

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB

ANTUNES FERREIRA DA SILVA

OS CONCEITOS DE VONTADE E REPRESENTAÇÃO NO
ENTENDIMENTO DO MUNDO SEGUNDO
ARTHUR SCHOPENHAUER

JOÃO PESSOA

2011

ANTUNES FERREIRA DA SILVA

OS CONCEITOS DE VONTADE E REPRESENTAÇÃO NO
ENTENDIMENTO DO MUNDO SEGUNDO
ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação submetida ao Colegiado de
Curso do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito parcial para a
obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Deyve Redyson Melo
dos Santos

JOÃO PESSOA

2011

ANTUNES FERREIRA DA SILVA

OS CONCEITOS DE VONTADE E REPRESENTAÇÃO NO
ENTENDIMENTO DO MUNDO SEGUNDO
ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação submetida ao Colegiado de
Curso do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, da Universidade Federal da
Paraíba, como requisito parcial para
obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.
Área de Concentração: História da Filosofia.

DATA DA APROVAÇÃO: ____/____/____

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos (orientador)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Narbal Marsilac Fontes
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Junior
Universidade Estadual do Ceará

Deus tem me dado muito mais do que preciso e do que mereço.

Dá-me força e luz para seguir.

Dá-me uma família especial que me ensinou o verdadeiro sentido de “ser gente”,
nas sábias palavras de minha mãe, em sua companhia amiga junto de meu pai,
minha irmã e outros parentes.

Dá-me amigos com os quais sei que sempre posso contar, amigos que, na maioria
das vezes, ultrapassam o ser amigo e se tornam irmãos e irmãs dessa família
espiritual que todo dia escolho e cultivo. Se aqui não cito nomes é para não cometer
a injustiça de esquecer algum deles.

Dá-me anjos que comigo crescem e me ajudam a crescer, a exemplo de meus
professores, e aqui, em especial, agradeço minha professora amada, Dona Elinete.

A todos estes agradeço o apoio e o incentivo e, de modo particular, agradeço ao
Prof. Dr. Deyve Redyson que soube conduzir este trabalho com muita paciência,
sabedoria e dedicação. Assim como agradeço à Fafic que me apoiou e investiu em
meu aprimoramento.

Aos demais que não citei, mas que igualmente não esqueci, pois os guardo em meu
coração, e a todos, acima referenciados, agradeço.

Àqueles que são em minha vida: “[...] *uma mão para segurar e um coração para entender* [...]”, dedico este trabalho.

“Pode-se comparar a vida a um caminho circular, coberto de brasas, a não ser em alguns espaços que ficam livres, o qual o homem deve percorrer sem cessar: o lugar frio que neste momento tem sob os seus pés, ou cuja proximidade percebe diante de si, tranquiliza-o enquanto se embala ainda de ilusões, e continua a andar”.

Arthur Schopenhauer

RESUMO

A presente dissertação constitui-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica acerca dos conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo, segundo o pensamento do filósofo voluntarista Arthur Schopenhauer. No intuito de explicitar a conexão existente entre o conceito de Vontade e o aspecto pessimista da filosofia schopenhaueriana, e entre o conceito de representação e a possibilidade singular de aquietar o sofrimento gerado pela Vontade, este trabalho apóia-se nos escritos do próprio autor e de alguns comentaristas, portanto foi construído como um diálogo com o filósofo sobre sua teoria, uma análise bibliográfica do mesmo. Segundo o pensador alemão, o mundo é dividido em duas realidades: a numênica, a coisa em si, uma força cega, denominada Vontade; e a fenomênica, as representações subjetivas realizadas pelo sujeito cognoscente. A realidade numênica, a Vontade, provoca nos humanos um ciclo de desejos jamais saciados e que os impedem de ser felizes. O pessimismo schopenhaueriano sustenta-se, então, no conceito de Vontade. Entretanto, um estado de beatitude pode ser alcançado, desde que subjuguemos a Vontade ao conhecimento por meio da contemplação estética, que abstrai o homem momentaneamente do sofrimento; da compaixão, que faz desaparecer as formas individuais, fazendo o homem compreender o outro como a si; e, finalmente, por meio da ascese, que mortifica definitivamente a Vontade, suprimindo os desejos materiais e corporais. Portanto, a possibilidade de uma vida beata, sempre singular, só pode ser alcançada mediante a singularidade existente no conceito de representação.

Palavras-chave: Vontade. Representação. Pessimismo Metafísico. Otimismo Prático.

ABSTRACT

The present dissertation consists in a research theoretical and bibliographical about the concepts of will and representation in understanding of the world, In order to demonstrate the connection between the concept of Will and the pessimistic aspect of philosophy by Schopenhauer, and between the concept of representation and the singular possibility of quieting the suffering generated by Will, this work is supported by the writings of the author himself and some commentators therefore was constructed as a dialogue with the philosopher on his theory, a bibliographic analysis thereof. The world is divided in two realities: the noumenal, the thing itself, a blind force, named Will, and the phenomenal, the subjective representations made by the the knowing subject. The noumenal reality, the Will, in humans causes a cycle of desires never satiated and prevent them from being happy. Schopenhauer's pessimism is sustained in the concept of Will. However, a state of bliss can be achieved, since we subdue the will to knowledge by the aesthetic contemplation , which abstracts the man momentarily from suffering; from compassion, which makes the individual forms disappear, making the man understand the other as himself, and finally through the asceticism, which mortifies definitely the Will, suppressing the material desires and bodily. Therefore, the possibility of a Blessed life, always singular, can only be achieved by the singularity existing in concept of representation.

Keywords: Will. Representation. Metaphysical Pessimism. Practical Optimism.

LISTA DE ABREVIATURAS

FM	Sobre o fundamento da moral
LV	Sobre a liberdade da vontade
MVR	O mundo como vontade e como representação
QR	Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 POR SUA VIDA, UM PESSIMISTA	14
3 O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO	21
3.1 O mundo como Vontade	21
3.1.1 Diferentes graus de objetivação da Vontade	25
3.2 O mundo como Representação	34
3.2.1 Sujeito X objeto	36
3.2.2 Condições formais a priori: espaço, tempo e causalidade	38
3.2.3 Princípio de razão suficiente	40
3.2.4 Entendimento X razão	43
4 ENTENDIMENTO DO MUNDO: CONSEQUÊNCIA DOS CONCEITOS DE VONTADE E REPRESENTAÇÃO	46
4.1 Pessimismo metafísico: viver é sofrer	46
4.2 Otimismo prático: a libertação	56
4.2.1 Libertação estética	58
4.2.2 Libertação ética	61
4.2.3 Libertação ascética	64
5 CONCLUSÃO	67
ANEXO A – O legado de Schopenhauer	70
REFERÊNCIAS	72

1 INTRODUÇÃO

Durante toda a história da Filosofia, buscou-se sempre o significado do ser, da coisa-em-si. Na antiguidade, Platão o identifica com as idéias, sendo esta nossa realidade somente cópia deste ser puro (idéias). Na modernidade, dentre outras teses, destaca-se a metafísica kantiana que divide o mundo em númeno (ser real em-si-mesmo) e fenômeno (ser real que nos aparece), sendo este o espelho da realidade ideal.

Na época pós-kantiana, destaca-se o pensamento do filósofo Arthur Schopenhauer, que buscou nos filósofos citados e no budismo, inspiração para a formulação de seu sistema filosófico. O ser-em-si, segundo o nosso filósofo, não seria a ideia, como afirmara Platão, nem tampouco o númeno incognoscível, como afirmara Kant, mas a Vontade, um “fenômeno” inteiramente sem-mente, cego, impessoal, sem inteligência; em outras palavras, o caráter instintivo e irracional existente em nossas vidas, como afirma o filósofo:

Um pouco mais de reflexão leva-o a reconhecer que a universalidade dos fenômenos, tão variados na representação, tem uma só e mesma essência, a mesma que ele conhece intimamente, imediatamente e melhor que qualquer outra, afinal, enfim, que, em sua mais aparente manifestação, traz o nome de vontade (SCHOPENHAUER, s.d.: 225).

O trabalho incessante e aparentemente involuntário das funções do nosso corpo: digestão, circulação, crescimento, entre outros, demonstram que o nosso corpo não é somente sede da Vontade, mas a própria Vontade objetivada. Ou seja, a Vontade age em e por meio de nosso corpo, livre e inconscientemente sem se deixar subjugar pelo intelecto. A vontade expressa-se no ser humano através do desejo de manter-se vivo, na vontade de querer-viver ao máximo, tendo como inimiga a morte. Esta, porém, é derrotada pela reprodução (o ato genital), o propósito máximo de todo organismo e o seu maior instinto. O indivíduo quando morre tem deixado de si mesmo, pela consumação do ato sexual, um pedaço que vai continuar a existir, isto é, vai perpetuar sua existência na existência de sua prole. Não é à toa que, na escala vital, a reprodução é a fase que antecede a velhice e a morte.

Aquilo que Kant chamou fenômeno, o nosso filósofo chamou representação. “O mundo é nossa representação”, é com essas palavras que Schopenhauer dá início a sua obra magna: *O mundo como vontade e como representação*. Segundo ele, tudo o que consideramos como objetos existentes, apenas o são através da percepção de um sujeito que os conhece. “Tudo o que faz parte ou pode fazer parte desse mundo inevitavelmente se submete a ter o sujeito como condição e a só existir pelo sujeito. O mundo é representação”. Existe tão somente o sujeito que apreende a matéria: o olho que vê, a mão que sente, a compreensão que a conhece. Evidencia-se, então, que não podemos afirmar, na relação da existência e do conhecimento, a existência das coisas com certeza, mas a existência do sujeito que as percebe. Assim, nesta relação, o objeto só o é em estrita relação com o sujeito. O mundo só existe como representação, isto é, inteira e unicamente em relação a outro ser, aquele que o percebe.

Em contraponto ao otimismo leibniziano que afirma ser este o melhor dos mundos possíveis, Schopenhauer declara que este é o pior dos mundos possíveis, pois não podemos conceber como bom um mundo no qual reina o sofrimento e a infelicidade. O homem, “como um fenômeno da Vontade, particularmente determinado e caracterizado”, inserido no mundo em meio aos ímpetos da Vontade, leva sua vida mergulhado no sofrimento, pois um ímpeto, cego e irracional certamente não o conduziria à felicidade, mas à infelicidade, a uma vida de sofrimento. Por ser indeterminada, ou seja, sem objetivo a ser alcançado e sem padrões a serem observados, a Vontade gera uma cadeia de aspirações infindas que conduzem o homem ao sofrimento. “Efetivamente a falta de objetivo, a ausência de qualquer limite é essencialmente própria da Vontade em si, que é uma aspiração sem fim”. Em outras palavras, a Vontade conduz à uma cadeia de necessidades incapaz de ser, um dia, saciada, pois é sempre maior do que sua própria capacidade de saciação. E, mesmo assim, se um desejo é saciado, restam ainda muitos outros a gerar novamente o mesmo processo responsável pela infelicidade. “A felicidade, pois, nunca pode ser mais que a supressão duma dor, duma necessidade”. E, mesmo se um tender for saciado, logo surge o tédio, dor ainda muito pior do que o necessitar. Este ciclo entre querer – possuir – entediar-se dura eternamente, levando à conclusão de que, na vida, o sofrimento é o aspecto mais forte e, portanto, dominante. E, se o sofrimento é predominante, e, se o que predomina é positivo, o

sofrimento é então positivo e a felicidade negativa, pois esta não passa além da satisfação momentânea de um tender do homem. Em suma, segundo o filósofo, não podemos afirmar que esta vida é uma vida boa, pois: I- o ímpeto que a faz existir é a dor, e o prazer apenas um momento passageiro; II- saciado algum desejo, além dos infinitos outros desejos, surge também o tédio, pior do que o querer; III- quanto mais aprimorado o organismo, maior é o sofrimento pelo qual passa; IV- a vida é um conflito, uma guerra pela sobrevivência.

Tratando a vida conforme os argumentos do filósofo, realmente concordaremos que este é um negócio no qual não vale a pena investir, pois, desse modo, ela consiste em uma grande penitência, o querer viver é apenas uma tolice e uma ilusão. “A vida se mostra não como um presente que se pode gozar, mas como uma tarefa, uma penitência de que a gente precisa livrar-se”. Nesta vida, somos, enquanto seres, semelhantes a Íxion, castigado por Zeus a passar a eternidade no Hades, girando em uma roda, em constante dilaceração e sofrimento. É, pois, sobre dois aspectos que se funda o pessimismo schopenhaueriano: é melhor ao indivíduo não existir; e este mundo é o pior de todos os mundos possíveis. Para um vivente que acredite ser a vida uma mera ilusão, o otimismo não será mais do que um absurdo impensável. “Como poderíamos adoçar o mar com uma única colher de açúcar?”

O nosso filósofo, no entanto, admite que o homem pode se redimir deste sofrimento, quando subjugar inteiramente esta Vontade de viver pela intelecto e pelo conhecimento. É o estado de beatitude, de Nirvana, que pode ser alcançado, subjugando a Vontade ao conhecimento por três meios: a contemplação estética, que abstrai o homem momentaneamente do sofrimento; a compaixão, que faz desaparecer as formas individuais, levando o homem a compreender o outro como a si; e, finalmente, a ascese, que mortifica definitivamente a Vontade, suprimindo os desejos materiais e corporais.

O homem livre e “feliz” é aquele que, convencido de que deve livrar-se do jugo da Vontade, iluminado pela contemplação estética, conscientizado pela vivência ética e vivendo como asceta, consegue quebrar o ciclo querer – possuir – entediar-se, explicado anteriormente, e viver numa calma profunda e inalterável.

Com o intuito de elucidar o que ora queremos demonstrar, dividimos o nosso trabalho na estrutura a seguir.

No primeiro capítulo, contextualizaremos o filósofo na sua época e nos principais fatos de sua vida que, segundo nosso entendimento, o fizeram trilhar os caminhos filosóficos do pessimismo.

No segundo, trataremos de sua visão de mundo: como Vontade e representação. O mundo, produto de uma força cega, irracional, livre, sem objeto, chamada de Vontade, é um aglomerado de representações subjetivas. Assim, os objetos existem mediante um ser que os conhece.

Finalmente, no terceiro capítulo, abordaremos a vida do homem que, em meio a este mundo regido pela Vontade, este ímpeto cego, está imersa num ciclo de desejos materiais que geram um sofrimento enorme, pois o ato de desejar é inerente ao homem, e a satisfação de conquistar algo desejado é apenas momentânea. Portanto, a vida é sofrimento e a felicidade, efêmera. Assim, como veremos as etapas propostas por Schopenhauer, defendendo que o gênio deve percorrer para negar esta vontade de viver, buscando o estado que ele considera não como felicidade, mas como estado de beatitude, são: a contemplação artística, que arranca o ser humano momentaneamente do sofrimento; a compaixão para com o sofrimento alheio, que elimina o princípio de individuação, o véu que nos impede de ver que somos todos a mesma coisa; e a ascese, que subjuga a Vontade ao conhecimento, por meio de algumas mortificações do corpo.

2 POR SUA VIDA, UM PESSIMISTA

Incluir a vida e o contexto histórico deste autor no corpo desta dissertação é peça-chave que vai nos auxiliar no entendimento das razões que levaram Arthur Schopenhauer a formular seus conceitos filosóficos, pois seus estudos e postulados nada mais são do que elaborações filosóficas de sua época que, como questiona Will Durant, não foi nada otimista: “Por que será que a primeira metade do século XIX levantou, como vozes da época, um grupo de poetas pessimistas (...) e, acima de tudo, um filósofo profundamente pessimista – Arthur Schopenhauer?” (2000, p. 230).

Partimos, pois, da constatação, feita por Carl Fortlage (livre-docente da Universidade de Jena) logo após as primeiras publicações do filósofo, ou seja, um contemporâneo, que a filosofia schopenhaueriana não é um sistema compilado de outras filosofias, mas um reflexo de sua própria vida, a projeção do seu caráter. O que o torna num filósofo no sentido estoíco do termo, ou seja, alguém para o qual a filosofia é a causa de seu próprio coração (cf. WEISSMANN, 1980, p. 136). Sendo, sob esta ótica, mais filósofo com a vida do que com os próprios argumentos.

O filósofo nasceu em 22 de fevereiro de 1788, pouco antes da eclosão da Revolução Francesa, na cidade de Dantzig, hoje território polonês. Filho do rico comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Troseiner. Seu pai queria torná-lo um comerciante e o fez, em 1800, empreender-se numa viagem pela Alemanha, França, Inglaterra, Holanda, Suíça e Áustria, por onde teve a oportunidade de obter uma visão geral do sentimento no qual estava inserida a Europa, continente certamente sem horizontes diante do fracasso da Revolução Francesa, ou seja, da derrota dos ideais de igualdade, fraternidade e justiça.

Sobre o que Schopenhauer pôde experimentar nesta viagem, citemos um relato de Will Durant:

A Europa inteira jazia prostrada. Milhões de homens fortes haviam morrido; milhões de hectares de terra tinham sido negligenciados ou devastados; por toda a parte no Continente, a vida tinha que recomeçar do zero, para recuperar dolorosa e lentamente o civilizador excedente econômico que havia sido consumido na guerra. Schopenhauer, viajando pela França e pela Áustria em 1804, ficou impressionado com o caos e a sujeira das aldeias, a miserável pobreza dos agricultores, a inquietação e miséria das

idades. A passagem dos exércitos napoleônicos e antinapoleônicos havia deixado cicatrizes de devastação no rosto de todos os países. Moscou estava em cinzas. Na Inglaterra, orgulhosa vitoriosa na luta, os agricultores estavam arruinados pela queda no preço do trigo; e os trabalhadores industriais experimentavam todos os horrores do nascente e descontrolado sistema fabril. A desmobilização aumentava o desemprego. [...] Nunca a vida parecera tão desprovida de significado ou tão miserável” (2000, p. 230-231).

