo de que estava prestes a ser fuzilado, se preocupa mais com o bem-estar de seu cão do que com o seu mesmo. A consciência, neste caso, de que a morte não é o fim de tudo, mas apenas do fenômeno e, a visão de que este tudo permanece no que fica, pode justificar uma ação compassiva como essa: “Pois, se assim não fosse, mas tivéssemos a nossos olhos um ser efetivamente frente a seu fim, como poderia este demonstrar ainda, pelo esforço extremo de suas derradeiras forças, uma participação tão íntima no bem-estar e a sobrevivência de um outro?” ¹⁹⁴.

Ao mistério da compaixão, Schopenhauer explica que esta, de modo algum surge da reflexão, do meio cultural, econômico, religioso, em que o sujeito esteja inserido. O homem que age de forma compassiva está imbuído deste sentimento de forma inata. Seus atos, mesmo os mais insignificantes dão testemunho de seu caráter:

O que é admirável é como a *individualidade de toda pessoa* [...] qual tintura penetrante, determina todas as ações e pensamentos da mesma, até a mais insignificante [...] Assim como um botânico conhece a planta inteira por uma folha, e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso, é possível a partir de uma ação característica de uma pessoa atingir um conhecimento correto de seu caráter, portanto construí-lo em certa medida a partir daí, inclusive quando esta ação se refere a algo insignificante; então freqüentemente até do melhor modo, pois com coisas importantes as pessoas se cuidam; com insignificâncias seguem, sem grande reflexão, a sua natureza ¹⁹⁵.

Seria, portanto, inútil prescrever regras de conduta com o intuito de modelar o caráter, esperar da razão um guia para as ações. Como vimos no capítulo anterior, que fala sobre a liberdade da Vontade bem como da não existência do livre-arbítrio, não adianta ao homem querer se propor mudar suas ações, caso tivesse a oportunidade de reviver determinada situação: ele agiria da mesma forma como agiu anteriormente,

¹⁹³ Cf. Ibid., p. 201.

¹⁹⁴ Cf. Ibid., p. 202.

¹⁹⁵ Cf. Ibid., pp. 208-209.

repetindo o mesmo erro ou acerto. Pois seu caráter, bem como o motivo que determina sua ação, são imutáveis:

o intelecto nada mais tem a fazer durante a ação do que apresentar à vontade os motivos: mas então é obrigado a olhar, como simples espectador e testemunha, como, a partir de seus efeitos sobre o caráter dado, se configura o curso da vida, cuja totalidade de processos se instaura precisamente com a mesma necessidade, como os movimentos de um relógio ¹⁹⁶.

O que faz um homem ter o caráter mais ou menos virtuoso que o outro, também é um mistério; assim como o é o fato de alguém nascer mais ou menos infeliz do que o outro. A isto, Schopenhauer sugere, considerando a existência da justiça, as explicações do misticismo oriental que atribui aos feitos de uma existência anterior os males e as alegrias da vida presente. O futuro, diz o filósofo, é “tão alterável quanto o passado” ¹⁹⁷.

Quanto à negação da Vontade, ela se dá no que se dá a negação do querer-viver. Como submissos que somos à Vontade, que nada mais é do que um querer irrefreável, ao dizermos não a este querer, negamos também a Vontade, provedora de todo sofrimento. Esta negação, segundo Schopenhauer, significa uma passagem para o **nada**, pois não sabemos o que está para além do não-querer.

A “alegria” pode brotar de uma escolha consciente entre a afirmação da Vontade ou a negação da Vontade. Se a afirmamos, podemos ser “felizes” através das ilusórias satisfações de nossos desejos; se a negamos, a “felicidade” advém justamente de não haver mais desejo algum. À negação total da Vontade corresponde o **ascetismo**, no que se nega o próprio corpo, morada da Vontade. Negando o corpo e, negando assim a sexualidade, impomos uma barreira à continuidade da Vontade, fazemos parar a roda de sansara.

Pela palavra ascetismo refiro-me, propriamente falando, ao aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia ao prazer e à busca do desprazer, mediante uma vida de penitência e de expiação, escolhida pessoalmente, para chegar à mortificação incessante da vontade. [...] A própria justiça é o cilício que aplica ao seu portador uma perpétua maceração da carne, e a caridade que priva do necessário é o jejum de todos os instantes ¹⁹⁸.

O intelecto sempre será escravo da Vontade enquanto almejar pela felicidade. Um dos maiores e mais difundidos erros da humanidade é o de acreditar que o homem

¹⁹⁶ Cf. Ibid., p. 211.

¹⁹⁷ Cf. Ibid., p. 212.

