



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO**

**SCHOPENHAUER: DA METAFÍSICA À POLÍTICA**

**FORTALEZA**

**2018**

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO

SCHOPENHAUER: DA METAFÍSICA À POLÍTICA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- D162s Damasceno, Francisco William Mendes.  
Schopenhauer: da metafísica à política / Francisco William Mendes Damasceno. – 2018.  
188 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.
1. Liberdade. 2. Prática. 3. Política. 4. Direito. I. Título.

CDD 100

---

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO

SCHOPENHAUER: DA METAFÍSICA À POLÍTICA

Tese apresentada ao Doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ciências Humanas.

Aprovada em 26/01/2018.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará - UFC

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd  
Universidade Federal do Ceará - UFC

---

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

---

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa  
Universidade Estadual do Ceará - UECE

---

Prof. Dr. Luan Corrêa da Silva  
Universidade Federal de Santa Catarina - UECE

À minha esposa, Flaviana Freitas Santiago, e  
ao meu filho, Arthur Silva Mendes  
Damasceno.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros, minha gratidão por ter sido orientador paciente e amigo, que, com incentivo e competência, contribuiu para a realização desta pesquisa.

Ao professor Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior, por sua amizade, sua paciência, seu apoio, por estar sempre ao meu lado nas mais diversas dificuldades, e pelo seu acompanhamento e orientação em todo o meu percurso acadêmico.

À toda minha família, que sempre colaborou e me incentivou em vários momentos de minha vida tão corrida, fazendo-me prosseguir, em especial à Sebastiana Moura Mendes.

Aos integrantes do Apoena – Grupo de Estudos e Pesquisas em Schopenhauer e Nietzsche: Gustavo Costa, Thiago Mota, Paulo Marcelo, Átila Brandão, Luana Diogo, Rogério Moreira, Fabien Liens e Henrique Azevedo, por terem me proporcionado amadurecimento intelectual.

Ao meu amigo Leonel Olímpio, por sua amizade, carinho, apoio e pelas conversas sempre agradáveis.

Ao meu amigo Eduardo Andrade, que nos momentos mais difíceis esteve sempre ao meu lado, que com otimismo e as palavras certas me fazia seguir em frente.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Só depois de o homem ter abdicado de todas as pretensões possíveis e de ter ficado reduzido à existência nua e crua é que se tornará partícipe daquela tranquilidade espiritual que constitui o fundamento da felicidade humana. Tranquilidade que é indispensável para fruirmos o tempo presente e, com ele, a vida na sua completude. Justamente com esse intento, devemos estar sempre conscientes de que o dia de hoje vem uma só vez e nunca mais. No entanto, presumimos que ele retornará amanhã; mas amanhã é outro dia, que também vem uma só vez. Esquecemos que cada dia é uma parte integrante e, portanto, insubstituível da vida, e o consideramos antes como contido nela, do mesmo modo como os indivíduos estão contidos num conceito de conjunto.

(Arthur Schopenhauer)

## RESUMO

A presente tese tem por finalidade apresentar e justificar uma possível filosofia política a partir da filosofia de Schopenhauer. Pela análise da obra schopenhaueriana, percebemos dois planos de desenvolvimento teórico, que nomeamos de plano teórico-metafísico (*ético-metafísico*) e plano empírico-prático (eudemonológico). Estes planos compartilham alguns pressupostos metafísicos comuns que lhes fornecem pontos de contato e comunicação em certos aspectos. No entanto, em última instância e de um ponto de vista da metafísica schopenhaueriana, estas perspectivas são inconciliáveis, pois não encontram acomodação adequada. Nossa tese principal consiste em que a possibilidade de elaboração de uma teoria política no pensamento schopenhaueriano encontra-se em dois pressupostos: 1) na existência, na obra schopenhaueriana, de uma concepção de filosofia que não se define como metafísica, sendo de base empírica, onde a fundamentação não avança até os princípios metafísicos mais elevados que conduzem ao fatalismo e interditam a liberdade e a felicidade; 2) na passagem do *direito natural* para o direito positivo, que consiste na inversão do objeto do conceito de justiça, que passa da intenção para as consequências objetivas do ato, quando, então, as questões passam do plano ético para o plano eudemonológico, que suspende os princípios metafísicos para pensar a organização da vida.

**Palavras-chave:** Liberdade. Prática. Política. Direito.



## **ABSTRACT**

The present thesis aims to present and justify a possible political philosophy based on the philosophy of Schopenhauer. Analyzing Schopenhauer's work, we perceive two planes of theoretical development, which we call theoretical-metaphysical (ethical-metaphysical) and empirical-practical (eudemonological). These plans share some common metaphysical assumptions that provide them with points of contact and communication in certain respects. However, in the last instance and from a point of view of the Schopenhauerian metaphysics, these perspectives are irreconcilable because they do not find adequate accommodation. Our main thesis is that the possibility of elaborating a political theory in Schopenhauer's thought lies in two presuppositions. 1) The existence, in Schopenhauer's work, of a conception of philosophy that is not defined as metaphysics, but as empirically based, in which reasoning does not advance to the highest metaphysical principles that lead to fatalism and interdict freedom and happiness. 2) The passage from natural law to positive law, which consists in reversing the object of the concept of justice, which changes from the intention to the objective consequences of the act, in which the issues go from the ethical to the eudemonological plane that suspends the metaphysical principles to think the organization of the life.