Acerca das experiências de conhecer a Inglaterra, Weissmann relata:

Os olhos de Arthur tudo enxergavam sob aspecto diversos (do modo de ver dos pais: o luxo e austeridade das residências londrinas os encantam e não poupam elogios para com o alto comércio inglês). Não vêem o brilho, mas a sombra. Focalizados para as misérias da existência, desprezam o luxo e a riqueza. Observam a multidão de operários que mourejam nas docas. Não lhes escapa uma particularidade da metrópole que passa inteiramente despercebida aos olhos dos pais (1980, p. 29).

Certamente a observação desta realidade levou o nosso autor a crer que o mundo é sofrimento e que a alegria é constituída por momentos passageiros, analogamente ao ânimo de uma pequena tropa que julga ser capaz de vencer a batalha, mas que logo é massacrada pelos numerosos inimigos.

Após mudar-se com sua família para Hamburgo em 1804, seu pai morre, talvez por suas próprias mãos (suicídio), em 1805, fato que lhe causou grande impacto. Sua mãe muda-se com sua irmã Adele para Weimar onde abriu um salão artístico e intelectual frequentado por muitos luminares da época.

Arthur já não habitava o mesmo teto que sua mãe pois não mantinha boas relações com a mesma, mas comparecia às recepções dadas por sua progenitora até o dia em que, após uma discussão entre os dois, o nosso filósofo afirmou que ela um dia seria conhecida mediante o nome dele. Deixou Weimar e nunca mais voltou a manter nenhum contato com sua mãe.

O fracasso na relação afetiva com sua mãe o motiva em sua visão de mundo:

Esses homens estavam, quase que devido a essas circunstâncias, fadados ao pessimismo; o homem que não conheceu o amor de mãe – e, o que é pior, que conheceu o ódio de mãe – não tem motivos para estar apaixonado pelo mundo” (DURANT, 2000, p. 232).

Karl Weissmann, em sua biografia acerca de Schopenhauer, afirma que não se pode repudiar a influência dos traços gerais do caráter da família (o nervosismo

do pai e a histeria da mãe) no norteamoento geral de sua filosofia. E destaca ainda o tratamento que o jovem Arthur recebe da mãe, que, incapaz de demonstrar sentimentos ternos, lança as primeiras sementes do pessimismo ulterior e do desprezo do filósofo pelas mulheres (cf. WEISSMANN, 1980, p. 22).

Por isso, é conhecido como o filósofo do pessimismo, criando assim o pessimismo filosófico e fazendo dele escola, com o propósito de demonstrar que este é o pior dos mundos possíveis, e, por isso, para o homem seria melhor não ter nascido (cf. REDYSON, 2009, p. 7).

Entretanto, não é de todo sem fundamento a possibilidade de se poder levantar a hipótese de um otimismo no filósofo, possibilidade esta a qual nos deteremos mais adiante no último capítulo desta dissertação (cf. WEISSMANN, 1980, p. 92).

Em 1809, depois de abandonar os estudos comerciais, ingressou na universidade de Göttinger, no curso de medicina, mas logo após seis meses transfere-se para o curso de filosofia, onde é influenciado por Gotthold Ernst Schulze a estudar Platão e Kant e por Freidrich Majer a ler os Upanixades hindus, cujas teorias filosóficas e religiosa serão grandes influenciadoras de seu pensamento. Estuda ainda em Berlim com Friedrich Schleiermacher e Johann Gottlieb Fichte e, retornando a Weimar, redige sua tese de doutorado: *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Esta obra, que foi englobada posteriormente em seu maior escrito, *O mundo como vontade e como representação*, trata da atribuição de fundamentação racional às coisas, constitui a parte da filosofia schopenhaueriana dedicada à consciência empírica.

Neste tempo, em 1813, eclode a guerra da França contra a Rússia, pois esta não aceitava o Bloqueio Continental contra a Inglaterra. No entanto, a França é derrotada e um ano depois, em 1814, Napoleão Bonaparte é derrubado do poder por um exército composto por tropas de diversos países e extraditado para a ilha de Elba, no Mar Mediterrâneo. A Europa vive intensamente cada derrota e vitória do imperialismo francês e o nosso filósofo também. Todo este contexto histórico o molda e contribui na formulação de seu pensamento filosófico sobre a vida, sobre o mundo, sobre a felicidade. Schopenhauer se encontra com 26 anos de idade.

Will Durant caracteriza bem Schopenhauer em meio à esta situação histórica:

Neste ínterim, Schopenhauer havia passado pelo ginásio e pela universidade, e aprendera mais do que estava nos respectivos currículos. Experimentou o amor e o mundo, com resultados que afetaram o seu caráter e a sua filosofia. Tornara-se melancólico, cínico e desconfiado; era obcecado por temores e pesadelos; mantinha seus cachimbos trancados a sete chaves e jamais confiava o pescoço à navalha de um barbeiro; e dormia com pistolas carregadas ao lado da cama – presumivelmente para comodidade do ladrão. Não suportava barulho: ‘Há muito que sou de opinião’, escreveu ele, ‘de que o volume do barulho que qualquer pessoa pode suportar sem se perturbar está na proporção inversa de sua capacidade mental e pode, portanto, ser considerado com uma boa medida dessa capacidade. [...] O barulho é uma tortura para todos os intelectuais. [...]’ Tinha um sentido quase paranóico de grandeza não reconhecida; sem conseguir sucesso e fama, voltava-se para dentro e roia a própria alma. Ele não tinha mãe, não tinha mulher, não tinha filho, família nem pátria. ‘Ele estava absolutamente sozinho, sem um só amigo; e entre um e nenhum existe um infinito’. [...] Ele era imune às febres nacionalistas de sua época [...]” (DURANT, 2000, p. 232-233).

Durante quatro anos, compreendidos entre 1814 e 1818, “Schopenhauer dedicou todo seu tempo e todas as suas forças àquela que seria a sua obra-prima – O Mundo como Vontade e [como] Representação [...]” (DURANT, 2000, p. 233). Foi em Dresden que ele encontrou a atmosfera adequada para a gestação do livro. Procurou, certamente, fazer-se intérprete da vida e do sofrimento do mundo que lhe foi contemporâneo. Neste livro, o nosso autor “apresenta o mundo como sendo dotado de dois lados: o da *Vorstellung* (representação [ou idéia]), ou da maneira como as coisas se apresentam a nós na experiência, e o da *Wille* (Vontade), que é, alega ele, aquilo que o mundo é em si, para além das simples aparências a que está limitado o conhecimento humano” (JANAWAY, 2003, p. 18).

Na publicação do mesmo, datada de 1819, ele, como não fosse nada modesto, afirmara ser aquela uma exposição de uma estrutura altamente coerente de pensamento original, perfeitamente inteligível, vigoroso, e não sem beleza, um livro que, segundo ele, seria a fonte e a ocasião de uma centena de outros livros. “Tudo excessivamente egoísta e absolutamente verdade” (DURANT, 2000, p. 233).

No entanto, “o mundo estava demasiado pobre e exaurido para ler sobre sua pobreza e sua exaustão” (cf. DURANT, 2000, p. 233). A sua obra-prima tinha passado despercebida durante muitos anos após a sua publicação. Mas é certo que, mesmo fracassado, Schopenhauer tinha se colocado tão profundamente neste livro, que todos os seus trabalhos posteriores não passam de comentários dele.

Em 1820, começa a lecionar na Universidade de Berlim, mesma universidade onde lecionava Hegel, filósofo famoso na época e com quem Schopenhauer fazia questão de confrontar seu sistema filosófico. Devido a essa dissonância com Hegel, arriscou-se a marcar suas aulas no mesmo horário em que Hegel lecionava as suas. Resultado: via-se constantemente falando para cadeiras vazias, enquanto as salas do outro professor estavam sempre lotadas.

Após uma década de uma certa improdutividade e, ameaçado por uma epidemia de cólera surgida em Berlim, Schopenhauer, em 1831, resolvendo mudar-se dali, chega a Frankfurt, onde passaria o restante de sua vida.

Exclusivamente dedicado à reflexão filosófica, pois não necessitava trabalhar já que herdara do pai o suficiente para viver modestamente, mas confortavelmente, o resto de sua vida, trabalhou intensamente redigindo e publicando diversos outros livros, entre eles uma reedição de sua obra-prima, *O mundo como vontade e como representação*, reedição na qual ele não objetivou reescrevê-la, mas esclarecê-la e aumentá-la com um segundo volume. Podemos citar entre alguns títulos publicados nesta época por ele: *Sobre a vontade na natureza* (1835), *Sobre a liberdade da vontade* (1839), *O fundamento da moral* (1840) e *Os dois problemas fundamentais da ética* (1841).

Mas apesar de toda sua dedicação:

As universidades ignoravam a seus livros, como se para confirmar sua declaração de que todos os progressos da filosofia são feitos fora das paredes acadêmicas. 'Nada', diz Nietzsche, 'ofendia tanto os sábios alemães quanto a dessemelhança entre Schopenhauer e eles.' Mas ele aprendera um pouco de paciência; confiava em que, embora atrasado, o reconhecimento viria. E afinal, lentamente, chegou. Homens das classes médias — advogados, médicos, comerciantes — encontravam nele um filósofo que lhes oferecia não um mero jargão pretensioso de irrealidades metafísicas, mas um exame inteligível dos fenômenos da vida real. Uma Europa desiludida com os ideais e os esforços de 1848 [quando iniciou-se a terceira fase do império francês, após a derrota popular de querer instaurar uma democracia] voltou-se quase que por aclamação para aquela filosofia que expressara o desespero de 1815. O ataque da ciência contra a teologia, a indicação socialista da pobreza e da guerra, o estresse biológico sobre a luta pela existência — todos esses fatores ajudaram Schopenhauer a finalmente obter a fama" (DURANT, 2000, p. 235).

Não obstante, o atraso em seu reconhecimento por parte do público deve-se, em parte, também à absoluta indiferença para com as questões de ordem política e social, já que considerava os partidos sórdidos e as coletividades estúpidas (cf. WEISSMANN, 1980, p. 162), permanecendo no pedestal de um filósofo impopular, pois “sua desconfiança não conhece limites. Todas as precauções contra os homens são poucas” (WEISSMANN, 1980, p. 118). E, o que é pior ainda, em termos de popularidade, segundo Weissmann, é um pessimista (1980, p. 10).

Seu sucesso foi impulsionado pelo êxito que obteve em seu último livro intitulado de *Parerga e Paralipomena* que significa “suplementos e crônicas” contendo pequenos ensaios sobre os mais diversos temas: política, moral, literatura, música, filosofia e metafísica, entre outros, especialmente o ensaio *Aforismos para a sabedoria de vida*, editado em 1851.

Mas o estopim que o impulsionou à fama foi um artigo publicado em abril de 1853 na revista inglesa *Westminster Review*, escrito por John Oxenford, intitulado “Iconoclastia na filosofia germânica”, cujo autor demonstra espanto por Schopenhauer ser, até então, praticamente ignorado na Alemanha. Este artigo, inicialmente publicado na Inglaterra, foi traduzido para o alemão, por Otto Lindner, nas revistas *Vossischen Zeitung* em 1853, e *Magazin für Litteratur des Auslandes* em 1854.

Na Alemanha, a filosofia hegeliana entrou em declínio e Schopenhauer surgiu como ídolo das novas gerações: ao mesmo tempo que sua notoriedade espalhava-se em toda Europa, houve pedidos para que se fizessem novas edições de seus escritos, e ele chegou a se tornar tema de cursos universitários na Alemanha, além de receber a visita de diversos outros autores.

[...] Assim, o grande pessimista tornou-se quase um otimista na velhice; tocava flauta com assiduidade depois do jantar e agradecia ao Tempo por tê-lo livrado dos ardores da juventude. De todo o mundo, vinha gente visitá-lo; e no seu septuagésimo aniversário, em 1858, choveram cumprimentos vindos de todos os pontos cardeais e todos os continentes” (DURANT, 2000, p. 235).

Sua fama chegou ao ponto de, na passagem do século XIX para o XX, a soma de suas obras vendidas atingir cerca de 180.000 exemplares.

“Pessimista suspeito, acusa o mundo e condena a vida, porém teme a morte. Apregoa as vantagens da morte, mas não quer saber dela” (WEISSMANN, 1980, p. 120). Entretanto, no dia 21 de setembro de 1860, sentou-se sozinho para o café da manhã, aparentemente bem. Uma hora depois, sua senhoria o encontrou ainda sentado à mesa, morto, aos 72 anos de idade, após um colapso pulmonar. Em seu jazigo encontra-se escrito simplesmente: “Arthur Schopenhauer”.

Uma vez que uma das premissas (a histórica) que embasam o entendimento schopenhaueriano acerca do mundo foi abordada, convém analisarmos as premissas de ordem conceitual, a saber: os conceitos de Vontade e Representação.

3 O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

Entender o mundo como Vontade e representação, ao mesmo tempo, é a principal meta da obra prima de Schopenhauer. Estes conceitos constituem a pedra angular de todo sistema filosófico schopenhaueriano¹. A realidade é aqui entendida como uma moeda de dois lados: ora como Vontade (o em-si das coisas - númeno), ora como Representação (o para-si das coisas - fenômeno). Vontade e representação são, pois, “[...] duas faces complementares de toda realidade [...] [e] não podem almejar qualquer sentido separadamente em sua doutrina, [pois] [...] se apreende o real nesses dois momentos distintos e complementares” (CARDOSO, 2008, p. 43).

Estes conceitos complementares serão desenvolvidos a seguir.

3.1 O MUNDO COMO VONTADE²

Podemos, com base em vasta bibliografia, afirmar que Schopenhauer é, primeiramente por sua vida, um pessimista. Mas não é só nesta premissa histórica que se baseia nosso estudo. O conceito de Vontade é importante neste estudo para analisarmos também as bases conceituais deste pessimismo.

¹ Sobre esta complementaridade, Cacciola nos explica: “A fórmula da cosmologia schopenhaueriana já está contida no título de sua obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Nela não é dito o que (*was*) o mundo é, mas como (*wie*) ele se apresenta. As duas verdades independentes inteiramente (*durch und durch*) válidas nos dois aspectos, sob os quais ele é considerado, exigem sua complementaridade mútua para que o mundo esgote o seu significado” (1994, p. 28).

² O termo Vontade deriva do alemão *Wille*. Na filosofia schopenhaueriana, o termo corresponde ao que Kant havia chamado de *Númeno* ou em-si das coisas, ou seja, a essência do mundo, o substrato último da realidade (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 181). Em face da utilização do termo Vontade ser problemática por causa das implicações que a associação lógica do seu conceito com o de vontade humana (cf. CARDOSO, 2008, p. 76), aqui neste texto, faremos uma distinção que consideramos básica no estudo da Vontade em Schopenhauer, utilizaremos o termo iniciado em maiúscula (Vontade) sempre que designarmos a Vontade a partir do conceito elucidado acima, e iniciado em minúscula (vontade) sempre que nos referirmos a vontade humana entendida aqui enquanto desejo. Ao conceituar Vontade, há de se perceber que nem o próprio filósofo considera a Vontade como algo inteligível, haja vista que a Vontade não está submetida ao nosso entendimento (escapa às condições do conhecer: tempo, espaço e causalidade). Podemos, tão somente, chegar ao seu conceito de modo indireto e cauteloso, procedimento este que será abordado a tempo.

Na história da Filosofia, o aspecto voluntário do ser humano surge claramente como problema que preocupa os filósofos a partir de Santo Agostinho quando indica ser a vontade uma tendência interna que o ser humano possui. Ou seja, a vontade aqui é vista como as inclinações que o ser humano possui internamente (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 24, p. 187).

Arthur Schopenhauer, ao abordar o mundo numênico, deu-lhe o caráter de Vontade, um ímpeto inteiramente sem-mente, cego, impessoal e, portanto, sem inteligência, semelhante a uma atividade espontânea e aos nossos próprios atos de vontade. E com isso, inaugura uma filosofia tipicamente voluntarista.

“Que é a coisa-em-si? – Nossa resposta foi: a VONTADE” (SCHOPENHAUER, MVR § 24, p. 180). A Vontade surge aqui como “a verdade filosófica por excelência, [...] o segredo do ser” (PERNIM, 1995, p. 72-73), a coisa-em-si, o númeno kantiano.

Em contrapartida ao pensamento de sua época, não é a inteligência (a razão) a essência das coisas, mas a Vontade, como coisa-em-si, torna-se a essência íntima de tudo o que há³, como afirma o filósofo:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, [...] a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, [...] tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparecer de modo mais nítido, chama-se VONTADE (SCHOPENHAUER, MVR § 21, p. 168).

Com isso, ele destitui a importância do intelecto, pois a este resta apenas a função de estar subordinado à Vontade. Em outras palavras, há aqui a evidenciação do primado da vontade sobre o intelecto⁴ (cf. BARBOSA, 2001, p. 33).

³ Este caráter de ser essência íntima de todas as coisas ganha a denominação de ubiquidade da Vontade, ou seja, ela está presente em tudo e é a essência de tudo que nos cerca, até mesmo a nossa essência (cf. MONTEIRO, 2011, p. 28).

⁴ É importante salientar que os pais de Schopenhauer traduzem bem o fato dele valorizar a Vontade e não a inteligência, como fazia a maioria dos filósofos de sua época. O seu pai era um homem impetuoso e corajoso, um audaz comerciante. Sua mãe era uma mulher de invejável inteligência e seria, posteriormente, uma grande escritora e romancista. Atribuir ao intelecto o mesmo valor que os seus contemporâneos lhe atribuíam, significaria valorizar o intelecto de sua mãe, com quem não se

Sendo, pois, a coisa-em-si, a Vontade se torna diferente de qualquer fenômeno, escapando totalmente aos predicados fenomênicos e tornando-se alheia às determinações causais espaço-temporais, pois estas nada mais são do que estruturas subjetivas impostas no conhecimento do mundo exterior, fenomênico, como frisa Schopenhauer:

A vontade como coisa em si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece. Elas, portanto, concernem tão-somente à sua OBJETIDADE⁵, e são alheias à Vontade em si (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 171).