¹⁹⁸ Lefranc citando *O mundo e os Suplementos*, cf. 2005, p. 169.

nasceu para ser feliz. Só negando a si mesmo que o fenômeno se liberta da escravidão da Vontade:

A libertação do querer-viver surge como uma abnegação do Eu pelo Eu, uma extirpação do egoísmo enraizado na individuação. [...] somente o egoísmo pode deter o egoísmo, seja do exterior pelos mecanismos da repressão do Estado, ou do interior quando o querer individual se suprime a si mesmo¹⁹⁹.

Algumas objeções poderiam ser levantadas contra a idéia schopenhaueriana da compaixão como fundamento da moral. Aqui apresentamos algumas delas. Pode-se objetar que esse sentimento não seja realmente desinteressado; o que implicaria em dizer que quando sofremos com os males alheios estamos fazendo uma espécie de investimento para que, quando estivermos em situação semelhante, aquele a quem ajudamos anteriormente, haja conosco da mesma maneira, nos socorrendo. Pode-se dizer também que a compaixão surgiria de uma ilusão momentânea da fantasia; ou seja, ao nos colocarmos no lugar do outro que sofre, e usando a imaginação, pensamos nós mesmos sofrermos sua dor em nossa pessoa; não estaríamos, portanto, agindo moralmente, pois, estaríamos, por fim, pensando apenas em nós mesmos. Por fim, pode-se perguntar por que alguns homens são motivados por compaixão enquanto outros são motivados por egoísmo ou maldade.

À primeira objeção, Schopenhauer responde que não pensar a compaixão como um sentimento desinteressado seria, em última instância, indagar se jamais se praticara uma ação genuinamente compassiva, inspirada pela piedade. O que sabemos que não, pois podemos ver no dia-a-dia casos de pessoas que agiram movidas apenas pelo puro sentimento de compaixão. Quanto à segunda objeção, ele diz que quando uma ação é realmente moral, quando sofremos com a dor do outro está claro que é na pessoa do outro que sentimos a dor, não na nossa. Por fim, enquanto em alguns homens vemos refletida a prática de ações morais e em outros não, ele responde que não é possível mudar um homem de coração duro e transformá-lo num homem compassivo; logo, “a diferença dos caracteres é inata e indelével. [...] Todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua ‘essência’, e também o homem. Como alguém é, assim será, assim tem de agir”²⁰⁰. O que se pode fazer é, por meio de convenções, de leis erigidas socialmente, levar os homens a agirem legalmente, mas não moralmente: “pode-se transformar a *ação*, mas não o próprio *querer*, ao qual

¹⁹⁹ Cf. LEFRANC, 2005, p. 174.

²⁰⁰ Cf. 2001, pp. 190-195.

somente pertence o valor moral. [...] O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária”²⁰¹.

²⁰¹ Cf. Ibid., p. 198.

CONCLUSÃO

Ao sondar o enigma do mundo, Schopenhauer vê que o que há por trás de tudo, a essência do universo, outra coisa não é senão sofrimento, gerado pela oscilação entre dor e tédio. Para nosso filósofo, vivemos no pior dos mundos possíveis e, nosso desejo deve ser apenas um: de que esse mundo, tal como ele é, nunca tivesse existido. A Vontade é como um pêndulo entre o tédio (causado pelo desejo satisfeito) e o sofrimento (espera pela supressão do desejo). A humanidade serve de joguete ao querer da Vontade, saindo sempre como perdedora nessa disputa dela consigo mesma. O sofrimento gerado pela Vontade não cessa, é eterno. Não obstante, nos iludimos às vezes em acreditar na felicidade. Não há felicidade duradoura. A satisfação não passa de um ponto de partida para um novo esforço. Tanto a causa de nosso sofrimento quanto a causa de nossa alegria, reside em pensamentos abstratos, não na realidade dos acontecimentos.

Segundo Schopenhauer, toda ação humana tem por finalidade a satisfação da Vontade. Contudo, há formas de se negar essa Vontade causadora de tanto sofrimento. Além da contemplação artística, Schopenhauer fala no amor como meio de suprimir a Vontade. Contudo, ele não se refere ao amor erótico, visto que a finalidade de todo impulso sexual, de todo esforço feito pelo homem e pela mulher é a perpetuação da espécie. Schopenhauer critica a idéia de um amor romântico, como mais elevado que o amor erótico; este tem, para ele, uma finalidade bem mais elevada. O que nos toma, portanto, quando nos sentimos atraídos por alguém, é a preocupação com a espécie e, não com o indivíduo. Quando Schopenhauer apresenta o amor como uma forma de negar a Vontade, ele se refere ao amor compassivo. No esquecimento de si, mergulhando no outro, voltamos a ser uma mesma coisa. O que não consiste em transformar a dor alheia num espetáculo para nosso deleite — “contemplação sádica da dor alheia” —, mas em pôr-se no lugar do outro, para com ele sentir a dor e tentar trazer-lhe alívio. Todo amor autêntico é compaixão. A compaixão, por evitar o sofrimento, procurar neutralizar as dores da existência, é, assim como a contemplação estética, um sentimento que anula o eu de cada um, eliminando o princípio de individuação; não visando o bem-estar particular, que é a mola impulsora do egoísmo, mas o bem-estar coletivo, que restaura a união do homem com os demais seres.