**Keywords:** Freedom. Practice. Politics.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>PRESSUPOSTOS E CONSEQUÊNCIAS DA VIA SINTÉTICO-METAFÍSICA: PLANO TEÓRICO-METAFÍSICO .....</b>	<b>18</b>
2.1	A importância dos antigos na criação da metafísica schopenhaueriana ...	18
2.2	O sujeito cognoscente: função de conhecimento .....	21
2.3	Jogo de espelhos .....	34
2.4	A busca schopenhaueriana das identidades fundamentais: a influência platônica .....	51
2.5	Vontade livre e atos determinados: o problema da liberdade .....	74
<b>3</b>	<b>A CONCEPÇÃO DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER: PLANO EMPÍRICO-PRÁTICO .....</b>	<b>88</b>
3.1	Alguns problemas acerca do método .....	88
3.2	O estatuto da eudemonologia schopenhaueriana: os Aforismos .....	105
3.3	As concepções schopenhauerianas de filosofia .....	111
3.4	A natureza empírica dos Aforismos .....	128
3.5	A dimensão psicológica da sabedoria de vida dos Aforismos .....	135
3.5.1	<i>Terapêutica</i> .....	136
3.5.2	<i>Psicologia social</i> .....	140
<b>4</b>	<b>UMA POSSÍVEL TEORIA POLÍTICA SCHOPENHAUERIANA E SEUS DESDOBRAMENTOS .....</b>	<b>148</b>
4.1	A filosofia do direito schopenhaueriana e sua concepção de Estado .....	148
4.2	“Sobre a doutrina do direito e a política”: O que Schopenhauer declara diretamente .....	158
4.3	A concepção de uma filosofia política a partir de Schopenhauer .....	165
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>179</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>185</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente tese surge como resultado de muitos anos de leitura e esforço de compreensão dedicados à filosofia de Schopenhauer, mas também por entender que resta muito a se pensar com o filósofo alemão, que é possível contribuir com os esforços de pesquisadores que a cada dia somam colaborações aos estudos da obra schopenhaueriana.

A escolha que fizemos do tema aqui discutido deve-se à sua importância e por entendermos que, apesar do crescente interesse na questão política, ainda é um tema relativamente pouco abordado nos estudos sobre a filosofia de Schopenhauer.

Pensar o presente, porque é neste que a vida se faz. Nisto consiste a atividade filosófica. Mas com que propósito? É a vida que se coloca como alvo para a vontade, desafio para a felicidade e problema para a razão. Em última instância, todas as questões se remetem à satisfação e ao sofrimento. Essas são as molas que movimentam nosso querer e põem o intelecto em atividade. Se a razão é, como nos diz Schopenhauer, serva do querer, a luz que ilumina a vontade individual na busca de suas satisfações, porque então, Schopenhauer concebe a *filosofia* como um saber puramente contemplativo? Por que negar a dimensão prática do saber filosófico? É possível pensar, em Schopenhauer, uma filosofia “*para* a vida”, e não apenas uma filosofia “*da* vida”? Em outras palavras, é possível encontrar nos seus escritos uma filosofia que não apenas analise e nos mostre o que é o mundo em seus distintos planos, mas que oriente a ação, não no sentido de uma normatização moral kantiana – o que é impensável tratando-se de Schopenhauer –, mas como uma sabedoria prática relacionada à uma dimensão mais ampla, uma dimensão política? Na verdade, tal questão refere-se antes de tudo à possibilidade de uma “eudemonologia filosófica” no pensamento schopenhaueriano, algo que não é, de modo algum, simples de ser pensado.

Para responder esta questão é preciso antes entendermos que Schopenhauer concebe sua Ética como uma teoria da *virtude* num sentido em que o termo está desvinculado da prática, seja esta pensada a partir de uma normatividade (deontologia) ou utilidade (eudemonismo). Ou seja, não se trata de uma teoria da ação ou da *práxis*. Em segundo lugar, o termo *filosofia*, em sua obra, é utilizado quase sempre no sentido de uma teoria metafísica acerca da realidade “essencial” que subjaz e condiciona o mundo fenomênico (o mundo como

representação), e que, enquanto tal, essa realidade pode ser conhecida “diretamente” por um tipo de conhecimento único, um *milagre*, ou, pode ser conhecida intuitivamente ou contemplada, enquanto *Ideia*, estas sendo imutáveis eternas e independentes da ação humana. Entretanto, encontramos na letra de Schopenhauer uma outra concepção de filosofia que é pensada paralelamente à primeira. Esta outra noção possibilita pensarmos uma filosofia da ação e dos saberes especializados. A partir disto podemos pensar uma possível relação entre as teses metafísicas de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação* – que no extremo conduzem ao total determinismo e à impossibilidade da liberdade e da felicidade –, e a dimensão prática da filosofia, encontrada na sua eudemonologia, contida nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, e na sua filosofia do direito, fragmentada nas suas diversas obras, que ao tematizarem a felicidade pressupõem em algum grau a liberdade, pressuposto da ação “prática” propriamente. Surge assim a possibilidade de uma passagem entre os planos teórico-metafísico e empírico-prático que parecem ser contraditórios.