A Vontade se libera do princípio de individuação por desconhecer a pluralidade, visto que esta é apenas uma forma fenomenal. A pluralidade pertence à objetividade da Vontade e não a ela em si mesma, já que ela não pode dividir-se entre seus fenômenos, sendo portanto, indivisa e inteira em cada um deles. Apenas as manifestações dela existem para o conhecimento que é incapaz de apreender o todo, no qual as manifestações da Vontade surgem como pluralidade.

Deste modo, a Vontade é una, livre, indiferente, independente da consciência que dela temos, da causalidade, das formas *a priori* do conhecimento (espaço e tempo), portanto incognoscível, pois não obedece a nenhum padrão fenomênico, ou seja, ela “não se submete à forma mais geral de todas as representações, que é a de ser um objeto para um sujeito” (CACCIOLA, 1994, p. 53), dar “sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente” (SCHOPENHAUER, MVR § 21, p. 168).

Ela, como coisa-em-si, não pode ser limitada ao campo das aparências, dos fenômenos, se tornando, pois, completamente sem fundamento, visto que o fundamento é dado pelo princípio de razão suficiente (causalidade, espaço e tempo)⁶, como sugere a citação seguinte:

relacionava bem, por isso, valorizou a Vontade, mais semelhante ao temperamento do pai a quem muito estimava. Chegou a afirmar que do pai se herdava a Vontade, o ímpeto, a força, centrada no coração, e da mãe a inteligência, centrada no cérebro. Sua filosofia transmite a supremacia do coração, da Vontade e, implicitamente, do sexo masculino.

⁵ Termo explicado na nota de rodapé da página 26.

⁶ A Vontade possui algumas características básicas que se deduzem a partir da análise do princípio de razão suficiente. Como já dissemos, a Vontade não está submissa ao nosso entendimento, constituído basicamente pelas formas *a priori* do espaço, tempo e causalidade (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 26, p. 196). Portanto ela permanece absolutamente incondicionada. Daí

(...) A Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem-fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda PLURALIDADE, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis. Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é uma como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *princípio individuatonis*, isto é, da possibilidade da pluralidade. Só quando isso se nos tornar evidente (...) é que compreenderemos de modo pleno o sentido da doutrina kantiana de que tempo, espaço e causalidade não cabem à coisa-em-si, e são, antes, meras formas do conhecimento (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 171-172).

E continua:

Ela mesma (a Vontade) (...) é completamente diferente (...) (dos seus fenômenos) e, embora em sua aparição esteja integralmente submetida ao princípio de razão como forma de representação, ainda assim nunca é remissível a esta forma e, por conseguinte, não é etiologicamente explicável até o seu fundo, não podendo ser por completo fundamentada (SCHOPENHAUER, MVR § 24, p. 182).

A Vontade não é, pois, o princípio do mundo, tendo em vista que este é somente “sua expressão, ou antes a sua dupla tradução” (PERNIN, 1995, p. 84). Também não é a causa do mundo por ter a Vontade aseidade⁷, ser o avesso de toda causa, pois “a Vontade não é um princípio do qual se deduziriam os fenômenos” (PERNIN, 1995, p. 85).

deriva-se que a suspensão do princípio de razão quanto ao espaço, a Vontade ganha o aspecto da unidade, pois só conhecemos a pluralidade quando este conhecimento está inserido no espaço, portanto a Vontade é também indivisível e homogênea; a suspensão do princípio de razão quanto ao tempo, a Vontade é então indestrutível, pois só no tempo podemos localizar a geração e a corrupção, portanto a Vontade é também eterna e imutável; e, finalmente, a suspensão do princípio de razão quanto a causa, a Vontade é livre, completamente autônoma pois é causa de si mesma. Desta forma, os atributos principais da Vontade são: unidade, indestrutibilidade e liberdade (cf. REDYSON, 2010, p. 276).

⁷ Este termo deriva do alemão *aesitāt*. Consiste precisamente em derivar sua existência de si mesmo, ou, identicamente, existir por si próprio, sem qualquer nexos exigível ou necessário de causalidade ou efetividade. O termo é originalmente usado pela teologia e faz referência direta a Deus que, segundo os teístas, é o único que possui tal característica.

3.1.1 DIFERENTES GRAUS DE OBJETIVAÇÃO⁸ DA VONTADE

Embora recomendado pelo filósofo, não podemos nos conceber como uma “cabeça alada”, capaz de buscar exteriormente o originário do mundo, mas sim como seres que desejam infinitamente, que querem, capazes de realizar esta busca do ser em si, interiormente, a partir de nós mesmos, recorrendo ao íntimo do nosso corpo como via de acesso à realidade do mundo, pois se somos inteiramente seres desejosos, a Vontade habita certamente o nosso interior.

O nosso corpo então é visto como uma representação intuitiva espaço-temporal submetida às relações da causalidade que, nestas condições, nos mostra o quanto nosso próprio corpo é Vontade objetivada. Deste modo, é nele que percebemos sua ação mais direta. “A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado (...) que se tornou representação . (...) A vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (SCHOPENHAUER, MVR § 18, p. 157). Os atos genuínos da Vontade constituem simultaneamente os atos do corpo enquanto fenômeno, pois “(...) todo movimento excessivo e veemente da vontade, (...) abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior” (SCHOPENHAUER, MVR § 18, p. 159).

O próprio corpo é, em si, o que há de mais real, pois todo o resto dos objetos são por nós entendidos somente como representações na consciência, enquanto que o corpo nos é dado de modo duplo: como Vontade e representação, como se vê na citação abaixo:

Só ele (o corpo) é ao mesmo tempo vontade e representação, já os restantes, ao contrário, são meras representações, vale dizer, meros fantasmas. Com isso tem de assumir que seu corpo é o único real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito (SCHOPENHAUER, MVR § 19, p. 161).

⁸ Acerca da distinção entre objetividade (do alemão *objektivität*) e objectividade (*objektivität*), é mister a explicação de Monteiro: “a Ideia, nada mais do que uma objectividade [*sic*] adequada da Vontade, está longe das representações mundanas; seria o grau mais elevado de objetivação na escala das representações e anterior a qualquer multiplicidade. O termo objectividade, empregado por Schopenhauer, vem fazer a distinção com o termo objetivação. A objectividade diz aquilo que se revela como imagem, e não uma simples objetivação, ou seja, algo que se tornou objeto. A objectividade não se manifesta como objeto” (2011, p. 42).

Com tudo isto, o carácter não está no intelecto, como já fizemos referência, mas na Vontade, pois sempre encontramos motivo para aquilo que queremos e não o contrário. Assim como no mundo físico, encontramos fatos que não são explicáveis via intelecto, no homem também se pode perceber a supremacia da Vontade sobre a inteligência, como é o fato do trabalho incessante e involuntário das funções do nosso corpo: digestão, circulação, crescimento, etc. Ainda mais, o nosso corpo não é somente sede da Vontade, mas a própria Vontade objetivada. Ou seja, a Vontade age em e por meio de nosso corpo, livre e inconscientemente sem se deixar subjugar pelo intelecto. O filósofo confirma o que afirmamos:

[...] A Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano que não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia [...]. nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele. [...] Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. Não só as ações do corpo, mas ele mesmo [...] é no todo fenômeno da Vontade; noutros termos, Vontade objetivada, concreta. Portanto, tudo o que ocorre tem de ocorrer mediante Vontade, embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas EXCITAÇÕES (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 173-174).

Portanto o homem, a ação de seu corpo, especificamente, “nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (SCHOPENHAUER, MVR § 18, p. 157). Ou seja, o corpo humano é Vontade transformada em representação com todas as outras, por isso “único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito” (SCHOPENHAUER, MVR § 19, p. 161).

Nesta relação Vontade X intelecto, este surge como consciência⁹, como sujeito do conhecimento. Sempre subordinado à Vontade, o intelecto surge para “socorrer a Vontade e prolongar seu impulso” (PERNIN, 1995, p. 91), no entanto, a inteligência perturba a “pureza” da manifestação dos instintos (e, portanto, da Vontade) se tornando, assim, também um estorvo à Vontade. “O intelecto surgiu

⁹ “A consciência em Schopenhauer apresenta-se dividida entre um sujeito que conhece e um sujeito que quer, ambos unidos de modo inexplicável” (CACCIOLA, 2007, p. 146). O próprio filósofo afirma que ao buscarmos a compreensão de nós mesmos, só encontramos “senão um fantasma instável” (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 54, p. 361 - nota).

como órgão/obstáculo para manter e prolongar as manifestações da vontade” (PERNIN, 1995, p. 99).

Deste modo, podemos concluir que não há livre arbítrio, pois o intelecto se encontra subordinado à Vontade, não passando tão somente “de um mecanismo para sobrevivência humana” (BARBOSA, 2003, p. 28). O que há é um servo-arbítrio, pois, entendendo o eu consciente e o cérebro¹⁰ como sendo a mesma coisa sob outro aspecto, o cérebro enquanto órgão fisiológico, nada mais é do que objetividade da Vontade. O intelecto evolui e depois regride, enquanto que a Vontade, em seu “ato eterno” - o caráter, jamais é fundamentalmente modificada. “A identidade da pessoa não repousa sobre o fio tênue e frágil da memória consciente, mas sobre o ato da vontade imutável: ‘o elemento móvel da vida é o intelecto; o elemento imutável, a vontade, que é o fundo da consciência’” (PERNIN, 1995, p. 96). Segundo o filósofo, só poderia haver liberdade com a ausência total da necessidade (cf. SCHOPENHAUER, LV, p. 50), mas como a vontade que guia todas as inclinações e ações humanas se demonstra por pura necessidade, não é possível manter o conceito de liberdade como existente a priori, pois, segundo o próprio Schopenhauer: “o que é livre em nenhum aspecto é necessário” e “o livre leva como característica a ausência de toda necessidade” (SCHOPENHAUER, LV, p. 50-51).

¹⁰ Schopenhauer iniciou-se na vida acadêmica estudando medicina e, portanto, utiliza-se de muitos conceitos ou termos que são próprios a este ramo do saber. Certa vez, ao criticar sua tese de doutoramento, sua mãe afirmou que sua tese não passava de uma bula de remédio (tratado de farmacologia). Os conceitos de cérebro, mente e intelecto são geralmente considerados pelos intérpretes da filosofia schopenhaueriana como sinônimos. Entretanto, aqui se faz necessário explicitar o que se entende especificamente por cérebro. Cacciola afirma que o cérebro é produto do organismo e sede do intelecto (2007, p. 145), dando àquele a função de criador deste, portanto o cérebro assim como o intelecto são objetivações da Vontade. Surge aqui uma contradição denominada paradoxo de Zeller explicada nos seguintes termos: “o intelecto é, na verdade, simplesmente uma função do cérebro. [...] Nossa representação não pode ser tomada a não ser por um produto do cérebro. [...] Esse mesmo cérebro deve ser [...] uma forma determinada de objetivação da Vontade, pois se a Vontade não tivesse produzido tal órgão, não poderiam surgir quaisquer representações. Nosso cérebro é, porém essa matéria determinada, portanto, de acordo com Schopenhauer, essa representação determinada. Encontramo-nos assim encerrados no seguinte círculo: a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro, um produto da representação – uma contradição” (CACCIOLA, 1994, p. 77). Schopenhauer, no MVR relata que o cérebro “aparece como um meio de ajuda, [...] exigido nesse grau de objetivação da Vontade para conservação do indivíduo e propagação da espécie” (§ 27, p. 215). Desse modo, podemos concordar com Janaway (cf. 2003, p. 64-65) que o cérebro é um órgão biológico (“uma massa carnosa”) responsável pelo conhecimento, percepção e raciocínio (entendidos como uma função fisiológica cerebral), criado enquanto objetivação da *vontade-de-saber*, “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” (SCHOPENHAUER apud JANAWAY, 2003, p. 65), “precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão (SCHOPENHAUER, MVR § 27, p. 215).

O Intelecto está submetido à Vontade e não o contrário¹¹. Somos essencialmente Vontade, o intelecto é apenas um apêndice que nos foi acrescentado¹². A harmonia mínima que reina no mundo não é efeito do governo do intelecto, como julgava o idealismo alemão, do qual Schopenhauer foi contemporâneo. “A vontade nunca obedece ao intelecto. A vontade se detém na proposição desse ministro que lhe convém, segundo a natureza do seu caráter, sem que nunca o conhecimento dos erros passados venha mudar a direção fundamental da conduta” (PERNIN, 1995, p. 98).

A Vontade, pois, possui uma objetividade, um tornar-se visível, a passagem da coisa-em-si (númeno) para o aparecer, a coisa-para (fenômeno). O estudo da coisa-em-si inicia-se pelo homem e é estendido à essência de toda natureza física.

Essa objetividade é explicada por meio do argumento da analogia, ou seja, por meio da ampliação da Vontade objetivada em nosso corpo como essência de todos os demais fenômenos. Sobre este argumento, Schopenhauer fala que “[...] todos os objetos que não são nosso corpo [...] serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo” (SCHOPENHAUER, MVR § 19, p. 162-163).

¹¹ Schopenhauer explicita aqui sua doutrina do primado da Vontade, usando para tanto do exemplo do homem que é coxo mas que vê (intelecto), e por isso, é carregado nas cotas do cego forte (Vontade). “O intelecto é consciente, constituindo a nossa janela para o mundo, porém a força motriz que nos leva ao lugar para o qual vamos se acha num plano mais profundo de nossa pisque, no interior do organismo que também somos” (cf. JANAWAY, 2003, p. 73) que chamamos Vontade.

¹² Outro conceito aqui merece ser evidenciado, o conceito do “eu” no organismo filosófico schopenhaueriano. Não podemos fornecer definição melhor do que a exposta por Janaway nos seguintes termos: “Que sou? Schopenhauer pode dizer que sou um item individual do mundo, uma coisa viva, corporal, de uma dada espécie, que é capaz de pensamento e de ação autoconscientes. Mas ele conserva um tanto envolto em mistério o modo como posso pensar a mim mesmo dessa forma. Em sua filosofia, o eu é visto sucessivamente como sujeito da experiência e do conhecimento, um sujeito de vontade e de ação, uma manifestação corporal da vontade-de-vida e um puro espelho da realidade intemporal. [...] A dicotomia entre *sujeito e objeto* [...] é o ponto de partida de tudo que é desenvolvido em *O Mundo como Vontade e Representação*. [...] Schopenhauer explica que sujeito é aquilo que conhece e o objeto, aquilo que é conhecido por ele. [...] Mas o sujeito propriamente dito é o “eu” que pensa e percebe, em oposição às coisas pensadas e às coisas percebidas. [...] [O sujeito de representações] simplesmente não é uma coisa. Não se acha no espaço ou no tempo; não interage causalmente com os objetos; não é visível nem se identifica com o corpo, e nem mesmo com o ser humano individual. As imagens metafóricas favoritas de Schopenhauer para o sujeito de representações são o olho que vê o mundo lá fora, mas não pode ver a si mesmo, e o ponto e a extensão em que os raios de luz se concentram num espelho côncavo. O sujeito é o ponto no qual convergem todas as experiências, mas nunca é ele mesmo objeto da experiência. [...] Parecemos ser a um só tempo dois tipos de sujeito: sujeito de vontade, que é essencialmente corporificado, e sujeito de conhecimento, que conhece todas as coisas objetivamente, incluindo seu próprio corpo e seus próprios atos de vontade, e que paira totalmente fora do mundo de coisa individuais. Nossa concepção de nós mesmo talvez deva se cindir. Mas pensamos o ‘eu’ que pensa e percebe e o ‘eu’ que age como um único. Schopenhauer considera isso um ‘milagre *par excellence*’, dizendo que ‘a identidade do sujeito da vontade com o do conhecimento em virtude do fato... de a palavra ‘eu’ incluir e indicar um e outro, é o nó do mundo, sendo por isso inexplicável’” (2003, p. 66-68).

CACCIOLA explica este argumento nas seguintes palavras:

O corpo humano é uma representação que se diferencia das demais apenas em vista da relação de conhecimento, sendo no restante igual a qualquer outra. É a relação de conhecimento do corpo que se caracteriza por um duplo aspecto: por um lado, como o conhecido imediatamente como vontade, por outro mediatamente como representação. Admitir que esse objeto se diferencie intrinsecamente de todos os demais significaria negar realidade ao mundo exterior: 'os objetos conhecidos pelo indivíduo apenas como representações seriam, apesar disso, tanto quanto seu próprio corpo, fenômenos de uma Vontade? Este é propriamente o sentido da questão referente à realidade do mundo exterior'. (...) A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei da causalidade. E assim, do mesmo modo que podemos conhecer nosso corpo de duas maneiras distintas, podemos por analogia admitir que os demais fenômenos sejam, de um lado, representações, e de outro, 'o que em nós chamamos de vontade'. Esta é a única forma de atribuímos realidade aos objetos exteriores, pois, além da Vontade e da representação, nada mais podemos 'conhecer ou pensar'. 'Se o mundo dos corpos tiver que ser algo mais que nossas representações, então teremos que dizer que ele está fora da representação, portanto em-si e de acordo com sua essência mais íntima (*innersten Wesen*), aquilo que nós encontramos, imediatamente, em nós mesmos, como Vontade'. Logo a duplicidade, no conhecimento do ser e na ação do nosso corpo, passa a ser a chave para o conhecimento do ser de cada fenômeno" (CACCIOLA, 1994, p. 50).