A filosofia, dita pessimista, de Schopenhauer não deixa espaço para a felicidade; todavia, aponta caminhos para a diminuição do sofrimento, inerente à toda forma de vida: a completa comunhão entre todas as coisas. Quando o sujeito cognoscente abandona seu status de indivíduo, rompe com a Vontade, se liberta dela. O sujeito que abre mão de si mesmo através da contemplação ou da compaixão, passa a ser todas as coisas e, ao mesmo tempo, não precisa de mais nada, pois rompeu com a Vontade, autora dos desejos. Tomar consciência do que somos e de que não há como mudar isso que somos, é tarefa difícil, visto que só nos conhecemos superficialmente, como um enigma indecifrável. É no espaço e no tempo, formas puras da intuição dos fenômenos, que se dá a multiplicidade e diferença dos homens, que, contudo, não pode indicar uma independência entre os fenômenos, pois o que há é uma unidade entre eles, esta é verdadeiramente existente. O termo “filosofia do consolo” vai de encontro, pois, ao pessimismo schopenhaueriano, que vê este como o pior dos mundos possíveis, o qual seria melhor que não existisse; mundo movido por uma força autodiscordante. Uma leitura atenta às obras de Schopenhauer, nos mostrará um filósofo que diz que, desde que tomemos consciência de nossa condição de seres frágeis, finitos, podemos, a partir daí, procurar uma fuga do sofrimento, ou, ainda que seja, um alívio temporário. Para Schopenhauer, a arte e o amor compassivo seriam mecanismos de distanciamento do sofrimento.

O resultado a que chegamos, que, mais que uma filosofia pessimista, podemos verificar nos escritos de Schopenhauer uma “filosofia do consolo”, que parte do reconhecimento de que, sendo a vida regida por leis imposta por uma Vontade autodiscordante geradora de todo sofrimento presente no mundo, podemos adotar uma postura negadora dessa Vontade, de modo que possamos viver de forma menos infeliz, aponta para uma nova pesquisa, que pretendemos desenvolver mais adiante. Desse modo nos ligando à corrente cada vez mais crescente de pesquisadores que apresentam uma oscilação entre pessimismo metafísico e otimismo prático, na obra de Schopenhauer.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. — São Paulo: Moderna, 1997.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. — Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. — Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. — São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

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

FLICKINGER, Muriel Maia. *A outra face do nada*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In: Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. — 5ed. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. In. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. — Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MAIA, Muriel Wanessa Torres. *A outra face do nada — sobre o conhecimento metafísico na estética de Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MANN, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. — São Paulo: Martins Editora, 1967.

MATTOS, Andréia Andrezza Lopes. *Schopenhauer e a metafísica da dor*. In: *Cadernos filosóficos*. UECE, v. 5, n. 1. Fortaleza, 1990.

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

REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e a metafísica do pessimismo*. In: *Revista Princípios/ UFRN, CCHLA*. — Volume 15, n. 23. (Natal: jan.-jun. 2008).

REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer / Deyve Redyson (org.)*. — João Pessoa: Ideia, 2010.

REDYSON, Deyve. *Metafísica do sofrimento do mundo: O pensamento filosófico pessimista*. João pessoa: Idéia, 2009.

REDYSON, Deyve. *Dossiê Schopenhauer*. — São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*. Tradução de Maria Marta Guerra Hussein, In: *Revista Princípios/ UFRN, CCHLA*. — Ano 1, n. 1 (Natal: Nov. 1994).

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Livro IV. Trad. Brenno Silveira. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Libreria “El Ateneo” Editorial, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, III PT; *Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena*, cap. V, VIII, XII, XIV; traduções de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. — São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. — São Paulo: Martins Fontes, 2004. 2 ed.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A sabedoria da vida*. Tradução Jeanne Rangel. — São Paulo: Golden Book, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. — 2 ed. — São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Tradução de Eugenio Ímaz. — Madrid: Alianza Editorial, 2000.

SILVA, João Carlos Salles Pires. *Schopenhauer e o idealismo alemão* / João Carlos Salles Silva (org.) — Salvador: Quarteto, 2004.