Encontramos na filosofia schopenhaueriana teses a partir das quais é possível pensar determinadas questões de extrema relevância hoje. No entanto, para que isso seja feito, sua filosofia precisa superar o caráter contemplativo do seu plano metafísico mais elevado, que nos leva à “visão” de um mundo imóvel e inacessível à ação e à vontade individual. É preciso que sua filosofia torne-se prática, que tenha por objeto a ação, a utilidade, e, claro, alguma felicidade. Ao lado do pessimismo metafísico é possível pensar, do ponto de vista prático, uma vida suportável e um horizonte de ação que se mostra real, não pela perspectiva teórico-metafísica, mas pela consciência empírica. Desta perspectiva, pouco importa que, a partir do determinismo metafísico, as contingências sejam inconcebíveis pela razão, e por esta tidas como aparentes. O que importa é que, neste plano, elas nos trazem o pensamento do acaso e o sentimento da liberdade, mesmo que a perspectiva metafísica nos negue. Neste plano “menos” elevado, “é preciso esquecer para poder viver”, é preciso suspender as teses metafísicas e sua consequente imobilidade, para que então possa se pensar a liberdade. A chave para isso, como veremos, está dada, principalmente, em breves passagens do *Tomo II* de *O mundo*, nos *Complementos ao mundo como vontade e como representação*. Mas como toda chave, esta é apenas um meio para abrir portas, que por sua vez podem nos levar a outras portas, muitas vezes inesperadas, dentre as quais existem saídas ou novas entradas. A porta pela qual descemos de um plano a outro, para uma outra concepção de filosofia no pensamento schopenhaueriano, é aquela que transporta Schopenhauer para o presente, atualiza e

potencializa sua filosofia. Pode-se, depois dessa passagem, tomar como objeto o direcionamento das práticas e os prolemas concretos contingentes, não para a produção da moralidade, mas para a diminuição das carências e do sofrimento. É possível hoje nos utilizarmos de Schopenhauer, de seu pensamento, de seu gênio, não para simplesmente reproduzi-lo como um mantra, mas para pensar o presente e tentar responder certas questões práticas que se abriram. Para isso, no entanto, nosso primeiro passo, será questionar “o que é filosofia para Schopenhauer?”. Perceberemos em que sentido seu pensamento pode nos fornecer ferramentas para questões que emergem com urgência no presente.

Uma questão central para o desenvolvimento da nossa tese diz respeito ao problema do método. Partimos da hipótese de que o pensamento schopenhaueriano se faz em dois planos de desenvolvimento. Nomeamos estes planos de teórico-metafísico (*ético-metafísico*) e empírico-prático (eudemonológico). Pensamos que estes planos, apesar de partilharem o ponto de partida empírico, se utilizam de procedimentos distintos para sua elaboração. Enquanto o plano teórico-metafísico parte da experiência e salta por analogia para o princípio fundamental a partir do qual a doutrina metafísica é construída, o plano prático se mantém nos limites da experiência, não avançando para além do simplesmente empírico.

No primeiro capítulo do nosso trabalho, intitulado *Pressupostos e consequências da via sintético-metafísica: plano teórico-metafísico*, trataremos da filosofia schopenhaueriana no que chamamos de sua forma canônica, ou seja, enquanto metafísica. Apontaremos as estruturas do sistema que impossibilitam a construção de uma filosofia prática que vá além de uma teoria contemplativa e descritiva da *virtude* e que, por sua vez, impossibilitam uma teoria política a partir da filosofia metafísica schopenhaueriana. Entretanto, uma filosofia prática e a possibilidade de sistematização de uma filosofia política a partir do pensamento de Schopenhauer podem ser encontradas em uma outra concepção de filosofia que também está presente na obra principal do filósofo alemão.

As partes estruturais da metafísica schopenhaueriana que, por um lado, imobilizam o mundo como *vontade* e, por outro, retiram a liberdade do mundo como representação e, portanto, interditam por princípio a liberdade e a felicidade, devem-se ao fato de Schopenhauer se manter preso à metafísica antiga, e apesar dos pontos de aproximação com certos dogmas aristotélicos, pensamos que se mantém mais próximo de Platão. Não apenas por sua pretensão de uma filiação platônica do seu pensamento, mas porque, de fato, a sua doutrina das *Ideias*, reformulada a partir da filosofia transcendental kantiana, é algo central e

fundamental na elaboração do seu “sistema” metafísico, e neste ponto a influência de Platão é extrema e inegável, apesar das diferenças que existem entre ambas as doutrinas.

No segundo capítulo, iniciamos com a tentativa de mostrar que apesar de reivindicações contraditórias acerca do método, a metafísica schopenhaueriana, portanto, a sua filosofia – já que para Schopenhauer são sinônimos – faz-se de fato sinteticamente, a partir da postulação de um princípio que, no sentido próprio do termo, não se fundamenta empiricamente. A noção mesma de metafísica, por si só, traz consigo a ideia de uma realidade independente da esfera da realidade física, sendo de outra ordem. É por isso que também Schopenhauer não pretende que o fundamento de sua filosofia seja uma *intuição*, como aquela pelas quais os fenômenos são apreendidos. Não se pode apreender a essência do mundo pelas mesmas formas pelas quais apreendemos as representações fenomênicas. A pretensão de ter encontrado um acesso privilegiado ao *em-si* do corpo, que pressupõe o corpo, portanto, a experiência para o seu conhecimento, mas que ao mesmo tempo se pretende uma via distinta da puramente empírica, parece lançar Schopenhauer em um embaraçoso dilema, o qual talvez não tenha solução.

Nesse capítulo intermediário nossa intenção é mostrar as bases de uma outra concepção schopenhaueriana de filosofia, distinta da metafísica, a qual ele não desenvolve mas que, no entanto, menciona e dá indícios. É a partir dessa concepção de base empírica que podemos elaborar o esboço de uma filosofia política schopenhaueriana. Para isso tomamos por chave basicamente dois textos, os *Aforismos para a sabedoria de vida* e o capítulo doze dos *complementos*, intitulado *A propósito da doutrina da ciência*, além de outras passagens da obra.