O argumento da analogia permite a extensão da Vontade como essência dos demais fenômenos da natureza¹³. Se nós somos essencialmente esse ímpeto cego, "qual a razão para não lhes atribuir a mesma essência que a nossa?" (CACCIOLA, 1994, p. 54). Jair Barbosa explica o argumento da analogia da seguinte forma: "[...] se as ciências fracassam em sua tentativa de atingir a essência das coisas, cabe

¹³ O argumento da analogia é talvez o único encontrado pelo filósofo para adquirir a chave para compreender os demais corpos. Ora, como as ciências falham na tentativa de chegar a essência das coisas, já que partem do que lhe é externo, o único caminho que nos resta como acesso ao mais real do mundo é o íntimo do corpo (cf. BARBOSA, 2003, p. 30), pois nada tem, para nós, mais realidade quanto nós mesmos. A base de tal argumento, no uso dado por Schopenhauer, consiste em perceber que nosso corpo é a *concreção do querer*. Deste modo, o que "vale para nós, é possível que também valha para os outros corpos" (BARBOSA, 2003, p. 31). O nosso corpo "[...] é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão a Vontade. Aí se esgota toda a sua realidade mesma. Logo, não podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos" (SCHOPENHAUER, MVR § 19, p. 163). Se admitirmos as premissas levantadas pelo filósofo, nenhuma conclusão poderia ser mais lógica: a verdadeira natureza da realidade pode ser conhecida porque nós também fazemos parte dela (cf. CARDOSO, 2008, p. 73). "Assim posso proceder porque meu corpo é o único objeto do qual não conheço apenas um lado, o da representação, mas também o outro, que se chama Vontade. [...] Tenho de aprender a compreender [...] e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em espécie com aquilo que em mim é Vontade, e diferente apenas segundo o grau" (SCHOPENHAUER, MVR § 24, p. 186-187).

agora procurar o originário do mundo [...] a partir de nós mesmos, do interior” (2003, p. 30).

Podemos entender o uso deste argumento, por parte do filósofo, no intuito de comprovar a passagem entre uma experiência pessoal e intransferível do indivíduo que se auto-conhece como vontade para o restante do mundo que também passará a ser considerado como sendo essencialmente Vontade (cf. REDYSON, 2010, p. 305). Porque nossos corpos são apresentados como representação, mas também como Vontade, apresentação esta que não se submete às representações; porque corpo e vontade são uma única e mesma coisa, vista de modos diferentes, não possuindo nenhuma relação causal entre ambos, nem alguma distinção; diante disto, “temos a nossa raiz no mundo e é apenas por isso que podemos conhecê-lo em seu íntimo: porque idêntico é o *nosso* íntimo (CARDODO, 2008, p. 73). Desta forma, “encontramos [...] o caminho, a passagem subterrânea que nos dá acesso ao interior do castelo da coisa-em-si” (CARDODO, 2008, p. 73).

A Vontade se objetiva, pois, na motivação dos animais, na excitação dos vegetais e na matéria inanimada. Essa objetividade possui diferentes graus: gradativamente ela sai de sua cegueira originária (revelada nas ações do corpo humano: “dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada, os genitais são o impulso sexual objetivado” [SCHOPENHAUER, MVR § 20, p. 167]) e torna-se natureza visível, ou seja, torna-se elemento constitutivo também nos demais animais e vegetais. Ou seja, embora a Vontade seja incognoscível, é possível decifrar algumas de suas características por meio de sua expressão fenomenal nos diversos graus de sua objetividade, como se vê na seguinte citação:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força de forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe o choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, traindo a pedra para a terra e a terra para o sol, – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. (...) Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem,

isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não PA essência do que aparece (SCHOPENHAUER, MVR § 21, p. 168-169).

Esta objetividade é também estendida, por nosso filósofo, ao mundo inorgânico. Segundo Cacciola, a dificuldade em compreender esta extensão está no fato do mundo inorgânico (sem-consciência) ser tão diverso e distante do nosso ser (consciência). Mas a essência íntima da força que se exterioriza é reconhecida “(...) como Vontade, à qual devem ser atribuídas as mudanças tanto sem-consciência quanto conscientes do corpo” (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 175), sendo pois, “(...) cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de VONTADE, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo dos fenômenos” (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 178). “(...) Em todas as forças da natureza inorgânica e em todas as figuras da natureza orgânica, é UMA ÚNICA E MESMA VONTADE que se manifesta, noutros termos, que entra na forma da representação, na OBJETIDADE” (SCHOPENHAUER, MVR § 27, p. 207).

Nos seres vivos, esta Vontade se manifesta no querer-viver¹⁴ e, conseqüentemente, no querer reproduzir-se. Onde houver Vontade, haverá vida em suas múltiplas manifestações. Quanto menos ascendermos entre as formas de vida, veremos que maior é o papel da Vontade, diferente do que acontece com o intelecto que quanto mais subimos nesta escala, maior lhe será o papel atribuído. Vontade e intelecto lutam para equilibrar-se na vida individual. É no amor à vida e em suas expressões que explode a irracionalidade completa da Vontade: no horror à morte e nas emoções que a acompanham (angústia, sofrimento, revolta, alegria quando dela se escapa, pavor em presença de algum cadáver).

[...] A Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa, e, pelo tempo em que estivermos

¹⁴ Um argumento muito usado por Schopenhauer para provar que a Vontade se manifesta no querer-viver é o fato do temor da morte que todos temos. Exatamente porque somos manifestação da vontade de viver tememos tanto a morte. Entretanto, este temor é completamente irracional e contra o temor, nosso filósofo cita dois argumentos: o argumento da simetria e o argumento de Epicuro. O primeiro fala de nossa inexistência enquanto ainda não tínhamos nascido, fato que tratamos com completa indiferença e sem nenhum temor, o mesmo modo com o qual deveríamos tratar nossa futura inexistência. O segundo argumento defende que não se pode temer a morte, pois, pelo fato dela ser o nada, não se pode temer aquilo que não existe. Desta forma, deveríamos entender a morte tão somente como o fim do ser humano individual e que, por este fato não ter grande importância na ordem das coisas, deveria ser encarado como a libertação da unilateralidade da individualidade.

preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte (SCHOPENHAUER, MVR § 54, p. 358).

A Vontade é, então, uma vontade de querer viver (vontade de vida) ao máximo, tendo como inimiga a morte. Esta, porém, é derrotada pela reprodução (o ato genital), o propósito máximo de todo organismo e o seu maior instinto¹⁵. Ou seja, enquanto uma geração se vai, uma nova toma o seu lugar. O indivíduo quando morre tem deixado, pela consumação do ato sexual, de si mesmo um pedaço que vai continuar a existir, isto é, vai perpetuar sua existência na existência de sua prole. Não é à toa que, na escala vital, a reprodução é a fase que antecede a velhice e a morte.

Vejamos as palavras de Schopenhauer:

[...] A satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo. [...] O impulso sexual também se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de, para o homem natural, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida. Autoconservação é seu primeiro esforço [...]. A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, impulsiona com todas as forças o homem e o animal para a propagação. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo seu objetivo, ela se torna indiferente por inteiro ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão-somente com a conservação da espécie [...] (SCHOPENHAUER, MVR § 60, p. 421-422).

Sobre o apego à vida, as palavras de PERNIN nos são úteis:

O apego à vida não é pois de modo algum determinado por um conhecimento objetivo do valor da vida: ele não provém, absolutamente do intelecto. Ele não tem necessidade de consciência; não leva em conta nenhuma avaliação ou cálculo da estrita razão, sempre secundária e serve (PERNIN, 1995, p. 104).

O ser procriado sendo, em si, idêntico ao procriador leva-nos a considerar que é tão somente o princípio da individuação que nos atribui diferenças entre um ser e

¹⁵ Uma vez que se entendeu que a vontade de vida se manifesta especialmente no temor a morte, a reprodução é aqui entendida como a solução para o deixar de existir. De fato, o procriador deixa na prole parte de si que julga continuar existindo mesmo depois de sua morte. Portanto, se os órgãos genitais são o melhor símbolo do ímpeto tempestuoso da vontade de vida (cf. BARBOSA, 2003, p. 34 e SCHOPENHAUER, MVR § 20, p. 167), a reprodução surge aqui como uma exigência da natureza. Monteiro diz o seguinte: “O indivíduo busca em primeiro lugar sua própria conservação, e quando pensa ter conseguido seu intento, procria para dar prosseguimento à espécie. O homem, em verdade, vê no sexo uma das principais fontes de satisfação de seus desejos, no entanto, ele apenas cumpre uma determinação da natureza” (2011, p. 30).

outro, mas que, na verdade, este princípio, expresso pelas formas de espaço e tempo constitui o que Arthur Schopenhauer chamou de Véu de Maia¹⁶, a ilusão que não nos permite enxergar claramente a unidade existente entre as coisas. Ou seja, há somente a espécie, a vida, a Vontade.

Portanto, se há somente a espécie, a Vontade, percebemos que, apesar das aparentes modificações, as coisas continuam as mesmas. “O tempo todo e em toda parte, o verdadeiro símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o plano ou tipo de recorrência” (SCHOPENHAUER apud.: DURANT, 2000, p. 245), visto que somos levados a reconhecer que entre todas as coisas há um caráter muito forte de identidade.

O princípio de individuação¹⁷ existe somente no campo dos fenômenos, visto que a formação da idéia de indivíduo surge a partir das noções *a priori* de espaço e tempo, que convém somente à cognoscibilidade das coisas, nunca às coisas em si. De fato, espaço e tempo são puras formas de nosso conhecimento e, como tal, não são jamais atributos do ser em si, que é, por sua vez, livre dessas formas. Se o ser em si desconhece a pluralidade, pois a ele não se rege essas formas, ele então é uno. Não há, portanto, pluralidade na Vontade. “A pluralidade das coisas no espaço e no tempo, que em conjunto são sua OBETIDADE, não lhe concerne, e ela, apesar dessa pluralidade, permanece indivisa” (SCHOPENHAUER, MVR § 25, p. 189).

¹⁶ Para entendermos melhor o que seria o véu de Maia, do qual Schopenhauer coloca como peça chave no entendimento da individualidade nas relações entre os indivíduos, citamos aqui as suas próprias palavras: “[...] como dizem os indianos, o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essências das coisas, que é uma, mas seus fenômenos isolados, separados inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si (SCHOPENHAUER, MVR § 63, p. 450). Podemos explicar a referência que o filósofo faz ao usar este exemplo da religiosidade hindu em seu organismos filosófico não como um pensamento cético acerca da desconfiança nos sentidos em conhecer as coisas, como muitos filósofos anteriores (especificamente as filosofias de cunho racionalista) defendiam, mas sim em perceber que o mundo material não é eterno e, por isso, não podemos nele depositar nossa confiança (cf. JANAWAY, 2003, p. 30). Ou seja, apenas a Vontade é eterna, enquanto que as coisas materiais não o são.

¹⁷ O *principium individuationis* é um termo latino adotado por Schopenhauer da filosofia escolástica como aquilo que, diferentemente da Vontade (una e indivisa), possibilita às nossas mentes a pluralidade. Espaço e tempo são, para o filósofo, condições necessárias que possibilitam a diversidade que representamos, ou seja, elas são as formas *a priori* da sensibilidade, que, por sua vez, são necessárias à representação. O *principium individuationis* é também a chave para a beatitude ética, pois *em-si* somos todos a mesma coisa, ou seja, Vontade efetivada e somente quando percebemos que o princípio de individuação é, na verdade, o véu de Maya, aquilo que ofusca nossa visão de perceber a efetividade da realidade, é que podemos perceber que nós e o outro somos a mesma coisa e, a partir disto, praticar a compaixão.

(...) Essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma (a Vontade) nunca entra em cena. A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em um carvalho quanto em milhões. O número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela, mas só em referência à multiplicidade dos indivíduos que conhecem no espaço e no tempo e aí mesmo são multiplicados e dispersos. Tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da Vontade, não ela mesma (SCHOPENHAUER, MVR § 25, p. 190).

Podemos afirmar que “Aristóteles tinha razão: existe uma força Interna que modela todas as formas, nas plantas e nos planetas, nos animais e nos homens” (DURANT, 2000, p. 241).

Uma vez que conceituamos a Vontade, base para o pessimismo metafísico schopenhaueriano (cf. MONTEIRO, 2003, p. 13), partiremos então para conceituar a representação, origem da brecha otimista, ou pelo menos, da “atmosfera de consolo” de sua filosofia (cf. BARBOSA, 2003, p. 53).

3.2 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO¹⁸

“O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, MVR § 1, 43). É com estas palavras que Schopenhauer dá início a sua obra magna: *O mundo como Vontade e como Representação*. É através delas e por meio de um idealismo inspirado em Kant com traços na filosofia moderna de Descartes e Berkeley, que ele fundamenta sua teoria de que tudo o que consideramos como objetos existentes, apenas o são através da imagem de um sujeito que os apreende e conhece. “O que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (MVR § 1, 43).

A maioria dos estudos sobre Schopenhauer segue a mesma estrutura usada pelo próprio filósofo, a análise da representação precede à da vontade. Nosso

¹⁸ O termo representação deriva do alemão *Vorstellung*, significa literalmente aquilo que é colocado diante de algo. O termo surgiu do radical *Stellung* (que significa colocado) adicionado do prefixo *Vor* (diante de). É usado pelo filósofo no título de sua obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung* – O Mundo como Vontade e como Representação.

estudo segue caminho diferente, tendo em vista a fundamentação do pessimismo e da atmosfera de consolo que, segundo nossa concepção, são abstraídas dos conceitos de vontade e representação, respectivamente.

Na verdade não existem dois mundos, mas apenas um único, visto como uma moeda de dois lados: Vontade (o irracional essencial) e Representação (o racional percebido). Segundo Cardoso: “duas faces complementares de toda a realidade, vontade e representação não podem almejar qualquer sentido separadamente” (2008, p. 43).

Na filosofia da natureza de Schopenhauer, este duplo aspecto já é caracterizado no título de sua obra principal, conforme Cacciola explica:

A fórmula da cosmologia schopenhaueriana já está contida no título de sua obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Nela não é dito o que (*was*) o mundo é, mas como (*wie*) ele se apresenta. As duas verdades independentes inteiramente (*durch und durch*) válidas nos dois aspectos, sob os quais ele é considerado, exigem sua complementaridade mútua para que o mundo esgote o seu significado (1994, p. 28).

Em defesa do pensamento de Schopenhauer, poderíamos nos questionar: como explicar a mente como matéria, quando só conhecemos a matéria através da mente?

Ou seja, a mente, posta em evidência, é a responsável pela percepção e conhecimento. Ela é a “causa” principal da “existência real” das coisas, pois é a partir dela que aquelas “existem”. Não podemos, segundo ele, descobrir a essência das coisas se examinarmos primeiro a matéria e depois o pensamento, pois a matéria não constitui aquilo que conhecemos de forma direta e íntima, mas justamente o contrário: descobriremos a realidade se examinarmos primeiramente o que conhecemos, nós mesmos, o pensamento, percorrendo, então, o caminho de dentro para fora. Poderíamos, pois, pensar a matéria quando, na verdade, pensávamos tão somente o sujeito que apreende a matéria: o olho que vê, a mão que sente, a compreensão que a conhece. Caso contrário, seríamos como um homem que procura em vão entrar em uma fortaleza. “(...) A matéria não possui essência alguma independente da percepção mental” (MVR § 1, 44 – nota do tradutor).

Vemos pois, desde já, que, partindo de fora, não se pode chegar à essência das coisas; de qualquer maneira que nos atenhamos a elas, não obteremos senão imagens e nomes. [...] Seria, com efeito, impossível encontrar a significação desse mundo que é nossa representação, assim como compreender sua transformação de pura representação do sujeito conhecente em qualquer outra coisa, se o próprio homem não fosse mais que sujeito puramente conhecente (uma cabeça de anjo com asas e sem corpo). Mas, também ele tem raiz nesse mundo; aí se encontra como indivíduo; isto é, seu conhecimento – condição e suporte do conjunto do mundo como representação – tem, por sua vez, como condição, o corpo com suas impressões, que, demonstramo-lo, constituem para o entendimento o ponto de partida de sua intuição do mundo (SCHOPENHAUER, MVR § 17-18, p. 156).

O mundo em sua totalidade, o universo como um todo, é pura representação, é objeto em relação a um sujeito. Fora dessa relação, não há experiência possível (cf. BARBOSA, 2008, p. 53).

3.2.1 SUJEITO X OBJETO

Surge, aqui, uma forte dualidade em sua metafísica da natureza. Dualismo encontrado nas noções de sujeito e objeto, o argumento em que o filósofo mais confia na defesa do idealismo e contra o qual crê que não há investimento que o invalide ou desfça: sujeito e objeto são duas metades da representação. Uma não existe sem a outra, são inseparáveis, essenciais e necessárias uma à outra de tal modo que a ausência de qualquer um torna a representação ininteligível e irreal, como duas cartas de baralho que, uma apoiada na outra, formam o castelo que é a representação.

A filosofia de Schopenhauer parte da representação, diversamente das demais correntes filosóficas que o precederam que faziam partir seus sistemas filosóficos ora do sujeito, ora do objeto com o intuito de, elegendo um como ponto de partida, explicar o outro – tarefa por si fadada ao fracasso visto que não é possível estabelecer nenhuma relação de princípio a consequência entre ambos. E a representação já pressupõe tanto sujeito quanto objeto. Deste modo, nosso filósofo rejeita todo tipo de realismo¹⁹ ingênuo, pois segundo ele, o realismo encontra o

¹⁹ Teoria segundo a qual a realidade é tal como se apresenta ao nosso entendimento.

*aeternae veritates*²⁰ (cf. MVR, p. 529) no qual existe somente a possibilidade de conhecer. “Nada do que conhecemos deste mundo existe por si só; esquecemo-nos frequentemente que, antes de ser conforme o conhecemos, o mundo é conforme é conhecido por nós” (CARDOSO, 2008, p. 53). Em outros termos, Schopenhauer desloca “[...] o significado do princípio de razão de uma verdade eterna para uma mera forma de conhecer relativa ao mundo dos fenômenos” (CACCIOLA, 1994, p. 35).

Vejamos as palavras do filósofo:

[...] O mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o objeto, cuja forma é espaço e tempo e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles (MVR § 2, 46).