Ao analisar os *Aforismos* chegamos à hipótese de que essa obra não é elaborada a partir das principais teses da metafísica da *vontade*, não sendo, portanto, construída sinteticamente. Pelo contrário, ela se constitui, talvez, como o único texto da obra schopenhaueriana que de fato tem um ponto de partida analítico-empírico e se mantém nesta via sem saltar para o plano metafísico. Isso nos leva a considerar a existência de dois planos de discurso no pensamento schopenhaueriano, o plano que para Schopenhauer é o propriamente filosófico, chamado pelos interpretes de ético-metafísico, o qual chamamos aqui de teórico-metafísico, e um outro que nomeamos de empírico-prático, do qual a obra *Aforismos para a sabedoria de vida* é a melhor expressão.

Uma de nossas hipóteses básicas é a tese de que o que diferencia essencialmente esses dois planos não é exatamente o ponto de partida, tendo em mente que a metafísica da *vontade*, para elaborar seu princípio fundamental tem antes que partir de uma experiência, mesmo que excepcional, que no caso é o conhecimento direto do próprio corpo como *vontade*. A distinção entre os planos se faz no desenvolvimento posterior a essa experiência-chave acerca do corpo. Enquanto no plano teórico-metafísico há uma passagem questionável da experiência única da *vontade* particular para o princípio metafísico da *vontade una* universal, no plano empírico-prático mantêm-se no solo da experiência, não sendo tratados os dois principais temas especulativos da metafísica schopenhaueriana, que são a unidade e universalidade da *vontade* e a dimensão formal do mundo como representação a partir de uma reformulação da filosofia transcendental kantiana.

Ao separar, a partir do método, o pensamento de Schopenhauer nos dois planos mencionados, posicionamo-nos contrariamente às interpretações que afirmam uma continuidade e uma adequação sistemática entre os textos principais que contêm as teses metafísicas e a dimensão prática dos *Aforismos*. Assim, para pensarmos, a partir de Schopenhauer, uma “filosofia para a prática” e não apenas uma “filosofia da prática” (esta sendo uma ética descritiva e contemplativa) é preciso suspender a perspectiva metafísica que, devido à fusão reivindicada pelo próprio Schopenhauer, das filosofias de Platão e Kant, petrifica o mundo. Se o *real*, o *em-si*, é um conjunto de atos eternos e imutáveis, porque aquém do tempo, e o *ideal*, o mundo como representação, está submetido à total regência do *princípio de razão suficiente*, que não permite nenhum tipo de liberdade, instaura-se do ponto de vista teórico um total determinismo que faz do mundo uma imagem estática, como ilustra Schopenhauer com a metáfora da imagem de um fuso formada pela vibração de uma corda. Deste ponto de vista, todos os movimentos, se vistos em conjunto na extensão infinita do tempo, nada mais seriam que a repetição das mesmas formas imutáveis das quais são a aparição temporal. Nesse distanciamento da perspectiva da imensidão do tempo o próprio movimento deixa de existir e o universo é visto como uma eterna totalidade imóvel.

A importância maior dos *Aforismos* consiste justamente em não pressuporem as citadas premissas metafísicas pelas quais o filósofo alemão interdita por princípio a liberdade e a felicidade, sendo estes conceitos os pressupostos de uma filosofia prática e de uma teoria política.

Mostraremos que os planos têm em comum algumas premissas, que não exercem exatamente a mesma função em cada plano, mas que são de certo modo pontos de contato entre essas perspectivas. Veremos que estes pontos de conexão são mesmo necessários se levamos em conta a outra noção de filosofia citada por Schopenhauer, e abordada por nós, de “filosofias intermediárias ou particulares”, que conectam as ciências e a metafísica, esta sendo a filosofia propriamente dita. Se, como pensamos, os *Aforismos* são um exemplar deste outro tipo de filosofia, essas conexões deveriam realmente estar presentes. No entanto, essas premissas comuns têm menor peso, são menos importantes do que os pontos de divergência que impossibilitam uma acomodação sistemática entre os planos. Estes últimos são as duas principais teses metafísicas que estão ausentes da eudemonologia schopenhaueriana. Esta ausência faz com que os *Aforismos* se constituam sobre outros fundamentos.

Se por um lado pensamos que os *Aforismos*, por serem a base de uma filosofia empírica schopenhaueriana, são essenciais para formular uma teoria política a partir do pensamento de Schopenhauer, por outro lado defendemos que os *Aforismos*, por si mesmos, ainda não são uma obra política no sentido próprio do termo. Não possuem as propriedades necessárias para isso, questão que justificamos ao longo do segundo capítulo.

A obra schopenhaueriana é de um caráter psicológico obviamente mais abrangente do que vem a ter a psicologia como ciência especializada. O próprio filósofo nos diz que sua filosofia “nada mais é” que psicologia, e é claro que aqui, psicologia e metafísica coincidem. Todas as questões giram em torno das estruturas subjetivas que condicionam o mundo e todas as experiências. Por mais que nos direcionemos ao mundo, nunca saímos de nós mesmos, permanecemos presos ao *ideal*, ao âmbito da representação que jamais coincide com o *real*, a *coisa-em-si*.