Por um lado, o sujeito constitui aquilo que conhece sem, jamais e em hipótese alguma, ser conhecido sob pena de, se for conhecido, deixar de ser sujeito para ser objeto. Permanece fora do espaço e do tempo e absolutamente tudo o que é, só o é em função dele. Este sujeito pode ser encontrado em nós mesmos, quando conhecemos, mas não pode ser confundido com nosso corpo, pois este também constitui objeto de conhecimento.

Aquele que tudo conhece e não é conhecido por ninguém é o sujeito. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito (MVR § 2, 45).

Por outro lado, o objeto é tudo aquilo que é conhecido e experimentado e jamais pode conhecer algo. Por poder ser conhecido, ele se encontra inserido nas formas *a priori* do tempo, do espaço e da causalidade e por elas condicionado²¹, daí

²⁰ Termo latino usado pela filosofia escolástica da Idade Média que determina a existência de princípio de uma verdade eterna, entendimento repudiado por Schopenhauer, tendo em vista a defesa que o princípio de razão nos leva tão somente a um modo de conhecer, jamais do ser.

²¹ Em relação às condições *a priori* do conhecimento ou da representação, é mister destacar a citação de Kant usada por Schopenhauer: “Tempo, espaço e causalidade não são determinações da coisa-em-si, mas pertencem apenas ao seu fenômeno, pois são meras formas do nosso conhecimento. Ora, como toda pluralidade, nascer e perecer só são possíveis por meio de tempo, espaço e causalidade, segue-se que estas formas cabem exclusivamente ao fenômeno, de modo

a sua multiplicidade: os objetos considerados existentes são a mesma coisa apenas em tempo e espaço distintos.

Portanto, o mundo é uma conclusão do entendimento, pois a partir dos dados obtidos do exterior é que ele produz, por assim dizer, os objetos. O entendimento “fabrica” os objetos, como se fora um artesão, ao considerar esses dados um efeito, a partir do qual procura a sua causa e, nela chegando, a situa no espaço como figura (cf. BARBOZA, 2003, p. 27).

Evidencia-se, então, que não podemos afirmar a existência das coisas com certeza, mas a existência do sujeito que as percebe. Assim, o objeto é somente em estrita relação com o sujeito. Schopenhauer afirma:

Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo (MVR § 1, 43).

E confirma: “verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta” (SCHOPENHAUER, MVR § 1, 43).

3.2.2 CONDIÇÕES FORMAIS A PRIORI: TEMPO, ESPAÇO E CAUSALIDADE

Em outras palavras, o mundo como se nos apresenta é realmente um complexo de representações condicionadas pelas formas a priori da consciência: o tempo, o espaço e a causalidade, esta reduzida das doze categorias kantianas.

Vejamos como Cacciola comenta:

[...] Schopenhauer [...] contentou-se em aceitar (de Kant) a ideia de que o mundo empírico não existe em si mesmo, e de que esse mundo recebe sua estrutura por meio de regras de espaço, tempo e de causalidade que lhe são impostas por nós (1994, p. 27).

algum à coisa-em-si. E, como o nosso conhecimento é condicionado por tais formas, a experiência interna é apenas conhecimento do fenômeno, não da coisa-em-si: por conseguinte, as leis do fenômeno não podem ser válidas para esta” (SCHOPENHAUER, MVR § 31, p. 237).

Espaço e tempo possibilitam toda espécie de representação, pois são os responsáveis pela multiplicidade de toda realidade fenomenal. Denominado pela expressão escolástica *principium individuationis*, tempo e espaço possibilitam a pluralidade da representação. Para tanto, eles existem aprioristicamente no sujeito, independem de qualquer experiência ou conteúdo, portanto não são frutos de nenhuma apreensão empírica, sendo compreendidos senão como formas universais básicas e indispensáveis a qualquer objeto. Vejamos as palavras do filósofo:

Nesse sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme referência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem (SCHOPENHAUER, MVR § 23, p. 171).

O espaço garante o entendimento da sucessão, da mudança. Por sua vez, o tempo garante o entendimento da permanência, da coexistência. Quando os dois princípios são unidos, garantem a representação da matéria. “Apenas pela união de tempo e espaço surge a matéria” (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 4, p. 52). Espaço e tempo são pois as condições de existência da matéria, tendo em vista que a matéria reside do fazer-efeito (*wirken*), na causalidade.

É por meio da causalidade que podemos determinar os objetos, já devidamente espacializados e temporalizados, como causa (determinante) ou efeito (determinado). Ou seja, é ela que relaciona estes objetos, sendo esta relação mais do que sucessão no tempo em relação a um determinado espaço, ou vice-versa, mas determinando parte do tempo e parte do espaço numa simultaneidade, conjugando-os. “Tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade” (SCHOPENHAUER, MVR § 4, p. 50).

3.2.3 PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Toda discussão de Schopenhauer em relação ao princípio de razão suficiente, assunto que estava em voga na sua época, gira em torno do pressuposto wolffiano de que “nada existe sem uma razão de ser”²² (QR, § 5, p. 30, tradução nossa). Para tanto, ele escreve sua tese de doutoramento *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, texto este que posteriormente será indicado pelo próprio filósofo como introdutório e propedêutico ao entendimento adequando de seu sistema de pensamentos filosóficos²³.

Este enunciado postula que nada é subsistente, que nada constitui a razão de sua própria existência, característica aplicada à totalidade dos fenômenos, o que consequentemente implica dizer que não existe o absoluto, como afirma o filósofo: “tudo [...] possui apenas existência relativa” (SCHOPENHAUER, MVR § 3, p. 48-49). Schopenhauer observa a existência de quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente o mundo da representação, ou melhor, cada relação das coisas com seu fundamento se explica de quatro modos: a necessidade física, lógica, matemática e moral.

A necessidade física ou o princípio de razão suficiente do devir (*principium rationis sufficientis fiendi*) determina a causalidade existente entre os objetos naturais, aqueles que estão para o sujeito, “[...] todos os objetos que formam a representação geral do complexo que constitui a realidade sensível”²⁴ (QR, § 20, p. 58, tradução nossa). Segundo o filósofo, estes objetos estão ligados entre si na sucessão do tempo, de modo que, sempre que um de seus estados surge, outro estado o tenha causado regularmente. Aqui, entretanto, reside a distinção primordial entre a visão schopenhaueriana e a dos demais filósofos até então vistos na

²² A tradução do texto é livre, pois foi utilizada nesta pesquisa uma versão em língua espanhola cujo texto original é: “nada existe sin una razón de ser”. Schopenhauer utiliza também a expressão latina: “*nihil est sine ratione cur potius, quam non sit*” (cf. QR, § 5, p. 30).

²³ “A segunda exigência é que, antes do livro [O mundo como vontade e como representação], leia-se a sua introdução, embora esta não esteja contida nele, mas foi publicada cinco anos antes, com o título *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*. – Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra” (MVR, p. 21 – prefácio à primeira edição).

²⁴ “*Todos los objetos que entran a formar la representación general del complejo que constituye la realidad sensible*” (QR, § 20, p. 58 – texto na língua original).

filosofia: a causalidade aqui não é atribuída às coisas-em-si, mas somente a mudança das coisas no tempo, pois seria “[...] completamente falso chamar causa ao objeto mesmo e não ao estado. [...] Porque não faz sentido algum dizer que um objeto é causa de outro [...]”²⁵ (QR, § 20, p. 60, tradução nossa). “Este processo é chamado de mudança, portanto, a lei de causalidade está exclusivamente relacionada com mudanças, e só se refere a elas”²⁶ (QR, § 20, p. 59, tradução nossa). Em outras palavras, o que comumente chamamos causa de um dado evento é, na verdade, uma mudança que o precedeu no tempo (cf. JANAWAY, 2003, p. 33).

A necessidade lógica, ou o princípio de razão suficiente do conhecer (*principium rationis sufficientis cognoscendi*) que regula a veracidade dos juízos que, embasando as premissas, darão tom verídico à conclusão. Ele parte do seguinte princípio: “[...] para que um juízo possa expressar um conhecimento, deve ter uma razão suficiente; a causa dessa propriedade se lhe atribui o caráter de verdadeiro. A verdade é, pois, a relação de um juízo com algo que lhe é diferente [...]”²⁷ (QR, § 29, p. 125, tradução nossa). Em outros termos, a verdade requer que um juízo se funde em algo que lhe é externo e, deste modo, existem quatro maneiras distintas de um juízo fundar-se e, conseqüentemente, quatro formas de verdade: a lógica, na qual “um juízo pode ter por fundamento outro juízo”²⁸ (QR, § 29, p. 126, tradução nossa); a empírica, quando os juízos são formados a partir da experiência, ou seja, quando “[...] uma intuição adquirida por meio dos sentidos, e, portanto, da experiência, pode ser fundamento de um juízo [...]”²⁹ (QR, § 31, p. 127, tradução nossa); a transcendental que se define por “[...] um princípio subjacente no qual se funda toda experiência” (JANAWAY, 2003, p. 36-37); e a metalógica que nos possibilita o pensamento adequado, ou seja, constituem “[...] as condições formais de todo pensar [...]”³⁰ (QR, § 33, p. 128, tradução nossa) o que seria o mesmo afirmar que

²⁵ “[...] es completamente falso llamar causa al objeto mismo y no al estado. [...] Pero no tiene sentido alguno decir que un objeto es causa de otro [...]” (QR, § 20, p. 60 – texto na língua original).

²⁶ “Este proceso se llama cambio, por consiguiente, la ley de causalidad se halla en exclusiva relación con los cambios, y solo se refiere a éstos” (QR, § 20, p. 59 – texto na língua original).

²⁷ “[...] para que un juicio pueda expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; a causa de esta propiedad se le atribuye el carácter de verdadero. La verdad es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él [...]” (QR, § 29, p. 125 – texto na língua original).

²⁸ “Um juicio puede tener por fundamento otro juicio” (QR, § 29, p. 126 – texto na língua original).

²⁹ “[...] una intuición adquirida por medio de los sentidos, y, por lo tanto, experiencia, puede ser fundamento de un juicio [...]” (QR, § 31, p. 127 – texto na língua original).

³⁰ “[...] las condiciones formales de todo pensar [...]” (QR, § 33, p. 128 – texto na língua original).

“[...] pensar em oposição a tais princípios, é como se quiséssemos mover nossos membros em sentido contrário ao jogo natural de seus músculos”³¹ (QR, § 33, p. 129, tradução nossa).

A necessidade matemática, ou o princípio de razão suficiente do ser (*principium rationis sufficientis essendi*) que regula as relações espaço-temporais determinantes dos entes. É constituída pela parte formal das representações, as intuições formais *a priori* dos sentido interno, dada no tempo, e externo, dada no espaço. São alheias a qualquer forma de experiência e, portanto, são puras intuições em si e não são objeto da faculdade de representação, pois “[...] única e somente a pura intuição *a priori* as faz inteligíveis [...]”³² (QR, § 36, p. 148, tradução nossa). O tempo determina o lugar, a simultaneidade, gerando a aritmética e o espaço determina a lei da sucessão, procedendo assim à geometria. Nas palavras de Schopenhauer: “[...] PRINCÍPIO DE RAZÃO DO SER, que, no tempo é a seqüência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito” (MVR § 3, p. 48).

Por fim, a necessidade moral, ou o princípio de razão suficiente do agir (*principium rationis sufficientis agendi*) que regula as relações entre as ações e seus motivos. Esta última classe de objetos da representação pressupõe a identidade entre sujeito do conhecer e sujeito do querer, ou seja, somos intrinsecamente seres de vontade, como podemos perceber nas seguintes palavras:

O sujeito do conhecer não pode ser conhecido, isto é, não pode ser objeto, representação, [...] assim o conhecido em nós não será o conhecente, mas [...] o sujeito do querer [...] que pode ser para nós um objeto. Se observamos dentro de nós mesmos, nos vemos sempre querendo³³ (QR, § 42, p. 160, tradução nossa).

Desta forma, o vínculo entre motivo e ato é de causa e efeito (cf. JANAWAY, 2003, p. 38), aqui entendendo motivação como a causalidade visto por dentro ou a

³¹ “[...] pensar en oposición a tales principios, es como si quisiéramos mover nuestros miembros en sentido contrario al juego natural de sus musculos” (QR, § 33, p. 129 – texto na língua original).

³² “[...] única y solamente la pura intuición *a priori* nos lãs hace inteligibles [...]” (QR, § 36, p. 148 – texto na língua original).

³³ “El sujeto del conocer no puede ser conocido, esto es, no puede ser objeto, representación, [...] así o conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el sujeto del querer [...] en este respecto es para nosotros el sujeto del querer un objeto. Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo” (QR, § 42, p. 160 – texto na língua original).

vontade percebida em nosso interior. Nas palavras do filósofo, aqui nos deparamos com o nó do mundo e “[...] compreender o incompreensível desta identidade (do sujeito que quer com o sujeito que conhece) chama-se milagre”³⁴ (QR, § 42, p. 160, tradução nossa).

Com o postulado que nada existe sem uma razão de ser, admite-se que, no mundo das representações, tudo se encontra necessariamente correlacionado e submetido ao princípio de razão suficiente, que não possui quatro raízes diferentes que conduzem ao mesmo juízo, mas como um juízo que tem uma quádrupla razão (cf. QR, § 33, p. 129). “Este princípio [...] assume diversas formas de acordo com as diferentes espécies de objeto ao qual se aplica [...], expressa todas as formas de relações apodíticas entre nossas representações”, segundo CARDOSO (2008, p. 67).

3.2.4 ENTENDIMENTO X RAZÃO

É salutar esclarecer a relação entre entendimento e razão, relação esta abordada na sua tese de doutorado. Em outros termos, fazer a distinção entre as representações intuitivas e as representações abstratas.

Desta distinção surge a diferenciação básica entre homens e animais, conforme podemos perceber na citação abaixo:

A diferença essencial entre o homem e os demais animais – a razão, faculdade exclusiva daquele – tem seu fundamento em que o homem é capaz de uma classe de representações das quais não participa o animal irracional. Esta classe é composta pelos conceitos, ou seja as idéias abstratas, em contraposição às meras percepções, das quais [...] procedem aquelas³⁵ (QR, § 26, p. 117, tradução nossa).

³⁴ “El que comprenda lo incomprendible de esta identidad (del sujeto volente com el sujeto cognoscente) la llamará conmigo el milagro [...]” (QR, § 42, p. 160 – texto na língua original).

³⁵ “La diferencia esencial entre el hombre y los demás animales – La razón, facultad exclusiva de aquél – tiene su fundamento en que el hombre es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional. Esta clase La componen los conceptos, o sea las ideas abstractas, em contraposición de las meras percepciones, de las cuales [...] proceden aquéllos” (QR, § 26, p. 117 – texto na língua original).

O entendimento se caracteriza por ser a atividade básica de apreensão da matéria em suas relações de causalidade, característica que não é prerrogativa exclusiva do homem, pois podemos sem muita dificuldade empiricamente constatar, mesmo não nos mesmos graus, que alguns animais conseguem inferir algumas relações de causa e efeito, ou seja, algumas apreensões da matéria (cf. CARDOSO, 2008, p. 63).

Não é a ausência de entendimento que nos distingue dos animais³⁶, pois, como vimos, estes possuem algumas formas de entendimento, mas sim pela existência de razão nos humanos, a capacidade de formar conceitos³⁷ (representações abstratas) e, conseqüentemente, de possuir suas prerrogativas: a linguagem, a ciência, direito etc, pois, livres do jugo das necessidades momentâneas, podemos ponderar sobre as coisas passadas afim de formularmos o futuro, sendo, portanto, capazes de deliberar sobre nossas ações.

Sobre isto, podemos observar dois textos de Schopenhauer:

Através deles (os conceitos), porém, são dadas, ao homem as suas grandes prerrogativas: a língua, a ciência e sobretudo a sensatez possível de transformar em conceitos a visão geral do todo da vida que o mantém independente da impressão do presente (2003 apud CARDOSO, 2008, p. 64).

O animal, ao contrário, é determinado pela impressão atual. Apenas o temor da pressão presente pode restringir seu apetite, até o ponto do temor se tornar hábito e, como tal, determiná-lo: tem-se aí o adestramento. O animal sente e intui: o homem, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM (SCHOPENHAUER, MVR § 8, p. 83).

É esta capacidade de deliberação que fundamenta o que em nossa compreensão entendemos como a abertura do pensamento schopenhaueriano ao otimismo prático ou ao que comumente é chamado de atmosfera de consolo.

³⁶ Schopenhauer evidencia uma clara distinção entre o ser humano e os animais, entretanto admite que os animais possuem entendimento, embora não no mesmo grau de agudeza e extensão de esfera que o nosso entendimento, tendo em vista que os animais “[...] têm apenas representações intuitivas; não têm conceitos nem reflexão; estão portanto presos ao presente e não podem levar em conta o futuro” (SCHOPENHAUER, MVR § 27, p. 216). Nas palavras do próprio filósofo: “[...] todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos. O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens [...]” (SCHOPENHAUER, MVR § 6, p. 64).

³⁷ Sobre a definição de conceito: “[...] O CONCEITO é abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo seus próprios limites, alcançável e apreensível por qualquer um que tem razão, comunicável por palavras sem ulterior indeterminação, esgotável por inteiro em sua definição” (SCHOPENHAUER, MVR § 49, p. 310).

Em suma, o mundo é um aglomerado de representações dos múltiplos objetos entendido pelo sujeito, o que torna impensável e absurdo uma existência absoluta e em si mesma objetiva, seja ela qual for.

Nesta sua concepção, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo, que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria, como ao realismo, segundo o qual a realidade externa se refletiria por aquilo que está em nossa mente, defendendo pois o idealismo, nos moldes do idealismo transcendental kantiano.