No plano empírico, a análise continua centrada no sujeito e em suas faculdades. No entanto, não é mais metafísica, apesar de ainda não ser experimental no sentido moderno do termo, mas já se aproxima, a nosso ver, do que posteriormente vem a ser rotulado por alguns teóricos de *psicologia social psicológica*, psicologia de caráter essencialista que se contrapõe ao que vem a ser chamado de *psicologia social sociológica*. Esta considera a subjetividade como um produto construído a partir das diversas relações do sujeito com o meio e com os demais. Contudo, devido às suas particularidades, os *Aforismos* não podem ser ditos uma obra de psicologia científica, e por outro lado também não é considerado por seu autor como parte da sua *filosofia propriamente dita*, essencialmente metafísica, sendo o texto eudemonológico



considerado uma exceção àquele ponto de vista mais elevado. Não sendo ciência e nem metafísica, os *Aforismos para a sabedoria de vida* situam-se na intermediação entre essas duas, sendo, portanto, aquilo que Schopenhauer nomeia de *filosofia específica*, que se faz a partir da prática de uma ciência e se põe como sua *filosofia particular*, conectando os âmbitos científico e filosófico.

A análise da eudemonologia schopenhaueriana e a identificação da sua situação dentro da obra de Schopenhauer e da sua relação com a metafísica da *vontade* é importante porque, como veremos no terceiro capítulo, essa dimensão empírica e eudemonológica é um pressuposto da possível teoria política schopenhaueriana que esboçamos. Uma filosofia política a partir de Schopenhauer tem por pressupostos: primeiramente, o direito positivo, enquanto inversão do objeto do *direito natural* ou *moral*, que mudando seu objeto de análise da “justiça” para a “injustiça”, ou seja, da motivação para as consequências objetivas do ato, transfere o julgamento do plano ético para o plano eudemonológico. Por outro lado, uma filosofia prática, ou seja, não apenas contemplativa ou descritiva, e que minimamente permite pensar a liberdade e a felicidade possível, é o outro pressuposto da filosofia política que pensamos ser possível conceber pelo desdobramento das teses schopenhauerianas.

No terceiro capítulo começamos por expor o que Schopenhauer nos diz diretamente sobre política e sobre os temas que se relacionam intimamente com esta, como o Direito, a Ética, o Estado, a propriedade e outros. Traçamos alguns paralelos com filósofos clássicos da filosofia política moderna, como Thomas Hobbes, John Locke e Jeremy Bentham, para que, por meio do contraste os conceitos fiquem mais claros.

Também chamamos a atenção para as contradições que estão nitidamente presentes entre alguns textos tardios do filósofo sobre o tema da política e o que entendemos ser as consequências de desdobramentos e desenvolvimentos das teses metafísicas e eudemonológicas da obra. Mostramos em que sentido o próprio Schopenhauer, em certas questões sobre a política vai na direção contrária de seus posicionamentos fundamentais. Neste ponto, em relação à questão política, pensamos ser necessário um exercício pelo qual podemos encontrar as conclusões verdadeiramente coerentes com os princípios metafísicos e práticos da filosofia schopenhaueriana.

Um tema especial para nós é a discussão acerca dos critérios e da legitimidade da propriedade privada. Encontramos na análise que Schopenhauer faz das noções de *justiça*, *injustiça*, *direito natural*, *Estado* e *propriedade* uma rica fonte de intuições e conceitos que

nos remetem diretamente às questões hoje extremamente importantes acerca da propriedade intelectual e dos produtos imateriais. O último tópico deste trabalho, intitulado *A concepção de uma filosofia política a partir de Schopenhauer*, é composto pelo que entendemos ser o esboço de uma política schopenhaueriana a partir dos pressupostos já mencionados, tratando do que o filósofo entende ser a função do Estado e como esta pode ser entendida no contexto da obra a partir do plano ético-metafísico (teórico-metafísico) e do plano eudemonológico (empírico-prático). Compõem também este tópico análises acerca da propriedade e dos bens imateriais, que podem ser construídas a partir da letra de Schopenhauer, e que, de certo modo, transportam o pensamento do filósofo alemão para o presente, possibilitando novos diálogos.

## 2 PRESSUPOSTOS E CONSEQUÊNCIAS DA VIA SINTÉTICO-METAFÍSICA: PLANO TEÓRICO-METAFÍSICO.

### 2.1 A importância dos antigos na criação da metafísica schopenhaueriana.

Apesar da pretensa filiação platônica, que declara explicitamente quando afirma ser a sua filosofia – no que se refere às teses “metafísicas e ontológicas”, mesmo que transformadas em uma forma transcendental – uma fusão<sup>1</sup> das filosofias de Platão e Kant, e que as *forças naturais* ou *espécies, atos imediatos da Vontade*, são o que Platão denominava Ideias<sup>2</sup>, Schopenhauer aproxima-se também de Aristóteles em diversos aspectos importantes.

Não se trata de transformar Schopenhauer em um aristotélico ou platônico, em relação a estes Schopenhauer é algo novo ou diferente. É uma nova elaboração ou reconfiguração do antigo que sistematiza e reorganiza o que a princípio era divergente. Muitas vezes a genialidade parece não consistir no ineditismo, mas na reinterpretação criativa das velhas e importantes questões. Assim, Schopenhauer, cumpre mal o seu papel de discípulo, sempre se apropriando dos mestres para em seguida produzir suas próprias formulações, seus próprios pensamentos, que não seriam reconhecidos por aqueles de que se utiliza como ponto de partida.

A “Ideia platônica” de Schopenhauer, categoria central em toda a sua obra, remete-se ao que ele considera a *objetividade da vontade* (graus determinados em que a *Vontade* se objetiva no mundo como representação), e afirma que “*reconhecemos nesses graus as Ideias*

1 A seguinte passagem nos dá uma ideia clara de como Schopenhauer entende a união entre as filosofias de Platão e de Kant: “Eis aí a doutrina de Platão. É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um, a coisa-em-si; para outro, a Idéia). A realidade que verdadeiramente é escapa, em ambas as doutrinas, por completo às formas do fenômeno, mesmo as mais universais. Kant, para negar tais formas, concebeu-as imediatamente em expressões abstratas, tornando a coisa-em-si alheia ao tempo, espaço e causalidade, meras formas do fenômeno. // Platão, por outro lado, não chegou a essa expressão superior e só indiretamente pôde isentar as Idéias dessas formas, na medida em que nega às Idéias o que só é possível por elas, a saber, pluralidade do igual, nascer e perecer.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 238.”