4 ENTENDIMENTO DO MUNDO: CONSEQUÊNCIA DOS CONCEITOS DE VONTADE E REPRESENTAÇÃO

A filosofia voluntarista pessimista, em especial a de Arthur Schopenhauer, surge motivada como reação ao idealismo de Hegel e ao otimismo de Leibniz. Daí considerarmos que, tanto as afirmações de Hegel e Leibniz respectivamente: “todo real é racional” e “este é o melhor dos mundos possíveis”, quanto as de Schopenhauer: “todo real é irracional” e “este é o pior dos mundos possíveis”, são conceitos extremistas e, por serem completamente opostos, unilaterais, não contemplam a realidade por completo.

Há, entretanto, entre os comentadores desta filosofia voluntarista uma controvérsia acerca do caráter pessimista ou otimista deste sistema filosófico. Pode-se falar aqui de “[...] uma justa *acomodação* entre pessimismo metafísico e otimismo prático” (BARBOSA, 2003, p. 50). O que veremos a seguir.

4.1 PESSIMISMO METAFÍSICO: VIVER É SOFRER

Não podemos deixar de relevar que o voluntarismo pessimista de Schopenhauer surge também como resposta à realidade histórica vivida naquele momento, como já ficou claro no primeiro capítulo.

Entendemos, pois, que Arthur Schopenhauer caracteriza-se como um pessimismo metafísico por questões bem práticas: sua vida tumultuada, suas relações familiares não bem sucedidas, o contexto de desilusão no qual viveu e conheceu melhor do que ninguém e, certamente, seu ócio constante, já que gozava de dinheiro suficiente, herdado do pai, para viver o resto de sua vida confortavelmente sem necessitar trabalhar. O ócio, ao impossibilitar a realização de conquistas pessoais efetuadas no trabalho, limita o horizonte e pesa rumo ao pessimismo.

Se a Vontade é cega, irracional, impessoal e sem inteligência; se o homem é dela apenas a objetivação, então o homem não pode afirmar a sua liberdade, nem muito menos a sua felicidade, mas, unicamente, seu sofrimento³⁸. Segundo Redyson: “Schopenhauer foi pessimista justamente porque pensou a vontade como fonte de todo o sofrimento” (2009, p. 52).

Ao contrário do que afirmara Leibniz: “este é o melhor dos mundos possíveis”, Schopenhauer declara que este é o pior dos mundos possíveis, pois não podemos conceber como bom um mundo no qual reina o sofrimento e a infelicidade.

O homem, “[...] como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade [...]” (SCHOPENHAUER, MVR § 26, p. 192), está inserido no mundo, em meio aos ímpetos da Vontade, que por ser um ímpeto cego e irracional certamente não conduziria à felicidade, mas à infelicidade, levando aquele a viver mergulhado no sofrimento.

Por ser sem objetivo a ser alcançado e sem padrões a serem observados, a Vontade gera uma cadeia de aspirações infindas que conduzem o homem ao sofrimento. Vejamos as palavras do filósofo: “[...] de fato, a ausência de todo fim e limite pertence à essência da Vontade em si, que é um esforço sem fim” (SCHOPENHAUER, MVR § 29, p. 230).

Em outras palavras, a Vontade conduz à necessidade, e uma necessidade incapaz de ser, um dia, saciada, pois é sempre maior do que sua própria capacidade de ser saciada. E, mesmo assim, se um desejo³⁹ é saciado, restam ainda muitos

³⁸ Podemos usar as próprias palavras de Schopenhauer para definir sofrimento e esclarecer mais essa cadeia de sofrer inalterável na vida dos humanos: “[...] Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro [...]. Vemo-lo assim envoltos em constate sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento” (SCHOPENHAUER, MVR § 56, p. 399).

³⁹ A Vontade se determina na vida do homem através do desejo e, deste modo, o homem busca satisfazer a Vontade em geral achando que satisfaz a sua própria vontade. Quando se fala em desejo na filosofia schopenhaueriana, são valiosas as palavras de Jair Barbosa: “[...] possuímos um interior essencialmente volitivo, raiz de nossa existência. Somos essencialmente seres que querem, não importa o quê: somos desejo infinito, finitamente corporificado. Todo ato da Vontade é ação do corpo: ambos são uma única e mesma coisa, dados de duas maneiras diferentes, uma vez imediatamente, outra na intuição do entendimento. Todo ato verdadeiro e imediato da Vontade é num só lance ação do corpo, e toda ação do corpo é num só lance abalo da Vontade. Eis por que o corpo pode ser

outros a gerar novamente o mesmo processo gerador da infelicidade. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória [...]” (SCHOPENHAUER, MVR § 27, p. 211).

No entanto, mesmo se um desejo for saciado, logo surge o tédio, dor ainda muito pior do que o necessitar.

Portanto, entre querer e alcançar, flui sem cessar toda vida humana. O desejo, por sua própria natureza, é dor; já a satisfação logo provoca a saciedade: o fim fora apenas aparente: a posse elimina a excitação, porém o desejo, a necessidade aparece em nova figura; quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentadora quanto contra a necessidade (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 404).

Este ciclo entre querer – possuir – entediar-se dura eternamente, levando à conclusão de que, na vida, o sofrimento é o aspecto mais forte e, portanto, dominante. E se o sofrimento é predominante, e se o que predomina é positivo, o sofrimento é então positivo e a felicidade negativa, pois esta não passa além de uma satisfação momentânea de um tender do homem. Eis a confirmação do que afirmamos nas palavras de Schopenhauer:

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesma, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada mais é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade (SCHOPENHAUER, MVR § 58, p. 411).

Se nossa vida é puro sofrimento, então como podemos concordar que este é o melhor dos mundos possíveis, que esta é uma vida esplêndida?

Justamente o contrário, se concordarmos com Schopenhauer, somos levados a crer que a vida não é um dos melhores investimentos:

[...] Somos forçosamente levados a compreender que a vida é um negócio em que os lucros estão longe de se cobrir as despesas. Isto se torna sobretudo evidente em certos animais, cuja existência é uma simplicidade particular. Estude-se, por exemplo, a toupeira, esta infatigável trabalhadora. Cavar penosamente com ajuda de suas enormes patas em forma de palhetas – eis a ocupação de toda sua vida: uma noite perpétua a circunda; ela tem olhos embrionários só para fugir da luz; é o único verdadeiro animal noturno: os gatos, os mochos, os morcegos, que enxergam de noite, não o são. Que ganha ela com uma vida tão trabalhosa e tão privada de alegrias? A alimentação e a reprodução: assim, pois, exclusivamente os meios de

denominado *concreção do querer*. Querer e corpo são unos ou, ademais de ser representação, o corpo é Vontade” (2003, p. 31).

continuar a mesma triste carreira e de recomeçá-la em novo indivíduo. São exemplos que demonstram claramente que não há nenhuma proporção entre os esforços e as penas da vida e seu produto ou seus benefícios (SCHOPENHAUER, s.d., p. 241).

Entretanto, sabemos que, uma vez ou outra, temos momentos felizes. Então, se a vida é, em si, má e negativa, como justificarmos momentos prazerosos e felizes nesta vida?

A vida, entendida como um querer sem fim, permite que uma entre muitas de nossas necessidades seja saciada. Então, saciada, gozamos de uma felicidade passageira, mas como “todo indivíduo traz dentro de si uma contradição disruptiva; o desejo realizado cria um novo desejo, e assim por diante, eternamente” (DURANT, 2000, p. 246).

Encontramos um bem-estar momentâneo, um gozo fugitivo, de que a necessidade é a condição preliminar, longos e numerosos sofrimentos, um combate perpétuo [...], cada ser por sua vez caça e caçador, tumulto, privação, necessidade e angústia, gemidos e clamores: e isto continuará assim, *in saecula saeculorum*, ou até que a crosta de nosso planeta arrebente mais uma vez (SCHOPENHAUER, s.d., p. 242).

Segundo Schopenhauer, não podemos afirmar que esta vida é uma vida boa. Para fundamentar seu pensamento, o filósofo o justifica com quatro proposições: a vida é má:

- Pois o ímpeto que a faz existir é a dor, e o prazer apenas um momento passageiro, pois “[...] a dor e a destruição fazem parte da ordem das coisas, tudo decretado pelo mundo da vontade, criminalmente indiferente ao destino dos indivíduos” (REDYSON, 2009, p. 53);

- Pois, saciado algum desejo, além dos infinitos outros desejos, surge o tédio⁴⁰, pior do que o querer, pois este seria o desinteresse da Vontade, a falta de desejo que gera o vazio pavoroso e o peso intolerável (cf. MONTEIRO, 2011, p. 30);

- Pois quanto mais aprimorado o organismo, maior é o sofrimento pelo qual passa (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 56, p. 400);

- Pois a vida é um conflito, uma guerra pela sobrevivência.

⁴⁰ Schopenhauer configura o tédio como a fonte da sociabilidade: “De modo algum o tédio é um mal a ser desprezado; por fim ele pinta verdadeiro desespero no rosto. Ele faz seres, que se amam tão pouco como os humanos, freqüentes vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se a fonte da sociabilidade” (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 403).

A primeira e a segunda proposições já as fundamentamos acima. Basta completar que, no segundo argumento, podemos comparar esta vida a um pêndulo, dividido entre a dor e o tédio:

[...] [A] vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 402).

Quanto maior for o grau de aprimoramento e a inteligência que o ser possui, maior será o seu sofrimento.

Quanto mais baixo está o homem intelectualmente colocado, menos a existência lhe parece enigmática: tudo o que existe, e tal como existe, parece-lhe compreensível por si mesmo. Isso, porque sua inteligência permanece inteiramente fiel à missão primitiva de servir a vontade como intermediária dos motivos e, porque, em consequência, ainda se une estreitamente, como parte integrante, ao mundo e a natureza, e não pode evadir-se por assim dizer, ao conjunto das coisas, e colocar-se em face do mundo como existindo separadamente por um momento, a fim de contemplá-lo dum ponto de vista puramente objetivo (SCHOPENHAUER, s.d., p. 207).

Schopenhauer afirma ainda em outra passagem:

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir e sofrer é ainda limitada. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, consequentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é. O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre. (SCHOPENHAUER, MVR § 56, p. 399-400).

Proporcionalmente, quanto maior for o conhecimento, maior será o sofrimento. Semelhante a um homem que quer abrir os olhos estando imerso em água salgada, quanto mais ele os abrir, mais sentirá o sal arder em suas vistas.

É notável perceber que a vida é uma luta incessante da vontade de vida. Em toda parte há conflito, tensão contínua pela alternância entre a vitória e a derrota, pois os seres anseiam em tomar o espaço dos outros para aumentar as suas próprias possibilidades de viver mais. Observemos as palavras de Schopenhauer:

Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória [...]. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente

no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de posse. Esse mesmo gênero humano, porém, [...] manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus* (SCHOPENAUER, MVR § 27, p. 211-212).

Neste ponto, voltamo-nos a pergunta ainda não respondida: como justificar os momentos prazerosos que, aqui e acolá, temos?

Ora, se o gozo é estritamente momentâneo, então concluiremos que a felicidade é passageira e acontece tão somente quando a dor, momentaneamente, cessa. É importante perceber também que quando estamos imersos na amargura do sofrer é que nos recordamos dos momentos bons vividos. Ou seja, a felicidade é também recordação dos prazeres vividos e passados.

[...] A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer ENTRAM EM CENA. Daí quase não prestarmos muita atenção nos bens e vantagens que realmente possuímos, nem os apreciar muito porque simplesmente acreditamos que deve ser assim mesmo, visto que nos tornam contentes apenas negativamente, ao prevenirem o sofrimento. Somente após os perdermos é que nos tornamos sensíveis ao seu valor, pois a carência, a privação, o sofrimento são de fato o positivo e se proclamam imediatamente. Daí nos alegrarmos com a lembrança de necessidades, doenças, misérias e coisas semelhantes que foram superadas, pois tal lembrança é o único meio para fruirmos os bens presentes (SCHOPENAUER, MVR § 58, p. 411-412).

A sociedade é então vista como um grupo de porcos-espinhos⁴¹ que se juntam para sobreviver ao frio polar: se se juntarem muito, ficarão uns feridos pelos

⁴¹ Fábula atribuída a Schopenhauer:

Durante uma era glacial, muito remota, quando parte do globo terrestre esteve coberto por densas camadas de gelo, muitos animais não resistiram ao frio intenso e morreram, indefesos, por não se adaptarem às condições do clima hostil.

Foi então que uma grande manada de porcos-espinhos, numa tentativa de se proteger e sobreviver, começou a se unir, e juntar-se mais e mais. Assim, cada um podia sentir o calor do corpo do outro. E todos juntos, bem unidos, agasalhavam-se mutuamente, aqueciam-se enfrentando por mais tempo aquele inverno tenebroso. Porém, vida ingrata, os espinhos de cada um começaram a ferir os companheiros mais próximos, justamente aqueles que lhes forneciam mais calor, aquele calor vital, questão de vida ou morte e afastaram-se feridos, magoados, por não suportarem mais tempo os espinhos dos seus companheiros.

Doíam muito...

Mas, essa não foi a melhor solução: afastados, separados, logo começaram a morrer congelados, os que não morreram voltaram a se aproximar, pouco a pouco, com jeito, com

espinhos dos outros, se se afastarem, morrerão de frio. Portanto devem equilibrar-se para, simultaneamente, não se ferirem nem ferirem o outro e manterem o calor que os deixa viver.

Neste ponto, surge uma nova interrogação: se o mundo é motivado por uma força cega e se o homem, mergulhado neste mundo, é “empurrado [pois] não é a existência que o atrai, é a necessidade que o persegue” (SCHOPENHAUER, s.d., p. 247) e esta necessidade que o faz sofrer durante toda a sua vida, onde se encontra então o livre arbítrio? Para o filósofo, este é um conceito criado pelo próprio homem:

Para afastar de começo o mal, inventou-se o livre arbítrio, que não é mais que disfarçada maneira de fazer algo de nada, porque a liberdade da vontade supõe um ‘Operari’, que não resultará dum ‘Esse’ (SCHOPENHAUER, s.d., 212).

Então, se o homem não possui liberdade e é impulsionado a agir segundo os ímpetos de uma força interior, ele é comparado a um fantoche manipulado, como o próprio Schopenhauer afirma:

Com efeito, a lei de motivação aplica-se aos atos isolados, mas não ao querer em geral e em sua totalidade. Aí é que está o que faz com que o modo de viver da humanidade, tomado em conjunto e em geral, não apresente, como quando contemplamos seus sofrimentos isolados, o aspecto de fantoches movidos por cordéis exteriores como os fantoches comuns, mas por um mecanismo interior. [...] O que movia os fantoches não era uma cordel exterior, mas um mecanismo interior. Essa engrenagem infatigável é a vontade de viver, impulso irrefletido que não tem razão suficiente no mundo exterior (s.d., p. 244-245).

Se tratarmos a vida segundo os argumentos do filósofo, então, realmente concordaremos que este é um negócio no qual não vale a pena investir, pois, desse modo, ela não passa de uma grande penitência, o querer viver se torna uma tolice e uma ilusão. A vida é vista como um círculo no qual girássemos incessantemente em torno dela mesma: dilaceração e sofrimento contínuos. Somos semelhantes a Íxion, castigado por Zeus a passar a eternidade no Hades girando em uma roda⁴².

precauções, de tal forma que, unidos, cada qual conservava uma certa distância do outro, mínima, mas o suficiente para conviver, resistindo à longa era glacial.

Sobreviveram...

⁴² A Roda de Íxion é um mito greco-romano utilizado por Arthur Schopenhauer para ilustrar a cadeia cíclica vital, oscilando entre a dor e o tédio, que ele afirma possuir o homem. Eis o mito:

“Íxion era descendente de Peneu, o deus-rio da Tessália, ou de Sísifo, segundo outra genealogia, e foi o primeiro mortal a matar um membro da própria família.

Para casar-se, Íxion prometeu vários presentes a Dioneu, o pai da noiva, conforme o costume. Mas quando o sogro foi recebê-los, depois do casamento, Íxion lançou-o em um fosso cheio de brasas. Com isso, tornou-se culpado de vários crimes e enlouqueceu. O primeiro crime de Íxion foi

Aqui também a vida se mostra não como um presente que se pode gozar, mas como uma tarefa, uma penitência de que a gente precisa livrar-se: por isso, aqui, também, o que encontramos, em grande como em pequena escala, é, por toda parte miséria fadiga incessante, tumulto constante, eterna luta, agitação forçada, tudo acompanhado dos mais extremos esforços do corpo e do espírito. [...] Mas qual é o esforço final? É o permitir a criaturas efêmeras e atormentados o viver um curto instante e, quando muito, no melhor dos casos, em meio duma miséria suportável e em relativa condição de bem-estar, que, no entanto, termina em aborrecimento, depois de fazê-las perpetuar a espécie, para que esta recomece o mesmo trabalho. – Deste ponto de vista, dada esta desproporção entre o trabalho e sua recompensa, o querer viver, tomado objetivamente, aparece-nos como tolice; tomado subjetivamente, como uma ilusão que freqüenta toda criatura vivente e que a leva a esgotar suas forças em busca dum resultado sem nenhum valor. Após maduro exame, porém, concluiremos aqui também que isto é principalmente em impulso cego, um pendor sem fim e sem razão (Ibid., 244).

No entanto, todos os homens e seres vivos se agarram à sua vida como a um dom preciosíssimo dando continuidade ao ciclo vital de dor e tédio. “Mas, ao contrário, todos guardam e defendem sua vida, como se fosse um depósito precioso pelo qual têm de responder, e a vida se consome nos cuidados e tormentos que o guardá-la requer” (Ibid., 245). E isto devido à Vontade de querer viver em nós existente, gerando vidas de sofrimento, como fundamenta o filósofo:

Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. Cada decurso de vida é, via de regra, uma série contínua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa, porque sabe que os outros raramente sentirão simpatia ou compaixão, mas quase sempre contentamento pela representação dos suplícios dos quais exatamente agora se isentam (SCHOPENAUER, MVR § 59, p. 417).

Restando-nos o fato de que, ao final de tantos tormentos, a morte ainda é a vencedora.

Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e

o perjúrio, pois o compromisso entre o futuro sogro e o noivo era selado com juramentos solenes; o segundo crime, a morte de Dioneu, em si; e o terceiro, crime de sacrilégio, pois o casamento criava laços religiosos entre os membros das duas famílias, o que envolvia inclusive os sacrifícios às mesmas divindades protetoras.

Ninguém quis purificá-lo de seus crimes, tamanho horror eles inspiraram. Mas Zeus, num dia de excepcional bom humor, purificou-o e recebeu-o na morada dos deuses. O velhaco agradeceu a dádiva assediando Hera, rainha dos deuses e esposa de Zeus. O pai dos deuses e dos homens, ainda de bom humor, riu-se de tamanha cara-de-pau e moldou uma nuvem com a forma de Hera, deu-lhe vida e assistiu, divertido, Íxion cortejar e seduzir a nuvem.

Quando, porém, Íxion começou a gabar-se de ter seduzido a própria Hera, a paciência divina se esgotou... Zeus decidiu punir exemplarmente o criminoso: prendeu-o em uma roda em chamas que girava sem cessar e lançou-o no Hades, onde deverá ficar por toda a eternidade.

Da união entre Íxion e a nuvem nasceu um ser metade homem e metade cavalo, Centauro, que tornou-se o pai dos monstruosos centauros.”

muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter certeza absoluta de que vai estourar (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 401).

Então:

Se vemos a isso também do ponto de vista físico, é então manifesto que, assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada. Por fim, até mesmo a atividade lúdica de nosso espírito é um tédio constantemente postergado (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 401).

É na formulação deste sistema vital, que Schopenhauer ganhou o título de filósofo pessimista. Ele sobressalta que a dor é o positivo, pois é o que acontece comumente, ao passo que a felicidade é negativa, pois ela é somente momentânea.

É, pois, sobre dois aspectos que se funda o seu pessimismo: a de que é melhor, ao indivíduo, não existir neste mundo; e a de que este mundo é o pior de todos os mundos possíveis (cf. REDYSON, 2009, p. 55).

Para um vivente que acredite que a vida é uma mera ilusão, o otimismo não será mais do que um absurdo ou até impensável. Como poderíamos adoçar o mar com uma única colher de açúcar? E àqueles que são otimistas, basta mostrar-lhes o ímpeto do mundo que gera o sofrimento e lhes fazer enxergar que este sofrimento é generalizado, com exceção daqueles que não queiram ser convencidos pela realidade⁴³.

[...] Se, finalmente, fossem trazidos aos olhos de uma pessoa as dores e tormentos horrendos aos quais a sua vida está continuamente exposta, o aspecto cruel desta a assaltaria. Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria que tipo é este *meilleur des mondes possibles*. De onde DANTE extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? E, no entanto, fez um inferno corretamente ordenado. Ao contrário, quando se pôs a tarefa de

⁴³ Vamos lembrar que Schopenhauer, quando acatou o desejo do pai de estudar para ser comerciante, empreendeu uma grande viagem por toda a Europa. Certamente, desta viagem, ele retirou muito de sua filosofia. Como a época era uma das piores que a Europa já viveu, o filósofo deve ter contemplado o sofrimento e a desilusão do povo europeu, como também deve ter vivido, apesar de sua imunidade ao sentimento patriota, toda aquela realidade abordada no primeiro capítulo desta monografia. Então, por talvez ter se tornado pessimista por observar os castigos dos povos e por sua vida tumultuada, quando criança e adolescente, ele sugere que esta seja a forma de desvelar os olhos dos otimistas, observar os locais nos quais o sofrimento está à mostra, como os hospitais, leprosários, câmaras de tortura, campos de batalha, redutos extremamente pobres das cidades, etc.

descrever o céu com suas alegorias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não oferece material algum para tanto. [...] De resto, não posso aqui impedir-me da assertiva de que o OTIMISMO, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por mera palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente IMPIEDOSO: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade (SCHOPENHAUER, MVR § 59, p. 418-419).

Como podemos perceber, a filosofia schopenhaueriana é toda ela de cunho fortemente pessimista (cf. REDYSON, 2009, p. 56). A Vontade como raiz metafísica do mundo gera toda ordem de sofrimento e mazelas existentes no mundo sendo, pois, a fonte e o fundamento de seu pessimismo (cf. REDYSON, 2009, p. 65).

O que aqui se quer demonstrar é exatamente a gênese teórica do pessimismo metafísico schopenhaueriano como sendo a Vontade, conseqüentemente, seu conceito. Diversos são os comentaristas e estudiosos do filósofo que confirmam nossa afirmação. Monteiro (2009, p. 13) afirma que a gênese do pessimismo reside na Vontade: “Em verdade, a gênese do pessimismo residiria na Vontade, que aqui deve ser entendida como [...] possuidora de um infinito desejo: o desejo de afirmar-se”. Cacciola (cf. 2003, p. 19) também identifica a Vontade como a gênese do pessimismo da “Metafísica da Vontade” do filósofo. Por fim, Brum (1998, p. 49) afirma que o motivo do pessimismo schopenhaueriano é o mundo como Vontade.

De modo geral, é a Vontade a principal responsável pela filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer. Enquanto uma força universal que impera do reino orgânico ao inorgânico, controlando tudo o que existe, ela torna este mundo o “pior dos mundos possíveis”, no qual só se pode encontrar dor, sofrimento e dilaceração.

Schopenhauer, no entanto, abre uma fenda em seu pensamento metafísico pessimista, e admite que o homem pode se redimir deste sofrimento quando este indivíduo suplanta inteiramente a vontade de vida pelo intelecto (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 55, p. 373).

4.2 OTIMISMO PRÁTICO: A LIBERTAÇÃO

Arthur Schopenhauer abre uma fresta em seu tratado filosófico quando propõe formas de libertação para a cadeia de sofrimento na qual a vida do homem está inserida. Em outras palavras, nesta vida oscilante entre a dor e o tédio, marcada por um sofrimento enorme, já que jamais conseguiremos alcançar tudo o que queremos, há uma libertação: anular a Vontade que grita dentro de nós e nos impele a agir desta ou daquela forma.

Deste modo, o velho pessimista metafísico se torna um otimista prático, de acordo com Jair Barboza (2003, p. 49), e seu sistema se constitui como uma justa acomodação entre essa relação pendular. “A filosofia schopenhaueriana é atravessada por uma atmosfera de consolo” (BARBOZA, 2003, p. 53).

Em outras palavras, esta anulação se constitui numa busca por um “recanto consolador” no qual possamos buscar a possibilidade de neutralizar ou suprimir a Vontade em seu fenômeno.

Como já se foi mencionado anteriormente, a Vontade é a origem de todo sofrimento (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 56, p. 400 e § 57, p. 402). A redenção, portanto, nada mais é do que suplantar esta Vontade aqui entendida como vontade de vida (auto-afirmação). Este ato aqui é entendido pelo filósofo como o olhar pra além do *principium individuationis*, ou seja, ultrapassar as formas normais do nosso conhecimento abstrato pelo conhecimento denominado de intuitivo e puro⁴⁴. Deste modo, “[...] a salvação vem do conhecimento, mas não pelo conhecimento [...]” (JANAWAY, 1994, p. 138).

De fato, “[...] a virtude [...] provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras” (SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 468). O conhecimento, pois, que proporciona a libertação é o conhecimento intuitivo,

⁴⁴ Sobre isto, as palavras do próprio Schopenhauer nos são úteis neste entendimento nas seguintes passagens: “[...] o amor, cuja origem e essência reconhecemos na visão através do *principium individuationis* – conduz à redenção, ou seja, à renúncia completa da Vontade de vida, de todo querer [...]” (SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 476). E ainda: “[...] a visão através do *principium individuationis*, única que, ao suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os outros, torna possível, e elucida, a perfeita bondade de disposição, o amor desinteressado e o mais generoso auto-sacrifício pelos outros” (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 480-481).

aquele que é adquirido instantaneamente e sem uso de abstrações nem formação de conceitos e, de certo modo, fora dos termos da razão (tempo espaço e causalidade).

Sobre esta libertação advinda do conhecimento, diversas são as vezes nas quais Schopenhauer a afirma: “[...] conhecimento [que] se lhe torna um QUIETIVO, silenciando e suprimindo todo querer” (SCHOPENHAUER, MVR § 56, p. 397). E ainda: “o conhecimento, ao contrário, fornece a possibilidade de supressão do querer, de redenção pela liberdade, de superação e aniquilamento do mundo” (SCHOPENHAUER, MVR § 60, p. 424-425).

O conhecimento aqui é entendido como puro conhecer, ou seja, aquele que permanece alheio a todo querer, que nos transforma em “espectadores tranquilos” diante dos ditames da Vontade (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 404). Um conhecer amplo, que ultrapassa a causalidade, que enxerga o todo, em detrimento das partes figuradas por nossos moldes representativos, uma intelecção que pode evitar as tensões extremas da mente: a alegria desmesurada e a dor atroz, nas palavras de Schopenhauer: “[...] uma visão perfeitamente clara das coisas em seu conjunto e encadeamento [...] [que se torna responsável] por livrar a mente e todo esse engano e suas conseqüências [...]” (SCHOPENHAUER, MVR § 57, p. 409).

E, para subordinar inteiramente a Vontade, percorremos três etapas: a libertação estética, a libertação ética e a libertação ascética.

Na libertação estética, há o desapego da vontade individual, pois o homem transcende para contemplar o mundo através das diversas expressões artísticas. Na libertação ética, são o egoísmo e a vontade de vida que são mortificados a fim de destruir a individuação. Na libertação ascética, o homem se torna indiferente a tudo, “morrendo” para a vida. A ascese é praticada para completar a redenção por meio da castidade, da pobreza, de conformismo e do sacrifício.

Vejamos cada uma destas formas mais de perto.

4.2.1 LIBERTAÇÃO ESTÉTICA

Viver é estar sob o julgo da Vontade cega e irracional que faz o ser vivente viver oscilando entre a dor do querer e o tédio da saciedade, portanto vive em meio à infelicidade, como foi abordado no início deste capítulo.

Diante disto, a libertação deste mundo de sofrimento é justamente a negação da vontade de vida e a anulação de suas necessidades.

A primeira via de libertação acontece por meio da contemplação artística:

Apenas pela pura contemplação [...] a dissolver-nos completamente no objeto é que as Idéias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que GENIALIDADE nada é senão a OBJETIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico (SCHOPENHAUER, MVR § 36, p. 254, grifo do autor).

Na contemplação estética, o indivíduo rompe com o Véu de Maia, pois observa o objeto do conhecimento estando fora do espaço, do tempo e da causalidade, ou seja, de suas relações com outros objetos, afastando-se de seus desejos e necessidades pessoais. O indivíduo, então, torna-se um puro olho observador do mundo, que, imerso no objeto, esquece-se de si e, conseqüentemente, de sua dor e sofrimento. Há aqui o alívio do sofrimento.

Em outras palavras, é função da arte libertar o conhecimento da servidão da Vontade, fazendo o indivíduo cognoscente esquecer-se de si e de seu interesse material, elevando-o à contemplação da verdade do objeto sem a interferência da Vontade.

Se Schopenhauer afirmara ser a nossa vida semelhante à de Íxion, que aprisionado, por castigo, em uma roda, gira no Hades eternamente sofrendo, agora

deve admitir que a roda está calçada, pois o indivíduo, “puro olho do mundo”, elevou-se acima do sofrimento:

Quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento do serviço escravo da Vontade, e a atenção não é mais direcionada aos motivos do querer, mas, ao contrário, à apreensão das coisas livres de sua relação com Vontade, portanto sem interesse, sem subjetividade, considerando-a de maneira puramente objetiva, estando nós inteiramente entregues a ela, na medida em que são simples representações, não motivos; – então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor [...] pois, nesse instante, somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo, festejamos o *Sabbath* dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar. (SCHOPENHAUER, MVR § 37, p. 267).

A arte, então, permite-nos ver as coisas, os objetos, com uma visão mais ampla. Ela mostra-nos o eterno e o universal: “[...] A arte é o clareamento dessa visibilidade, a *camera obscura* que mostra os objetos mais puramente, permitindo-nos melhor abarcá-los e compreendê-los” (SCHOPENHAUER, MVR § 52, p. 349).

A arte requer gênio. Somente este é capaz de captar a essência dos objetos, retirando-os do espaço, do tempo e da causalidade, subtraindo-se da subserviência da Vontade para executar a contemplação estética.

O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias, é [...] completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita. Ele só pode direcionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem alguma relação, por mais indireta que seja, com a sua vontade. [...] O homem genial, ao contrário, cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente, furta-se por instantes ao serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente esforça-se por apreender a sua Idéia, não as suas relações com as outras coisas. [...] O olhar do homem no qual vive e atua o gênio o distingue facilmente, visto que, ao mesmo tempo vivaz e firme, porta o caráter da intuição, da contemplação [...]. Ao contrário, o olhar do homem comum, quando não se mostra, como na maioria das vezes, obtuso e insípido, faz visível o verdadeiro oposto da contemplação, o espionar. Em conformidade com tudo isso, a “expressão genial” de uma cabeça de uma cabeça consiste numa visível e decisiva preponderância do conhecer sobre a Vontade; por conseguinte, também um conhecer destituído de toda relação com o querer, noutros termos, um CONHECER PURO se expressa ali. Nas cabeças ordinárias, ao contrário, predomina a expressão do querer, e se vê que o conhecimento só entrou ali em atividade devido ao seu impulso, portanto, é orientado meramente por motivos (SCHOPENHAUER, MVR § 36, p. 256-257).

O gênio observa ou expõe diretamente a Vontade e suas distintas objetivações. Então, assim como há uma hierarquia para cada grau de objetivação

da Vontade, há também para a arte. Esta hierarquia tem início na arquitetura e passa pela escultura, pintura, poesia, tragédia. Ambas expressam as Idéias das coisas, suas representações.

O filósofo, no entanto, exalta a música como a mais universal e profunda de todas as artes, pois, ao contrário das outras, ela narra a própria Vontade:

Portanto, a minha explanação apresenta a música como a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser trazido à representação. [...] [Ela], visto que ultrapassa as Idéias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes. De fato, a música é tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Idéias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Idéias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Idéias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombra, enquanto aquela fala da essência (SCHOPENHAUER, MVR § 52, p. 338-339).

Seu encanto indescritível reside no fato dela expressar todos os movimentos do nosso ser desfeito de qualquer forma de sofrimento, como em sua harmonia de instrumentos elevando e baixando o tom.

Portanto, a arte liberta enquanto obriga o conhecimento a desapegar-se da Vontade, tornando o indivíduo em puro sujeito contemplativo das representações, pondo termo à Vontade:

Podemos furtar-nos ao sofrimento pelos objetos presentes, seja pelos objetos longínquos, desde que nos elevemos à pura consideração objetiva dos mesmos e consigamos criar a ilusão de que somente os objetos estão presentes, não nós. O resultado é que, libertos do si-mesmo sofredor, tornamo-nos, como sujeito do conhecer, inteiramente unos com os objetos; e, assim como nossa necessidade lhes é estranha, assim também, nesse instante, semelhante necessidade é estranha a nós mesmos. Resta apenas o mundo como representação; o mundo como Vontade desapareceu (SCHOPENHAUER, MVR § 38, p. 270).

No entanto, esta libertação não é definitiva, mas apenas momentânea. Ela não pode preencher nossas vidas em sua totalidade (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 58, p. 413), pois se trata apenas de um consolo ocasional. A arte promove instantes felizes, apesar de raros. É como se fossem alguns minutos de intervalo e meio a uma aula chata, ou um alívio rápido.

4.2.2 LIBERTAÇÃO ÉTICA

Após a negação na unidade originária do querer na contemplação estética, o homem-gênio já entendeu como se dá a libertação em si. Depois de ser acordado pela arte, o indivíduo deve seguir o caminho da ética.

No entanto, Schopenhauer não pretende prescrever boas ações, mas investigar a base de toda boa-ação moral. Ora, sendo a Vontade, em si mesma livre, uma ética prescritiva é tão pouco eficaz quanto uma estética normativa. Assim como esta não forma o gênio, aquela não forma o homem bom. Segue-se então que a ética schopenhaueriana, diferentemente das formulações anteriores e contemporâneas à sua, é meramente descritiva⁴⁵, pois investiga o solo da boa ação, sem jamais a ensinar (cf. BARBOZA, 2003, p. 43).

Uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto, QUE motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio. O que, entretanto, nasce daí não tem valor moral algum. Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo e mesma essência que a própria. Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras. Se fosse este o caso, poderia ser ensinada e, desse modo, ao expressarmos aqui a sua essência e o conhecimento que está em seu fundamento teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido (SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 468).

Vê-se, pois, que a ética é aqui entendida não como uma questão de dever nem de obrigação, mas de observar o mundo com a perspectiva correta. O fundamento da ação moral genuína é a supressão do princípio de individuação, visto que cada um é para si o centro do mundo. Uma ética não interessada em recompensas, como ora prega o Cristianismo, leva Schopenhauer a abandonar o princípio categórico, base da ética kantiana⁴⁶.

⁴⁵ Uma crítica constantemente feita a Schopenhauer é que suas teorias éticas nunca chegaram a orientar sua práxis. Entretanto, o discurso ético schopenhaueriano é meramente reflexivo, acontece sempre na observação e não tem intenção de determinar nenhuma práxis, pois cabe à Filosofia apenas descrever a realidade, jamais prescrever o que quer que seja (cf. CARDOSO, 2008, p. 105).

⁴⁶ O princípio moral kantiano (imperativo categórico) impunha um “dever absoluto” descrito no seguinte enunciado: “age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza”. A ética schopenhaueriana não se caracteriza pela sustentação de nenhum dever absoluto ou princípio moral universal, não sendo pois uma teoria de deveres, nem uma ética de prescrições (cf. MONTEIRO, 2011, p. 50), tendo em vista que querer determinar uma ética prescritiva

Quando suprimimos o princípio de individuação, descobrimos que todos somos, na realidade, a mesma coisa, pois na base última do nosso ser, a numênica, somos indivíduos indiferenciados. Apenas no mundo dos fenômenos parecemos ser indivíduos separados. É, na verdade, o véu de Maia que impõe o princípio individualista, fundamento do nosso egoísmo e, conseqüentemente, a nossa oposição aos outros⁴⁷.