2 Schopenhauer identifica os atos da Vontade ou forças naturais, realidades metafísicas que subjazem as relações causais no mundo físico, o mundo como representação, às formas eternas da ontologia platônica. A seguinte passagem ilustra claramente: “[...] os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos à mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vem-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191)

de Platão”<sup>3</sup>. Apesar da declaração de “parentesco” direto entre os dois conceitos, as Ideias platônicas, realidades metafísicas condicionantes do sensível, não se identificam exatamente com a noção de Ideia em Schopenhauer. A noção schopenhaueriana de Ideia é um entrecruzamento de noções platônicas e aristotélicas, possuindo, portanto, aproximações e distanciamentos em relação aos dois filósofos antigos. Eduardo Brandão, em sua obra intitulada *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, nos mostra, por meio de uma análise da transformação do conceito de matéria na metafísica schopenhaueriana ao longo da sua obra principal, que Schopenhauer identifica seu conceito de *Ideia* (platônica) com o conceito aristotélico de *forma substancial*.

Um ponto muito pouco trabalhado nos comentários de Schopenhauer (uma exceção é o livro de Heinrich Aby, *Schopenhauer und Die Scholastik* de 1930), (...) é a aproximação da Idéia platônica com a noção de *forma substancialis*. O filósofo insiste sobre este ponto: além da passagem citada, no §27 de *O Mundo* – na segunda edição – encontramos: “Pois a *forma substancialis* designa exatamente aquilo que eu denomino grau de objetivação da Vontade em uma coisa”. Basta lembrarmos que um grau de objetivação da Vontade é, por outro lado, Idéia platônica, segundo Schopenhauer, para percebermos que neste ponto encontramos uma das maiores dificuldades de sua filosofia.<sup>4</sup>

A dificuldade consiste em que a Ideia platônica e a forma substancial aristotélica, apesar de algum “parentesco”, são de fato noções diferentes. Some-se a isso as críticas que Schopenhauer faz a Aristóteles em favor de Platão, ao mesmo tempo em que explicitamente remete e identifica seu conceito de *Ideia* ao conceito aristotélico de *forma substancialis*.

Esta não é nossa questão aqui, mas nos utilizaremos deste problema, ou desta tensão presente nas teses schopenhauerianas, como ponto de partida para ilustrar e desenvolver nossas posições relativas ao conceito de filosofia para Schopenhauer e sua localização na concepção presente da atividade filosófica.

A Ideia schopenhaueriana se faz por um jogo de aproximações e distanciamentos entre as noções de “Ideia platônica” e “forma substancial aristotélica”. Sob certos aspectos seu conceito de *Ideia* parecer ser mais aristotélico, porém, retomando a noção platônica em aspectos importantes para a constituição da sua metafísica. Devemos considerar como a noção de *Ideia*, que para os três filósofos mencionados pode ser considerada, grosso modo, como a “forma objetiva que qualifica a substância”, relaciona-se com o conceito de “consciência” nas três concepções. Sabemos que, enquanto pensada a partir da filosofia transcendental schopenhaueriana, a realidade objetiva, tanto na sua dimensão sensível quanto na sua

3 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 235.

4 BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009. p. 69.

dimensão metafísica (enquanto *Ideia*), será condicionada pela subjetividade, e ao percebermos como Schopenhauer se apropria das formas metafísicas dos antigos veremos que ao fundi-las, numa nova noção de *Ideia*, mantém, a seu modo, a “transcendência” platônica e a imanência aristotélica. Essa polaridade platônico-aristotélica, que se reflete na sua metafísica, também estará presente, de certo modo, nas duas concepções de filosofia que encontramos em seu pensamento, concepções que serão discutidas adiante e são a chave para a nossa tentativa de repensar a filosofia schopenhaueriana.

Platão considera que a alma é da mesma natureza das Ideias, uma realidade metafísica e eterna, que existe antes do corpo e permanece após a dissolução deste. Este componente imortal<sup>5</sup> do homem parece ser não apenas a forma do indivíduo humano, mas também aquilo que lhe confere um tipo de “pessoalidade substancial” (termo nosso), o “meio” da memória e da *razão*, apesar de Platão não se expressar desse modo. Aristóteles, por outro lado, concebe uma alma mortal, forma do corpo que existe apenas enquanto este permanece.

As seguintes passagens de Koyré ilustram bem a divergência entre a concepção aristotélica e platônica:

Aliás, que é a alma? De acordo com uma célebre definição, é a *forma do corpo organizado*, possuindo vida em potencial, definição que exprime admiravelmente a correlação essencial entre a *forma* – alma – e a *matéria* – o corpo – no composto humano. Assim, se nada é mais fácil, para um platônico, do que demonstrar a imortalidade da alma, de tal forma ela está desde o princípio, concebida como algo de completo e de perfeito, nada é mais difícil para um aristotélico. E somente tornando-se infiel ao espírito do aristotelismo histórico – ou, se se preferir, reformando e transformando, neste particular (como em outros), o aristotelismo de Aristóteles –, criando uma espécie nova de *formas substanciais* que podem prescindir de matéria, é que Santo Tomás pôde conformar-se à verdade da religião.<sup>6</sup>

(...) O indivíduo humano – como todos os indivíduos de todas as outras espécies animais – é essencialmente temporal passageiro e mortal. A definição aristotélica de homem – animal racional e mortal – deve ser levada a sério, no seu mais estrito sentido literal.<sup>7</sup>

---

5 Passagem do diálogo *Fédon* acerca da imortalidade da alma: “ – Em verdade Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal”(PLATÃO. Fédon. 72e – 73a). Passagem do diálogo *Mênon* acerca da aquisição da ciência pela alma como rememoração: “SO. E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não sabemos agora – e isto é aquilo de que não te lembras – é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar (PLATÃO. Mênon. 86b) .”

6 KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p. 32-33

7 Ibidem. p. 39.

Vemos que as formas metafísicas que determinam a realidade física em Platão e Aristóteles, no primeiro as *Ideias* e no segundo a *forma substancial*, possuem divergências importantes, e que, se Schopenhauer identifica sua noção de Ideia com ambas as noções antigas, tal identificação tem de se fazer por uma eliminação dessas divergências formando um novo conceito adequado à filosofia transcendental.

## 2.2 O sujeito cognoscente: função de conhecimento.

Apesar de, no final de sua obra, Schopenhauer deixar aberta a possibilidade de que algum tipo de individualidade<sup>8</sup> persista após a morte, deixa claro que a consciência individual, que considera ser o “ponto inextenso” para onde convergem as faculdades cognitivas juntamente com o acúmulo e encadeamento das memórias pelo uso da razão, é do âmbito do mundo como representação. O *Eu*, a personalidade, aquilo que faz dos homens seres singulares ou únicos em sua individualidade fenomênica é, para Schopenhauer, algo composto (analogamente), ou o produto de dois fatores. Nas palavras de Schopenhauer: “Pois também na consciência de si o eu não é absolutamente simples, mas consiste em um que conhece, intelecto, e um que é conhecido, vontade: aquele não é cognoscível, e este não é cognoscente, embora os dois confluam na consciência de um eu.”<sup>9</sup>

O primeiro “componente” do *Eu* é o *caráter inteligível*, inato, que se refere à dimensão moral do indivíduo, aquilo que fornece a cada um a sua medida de *egoísmo*, *maldade* e *compaixão*. Realidade metafísica que, enquanto Ideia (no sentido platônico), independe das formas da intuição, tempo, espaço e causalidade, sendo, portanto, do âmbito da eternidade, do *em-si*. É deste caráter moral que se fala quando se julga as ações de um homem. Mas além deste caráter metafísico inato, há um outro componente, que por sua vez é do âmbito fenomênico, do mundo como representação. Surgem, então, não pequenas dificuldades referentes à compreensão da relação entre estas instâncias constitutivas da pessoa humana;

8 Em algumas passagens de sua obra, Schopenhauer menciona a possibilidade de um tipo de individualidade que ultrapasse o princípio de individuação, o próprio Schopenhauer não desenvolve essa questão, mas mencionamos aqui uma passagem dos *Parerga e Paralipomena*, de tradução de Flamarion C. Ramos, que ilustra bem essa tese: “Disto se segue ainda que a *individualidade* não repousa unicamente no *principio individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas *fenômeno*, mas enraiza-se na coisa-em-si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Até onde vai a profundidade das suas raízes constitui uma das questões cuja resposta eu não empreendo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 71).

9 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 237.

Como, também questões referentes à moralidade enquanto fenômeno que depende, para sua ocorrência, do intelecto, enquanto faculdade de representação, tanto quanto do caráter metafísico inato. O modo como se relacionam essas duas instâncias, *vontade* e *intelecto*, parece determinar o grau de moralidade do caráter. Mas o pensamento de tal determinação se mostra realmente como algo apenas aparente.

Em certos momentos de nosso diálogo com Schopenhauer, somos levados a pensar que algum tipo de gradação da capacidade intelectual do indivíduo é determinante para a sua capacidade moral, já que, como nos diz ele: “a partir do conhecimento imediato e INTUITIVO da identidade metafísica de todos os seres, provém como amiúde mostrei, especialmente em § 22 do escrito que concorreu a prêmio, *Sobre o fundamento da moral*, toda autêntica virtude.”<sup>10</sup>. Deste modo, a virtude ou moralidade, em suas duas formas de realização, a *justiça* e a *compaixão*, parece ser um fenômeno ou acontecimento que, apesar de referente e inerente à individualidade do sujeito querente (vontade individual), depende da capacidade cognoscente intuitiva (*entendimento*) que possibilita, enquanto conhecimento, a identificação essencial entre o sujeito e o restante dos seres. Apenas por meio de um conhecimento intuitivo, que perpassa o *princípio de individuação*, as formas do fenômeno, e possibilita a apreensão da realidade essencial subjacente ao objeto, é que a identificação entre a “minha” vontade e a de outro indivíduo torna-se possível, enquanto “essência” íntima e una, não mais separada pela simultaneidade e sucessão das formas do fenômeno, tempo e espaço. Como dissemos, isso nos faz pensar que essa capacidade de identificação será tanto mais eficaz ou mais forte quanto mais poderoso for o intelecto e a faculdade intuitiva, o *entendimento*. No entanto, tal pensamento refere-se a um erro de interpretação. O problema consiste justamente em que, segundo a metafísica schopenhaueriana, a determinação moral do indivíduo independe da capacidade intelectual.