A ética schopenhaueriana caracteriza-se, então, por ressaltar o primeiro aspecto relevado anteriormente: somos indivíduos indiferenciados. Portanto, ela visa eliminar toda distinção existente entre os indivíduos, descerrar o véu de Maia, fazer-nos reconhecer os outros como iguais a nós, compartilhando mutuamente dores e alegrias.

O indivíduo sai de si mesmo e, impulsionado pela visão do sofrimento alheio que lhe é semelhante, neutraliza em si o seu egoísmo na ação de ajudar o outro, de sentir e sofrer com o outro, sem prejudicar nem mesmo a natureza.

Vejamos, pois, o filósofo descrever o homem que atingiu este estado:

[...] Se portanto, em todos esses casos, parece instruir-se uma diferença poderosa entre o eu pessoal e o eu alheio – ao contrário, naquele homem nobre que temos em mente tal diferença é insignificante. O *principium individuationis*, a forma do fenômeno não mais o enreda tão firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura, então, restabelecer o equilíbrio: renuncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio. O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo [...] (SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 473-474).

seria “[...] tão tolo quanto inócuo, pois a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, não havendo lei alguma para ela” (SCHOPENHAUER, MVR § 54, p. 370).

⁴⁷ Sobre a supressão do princípio de individuação, as palavras de MONTEIRO aqui se fazem salutares: “No momento que abandonamos o princípio de individuação, que nosso conhecimento intuitivo identifica o querer em todas as suas representações, logramos, de certo modo, um domínio sobre a Vontade, pois já a conhecemos. O véu de Maya (o mundo da aparência, o mundo da ilusão), já se levanta diante dos nossos olhos; já não distinguimos um este ou um aquele, mas sim um outro em nós, são nossas as dores de todos; sofrimento algum nos é estranho. Ao adentrarmos o mundo da não aparência, a Vontade está como que sedada; estamos possuídos pela abnegação, pela resignação e enorme paz já nos invade” (2011, p. 53).

Portanto, a base da ética é a compaixão⁴⁸ (cf. JANAWAY, 1994, p. 110 e SCHOPENHAUER, MVR § 67, p. 477), o fim de toda e qualquer distinção individual, o sentir a dor do outro através da compreensão da nossa própria dor, tratando o bem-estar e o sofrimento do outro como sendo seu próprio (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 31).

O próprio filósofo sintetiza tudo:

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado dos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dois sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 481).

Deste modo, o conhecimento intuitivo faz com que o homem veja através do princípio de individuação fazendo-lhe ver que tudo é tão próximo e tão íntimo, que este se apropria da dor e infelicidade alheia, pois desconhece a particularidade, tendo em vista que seu conhecimento lhe leva ao que é Universal, ao entendimento do todo, observando agora não mais o simples indivíduo, mas a humanidade sofredora. Em outras palavras, é a identidade com a totalidade dos que sofrem.

Uma vez que o mundo seja observado corretamente, com os olhos do conhecimento intuitivo, conseqüentemente, há o abandono do “eu” individual, pois “[...] o verdadeiro eu não reside em uma pessoa, mas no todo vivente [...]” (MONTEIRO, 2011, P. 52).

Por conseguinte, o indivíduo, clareado pela ética, para completar a redenção, deve negar sua própria essência, renegar sua vontade de vida. E este se consegue por meio da ascese.

⁴⁸ A compaixão é, segundo Schopenhauer, a base da moralidade (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 30). Ela se caracteriza como uma *caritas*, a única fonte de toda ação não egoística e, portanto, serve para vencer o egoísmo, denominado também por amor-próprio (cf. BARBOZA, 2003, p. 45). “A compaixão é o incentivo de buscar o bem-estar alheio (ou de aliviar o sofrimento de outrem [...]) [e consiste na] única atitude psicológica básica capaz de impelir as pessoas a ações morais” (JANAWAY, 1994, p. 117 e 119). A palavra vem do alemão “*mitleid*” que significa sofrer com, comiserar-se de alguém, sofrer as misérias alheias e o assunto é amplamente abordado na obra Sobre o Fundamento da Moral.

4.2.3 LIBERTAÇÃO ASCÉTICA

A compaixão é, pois, um dos passos para a libertação. Neste processo, ela deve conduzir à ascese⁴⁹, pois provoca no homem uma aversão profunda pela essência do mundo, que é a vontade de vida. Suprime-se no asceta todo desejo e interesse e vê-se nele uma forte auto-renúncia e uma vida muito dura.

[...] O homem que vê através do *principium individuationis* [...] reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 482-483).

O asceta tenta deliberadamente quebrar a Vontade que nele se esforça continuamente, resistindo às “agradáveis coisas” da vida, aquelas que satisfazem a Vontade e fazem perdurar o sofrimento que a saciação da Vontade gera. O asceta busca as coisas desagradáveis da vida, aquelas que são contrárias à perpetuação da Vontade. Deste modo, a *voluntas* (afirmação da Vontade) se torna *noluntas* (negação da Vontade).

O ascetismo conduz aos seguintes passos:

- A castidade livre e perfeita, pois “voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese o negação da Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 483). O asceta deve mortificar inicialmente em si a Vontade de reproduzir-

⁴⁹ Nenhuma definição sobre o termo ascese seria melhor empregada do que a que o próprio filósofo dá: “Sob o termo, por mim já amiúde empregado de ASCESE, entendo no seu sentido essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade” (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 496). O termo em alemão é *askesis* e é constantemente considerado por Schopenhauer como sinônimo de negação da Vontade de viver, fato observado na vida de alguns santos e grandes almas pertencentes ao cristianismo, hinduísmo e budismo.

se, assumindo uma postura de castidade, tendo em vista que a reprodução é a mais forte afirmação da Vontade e o meio pelo qual a vontade-de-vida constantemente se renova (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 62, p. 428);

- A pobreza voluntária e intencional, pois este se questiona acerca do direito à propriedade herdada (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 472);

- O conformismo, pois “[...] suporta os danos e sofrimentos com paciência inesgotável e ânimo brando. Paga o mal com o bem, sem ostentação” (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 485);

- O sacrifício, renunciando às alegrias para aceitar privações a fim de aliviar o sofrimento alheio, bem como por seu bem-estar e sua vida à disposição do bem-estar alheio (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 485).

Assim, se na contemplação estética e na compaixão ocorre uma negação da vontade de vida, mesmo que inconsciente e passageira, portanto em graus menores, na ascese a negação se dá de forma consciente⁵⁰ e é duradoura, atingindo o seu grau máximo. Schopenhauer, então, fala de uma “clareza de consciência racional” com a qual o asceta sabe, pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e renuncia a ele (cf. BARBOZA, 2003, p. 47).

E àquele que, convencido que deve se ver livre do julgo da Vontade, iluminado pela contemplação estética, conscientizado pela vivência ética e vivendo como asceta, consegue quebrar o ciclo querer – possuir – entediar-se, explicado anteriormente, e viver numa calma profunda e inalterável, como afirma Schopenhauer:

[...] A pessoa na qual a negação da Vontade de vida – por mais pobre, destituído de alegria e cheio de privação que seja o seu estado quando visto de fora – é, no entanto, cheia de alegria interior e verdadeira paz celestial. [...] Se tem uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior, um estado que, se trazido diante dos nossos olhos ou da imaginação, não pode ser visto sem o mais forte dos anelos [...]. A resignação [...] assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 494)

⁵⁰ O termo consciência é entendido de dois modos distintos: primeiramente como consciência moral (do alemão *gewissen*, usado pelo filósofo na seguinte declinação *gewissenpein* que aqui entende-se como dor de consciência), no sentido de uma consciência interna, própria e íntima de cada indivíduo, a auto-consciência. Depois, o termo consciência é entendido como a noção do mundo externo (objetos materiais, outras pessoas e o próprio corpo), individualizado pelo tempo, espaço e causalidade (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 34).

O filósofo admite, então, que apesar da Vontade ser a força cega e irracional que constitui o mundo, o conhecimento intuitivo pode subjugar-lá, promovendo aos indivíduos a verdadeira visão de mundo: a vitória do conhecimento sobre a Vontade. Esse conhecimento intuitivo é o conhecimento por inteiro da essência do mundo que, conseqüentemente, se torna um quietivo da Vontade, fazendo-a sumprimir-se livremente, destituindo de sentido tanto a felicidade quanto a infelicidade, pois ambas desaparecem. O indivíduo é esquecido e abandonado, resta apenas o “olho cósmico” (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 37, p. 269) que a tudo observa e, por conseguinte, liberta o homem inteiramente do julgo da Vontade. “Apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu” (SCHOPENHAUER, MVR § 71, p. 519).

5 CONCLUSÃO

A filosofia voluntarista pessimista, em especial a de Arthur Schopenhauer, surge motivada como reação ao idealismo otimista de Leibniz (“este é o melhor dos mundos possíveis”) e ao racionalismo exacerbado de Hegel (“todo real é racional e todo racional é real”).

Os fatos elencados no primeiro capítulo desta dissertação constituem argumento histórico que não pode ser irrelevado, pois esta teoria surge como resposta à realidade vivida pelo homem, tratando-se de um diagnóstico médico da época em que os filósofos viveram.

Entendemos, inicialmente, que há indícios e literatura suficiente para manter a afirmação de que Arthur Schopenhauer caracteriza-se com um pessimista metafísico por sua vida tumultuada entre os desejos próprios e os sonhos do pai no tocante à sua vida profissional, às suas relações familiares não bem sucedidas, especialmente a relação perturbada com sua mãe, de quem afirma não conhecer seu amor, o contexto de desilusão que, após as guerras napoleônicas, a Europa vivia, contexto este no qual viveu e conheceu melhor do que ninguém, devido às suas viagens constantes. Bem como não podemos deixar de ponderar aqui o ócio no qual a vida do filósofo estava metido, pois com a herança do pai, viveu o resto de sua vida confortavelmente sem necessitar trabalhar.

Outra base para o pessimismo schopenhaueriano está na identificação da Vontade como fonte do sofrimento. Empiricamente constatamos que o sofrimento na vida existe realmente. Quem nunca sofreu? Entretanto, perguntemos a um jovem enamorado se ele prefere a sedução, a conquista, ou a posse, e ele, certamente, responderá que a realização da conquista é bem melhor. Especialmente se esta realização é partilhada. Por isso, é difícil que um homem sozinho e sem ter vivido nenhuma experiência amorosa bem sucedida entenda que a felicidade é o positivo na vida.

Não é à toa que são os objetos sempre novos a serem conquistados que motivam e alegram a vida do homem. A Vontade (o em-si do mundo: o númeno

kantiano) gera nos seres humanos um ciclo de necessidade – saciedade – tédio que os levam ao conseqüente sofrimento.

No entanto, o velho Schopenhauer tornou-se quase otimista em meio às aclamações que recebia de quase toda a Europa e diante de sua perseverança e crença de que o reconhecimento viria, como realmente veio.

Porém, mesmo com toda influência exercida pelo filósofo e o seu reconhecimento, não é por sua metafísica idealista, que, na verdade, gera um certo obscurantismo à sua filosofia, mas pela clara e suntuosa abordagem a cerca da vida, do sofrimento, das artes, das formas de libertação que ela foi divulgada e amplamente procurada. É este o verdadeiro traço característico que Schopenhauer dá a Filosofia.

Esta filosofia se sobressai entre tantas por ter conseguido unir Ocidente e Oriente numa formulação filosófica amplamente influenciadora e por ter aberto o caminho para o entendimento do pensamento como um instrumento flexível de ação e desejo e não como um cálculo simplista e abstrato de eventos impessoais. Além de ter ensinado ainda a necessidade do gênio, enquanto defendia que só ele conseguiria cumprir as etapas para sua libertação, e o valor da arte, enquanto constitui o primeiro passo para esta libertação já mencionada.

Mas, apesar do pessimismo metafísico, esta filosofia denota, de certo modo, um otimismo prático quando indica possibilidades de, em meio a um mundo constituído de puro sofrimento, se viver de forma menos infeliz, o que o filósofo chama de estado de beatitude.

O otimismo prático é, pois, já pressuposto no próprio conceito de conhecimento intuitivo, pois este dá ao gênio a capacidade de ver o mundo como ele realmente é, sem o princípio de individuação, sem fazer distinção entre o seu estado de vida e a dos demais seres dominados pela Vontade e, deste modo, providenciar em sua vida a negação desta Vontade de viver. Esta negação é o quietivo da Vontade que a faz deixar de cravar os dentes em sua própria carne, libertando o indivíduo dos desejos e conseqüentemente, do sofrimento que é por aqueles gerado.

Sucintamente, pode-se conceber a filosofia de Schopenhauer como pendular. Ela oscila entre o pessimismo metafísico (“toda vida é sofrimento”) e otimismo prático (possibilidade de viver menos infeliz no inferno que é o mundo).

ANEXO A – O legado de Schopenhauer

Uma coisa incomum sobre Schopenhauer é a escala e qualidade da influência que teve sobre pessoas igualmente famosas, na maior parte fora da filosofia. O compositor Richard Wagner disse que escreveu aquela considerada sua maior ópera, *Tristão e Isolda*, em parte como reação à leitura de Schopenhauer. A partitura foi publicada em 1859, portanto antes da morte de Schopenhauer, mas é quase certo que o filósofo nunca tenha sabido de sua existência. Sigmund Freud reconheceu que a análise da repressão, que é o pilar da teoria psicanalítica, fora feita antes dele por Schopenhauer. Mais tarde, referências a Schopenhauer foram freqüentes na obra do famoso sucessor de Freud, Jung.

Talvez o campo mais largo em que a influência de Schopenhauer se fez sentir tenha sido o romance. Os grandes romancistas russos Tolstoi e Turguêniev; os grandes escritores franceses Proust e Zola; talvez o maior romancista alemão, Thomas Mann; e, em inglês, Hardy e Conrad – todos reconheceram que seus livros foram ativamente alimentados pela leitura de Schopenhauer. O filósofo é até citado nominalmente em alguns romances, como em *Ana Karenina*, de Tolstoi (1877), e *Tess dos D'Urbervilles* (1891), de Hardy. Aqueles considerados os melhores contistas – Maupassant, Tchekhov, Maugham, Borges e Machado de Assis – revelam influência semelhante. E esse efeito extraordinário de Schopenhauer sobre os escritores iria prosseguir no século XX. Seu nome é citado em mais de uma peça de Tchekhov, e depois de Tchekhov sua influência é sentida nas peças de Bernard Shaw, Pirandello e Samuel Beckett. Suas asas roçaram até mesmo os maiores poetas do século XX, Rike e T. S. Eliot.

Não existe outro filósofo ao menos desde Locke, de quem se possa dizer algo semelhante. Nem mesmo Marx, cujo efeito sobre a arte e os artistas foi enorme, pode contar tantas estrelas de primeira grandeza entre os que influenciou. E, é claro, a influência também foi sentida por filósofos. Nietzsche, o principal filósofo do século XIX depois da morte de Schopenhauer, disse que foi a leitura de Schopenhauer que o fez tornar-se filósofo. E, na primeira metade do século XX, Wittgenstein começou a filosofar de um ponto de partida que lhe foi dado por Schopenhauer.

As razões para essa amplidão única de influência são várias e complexas, mas talvez a principal seja a combinação em Schopenhauer de uma inigualável profundidade de imersão na condição humana com um estilo literário de excepcional qualidade.

(MAGEE, Bryan. *História da filosofia*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 145.)

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- _____. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / USP, 2001.
- _____. Schopenhauer In.: *Os filósofos clássicos da filosofia: de Kant a Popper*. Petrópolis: Vozes/PUC-Rio, 2008.
- _____. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- _____. "O 'eu' em Fichte e Schopenhauer". *Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos, n. 1, v. 4, abr. 2007.
- CAREIL, A. Foucher de. *Hegel y Schopenhauer*. Tradução Eduardo Ovejero. Madrid: España Moderna, [s.d.].
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Toronto: Scarecrow, 2005.
- DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em o nascimento da tragédia. In.: *Cadernos Nietzsche*. n. 3, 1997, p. 07-21.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- FLICKINGER, Muriel Maia. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica a razão prática*. Tradução Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos).

KLOSSER, Matthias. “A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e Schopenhauer”. *Dois Pontos*, n. 1, v. 2, 2007.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MAGEE, Bryan. *História da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 17. ed. São Paulo: Merolhamentos, 1995.

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

RAIKOVIC, P. *O sono dogmático de Freud (Kant, Schopenhauer, Freud)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990. (Coleção filosofia, vol. 3).

REDYSON, Deyve. *Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista*. João Pessoa: Ideia, 2009.

_____. *Dossiê Schopenhauer: vida e obra de um dos filósofos mais influentes da história*. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

_____. (org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010.

_____. “Uma antropologia do paradoxo: vontade e representação em Schopenhauer, Feuerbach e Kierkegaard”, in REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge M; PAULA, Marcio G. *Soren Kierkegaard no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2007.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*. Tradução de Maria Marta Guerra Hussein, In: *Revista Princípios*. UFRN, Natal, vol. 3, n. 4, jan-dez 1996.

SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer & o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

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

_____. In.: *Os pensadores*. Tradução Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Melo e Cacciola. São Paulo: Nova cultural, 1997.

_____. In.: *Os grandes clássicos da literatura*. São Paulo: Novo Brasil, 1982. 3 v.

_____. In.: MANN, Thomas (apr). *O pensamento vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, s.d.

_____. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Librería "El Ateneo" Editorial, 1950.

_____. *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza, 2000.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Clássicos).

TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001. (Coleção Grandes Filósofos).

VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Tradução João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986. (Biblioteca Básica de Filosofia).

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.