Em conformidade com isso, o mais excelente caráter pode ser encontrado mesmo num entendimento fraco, e ademais o despertar da nossa compaixão não é acompanhada de esforço algum do nosso intelecto. Antes parece que a exigida visão que transpassa o *principium individuationis* existiria em cada um, se a sua VONTADE não se opusesse a ela, vontade que, como tal, devido à sua influência imediata, secreta e despótica sobre o intelecto, na maioria das vezes não tolera esse transpasse; de modo que ao fim toda culpa recai de fato sobre VONTADE; o que, ademais, adequa-se à ordem das coisas.<sup>11</sup>

O fenômeno da *compaixão*, que constitui propriamente a moralidade, depende do *intelecto* para sua ocorrência, mas este não a determina. Podemos dizer que o intelecto é, para

---

10 *Ibidem*, p.717.

11 *Ibidem*.

a ação compassiva, uma condição necessária mas não suficiente. Não há entre o intelecto e a vontade, entre *sujeito cognoscente* e *sujeito querente*, uma relação de determinação, mas uma associação que proporciona o aparecimento do que poderíamos chamar um “acontecimento”, para não dizermos fenômeno. Mas o que então determina o caráter moral do *indivíduo*? Esta pergunta não faz sentido para a doutrina schopenhaueriana, pois qualquer relação, seja de determinação ou de qualquer outro tipo, existe apenas no mundo como representação, onde por meio do tempo e espaço a causalidade estabelece o laço entre os fenômenos e conecta-os em relações de fundamento à consequência. Se o *caráter* provém de um ato da *Vontade*, realidade metafísica “aquém” das formas da representação e de suas relações, tal realidade é livre no sentido próprio do termo, é infundada, “incausada”, indeterminada, estando além de qualquer explicação possível.

O segundo componente do *Eu*, da personalidade, é o intelecto, *sujeito cognoscente*, que “contém” em si o conjunto das memórias formadas a partir das experiências proporcionadas pelas faculdades cognitivas, sensibilidade, *entendimento* e *razão*. Este segundo componente, para Schopenhauer, é puramente do âmbito da representação, ou, como ele costuma dizer, um *fenômeno*. Entretanto, pensamos expressar melhor a natureza do *sujeito cognoscente*, ou *intelecto*, colocando a formulação em outros termos. Mais adequado seria dizer que o sujeito não é propriamente um *fenômeno*, por uma série de razões que encontramos na teoria schopenhaueriana. Mais acertado seria dizer que a realização de tal *sujeito cognoscente*, condição de todo o mundo como representação, tem por base um fenômeno, mencionado sempre por Schopenhauer como *cérebro*. O que denominamos consciência, que de certo modo coincide com a noção de *sujeito*<sup>12</sup>, é sempre individual e pressupõe, como seu correlato, o objeto representado que constitui a experiência, esta, por sua vez, constitui a “matéria-prima” da memória.

A *consciência* define-se justamente como *autoconsciência*, ou seja, a percepção de que se é um objeto ou indivíduo distinto do restante dos fenômenos e que se sabe conhecedor dessa distinção ao conhecer a si. A questão que surge como central nessa reflexão é o que o sujeito conhece quando conhece a si. Mas não é simplesmente a pura capacidade de percepção ou intuição que define a personalidade, senão também, juntamente com estas, as vivências que ela guarda em sua memória. Os animais, de modo geral, também são, para Schopenhauer,

---

12 Toda *consciência* é sempre ao mesmo tempo também consciência de si, e neste caso se chama *autoconsciência*, ou consciência de outros objetos, portanto, define-se pela relação sujeito-objeto referindo-se ao polo subjetivo.



sujeitos cognoscentes, mas apesar disso não alcançam o nível de individualidade humano por possuírem, diferentemente do homem, apenas o caráter da espécie, enquanto o homem é dotado também de um caráter único para cada indivíduo. Cada animal é sempre o mesmo animal reproduzido na pluralidade do espaço-tempo como uma imagem em um cristal de múltiplas faces, e apesar de nos animais superiores encontrarmos vestígios de uma individualidade pessoal que lembra a humana, tal traço de pessoalidade não passa de uma caricatura do que no homem é o seu *caráter inteligível*. A consciência animal situa-se sempre apenas imediatamente no presente, e isso se deve à sua incapacidade de formar representações abstratas, que por sua vez possibilitam a “ampliação” da consciência e transportam o homem da percepção imediata para a abstração dos acontecimentos passados e possibilidades imaginadas do futuro.

A consciência expandida pelos *conceitos* e a fixação destes na memória é parte importante do que constitui a pessoalidade do indivíduo humano, o seu *Eu*. Mas é justamente isso que se perde com a morte. Na morte, as memórias são destruídas. Estas, juntamente com o caráter moral metafísico e a capacidade representativa, o intelecto, são aquilo que propriamente constituem o *Eu*. O *sujeito cognoscente*, apesar de instanciar-se em nuances variadas nos diversos indivíduos, variando em intensidade e força, é sempre um dos polos da representação que, juntamente com seu correlato, ora descrito como a *causalidade*, ora como a *matéria*, permanece como condição de possibilidade de toda representação, não podendo por isso ser representado. O que diz respeito à consciência individual de um fenômeno animal não é tanto o *sujeito cognoscente* em si, sujeito transcendental, como polo da representação em geral, polo formal e universal da representação, ou, *puro sujeito do conhecimento*, mas uma instanciação particular do “*querer-conhecer*” (*Erkennenwollen*). Em outras palavras, o sujeito cognoscente é a “manifestação” surgida de um modo contingente e particular de organização da matéria, chamada cérebro, que se coloca como base material da função cognitiva, que depende como todos os fenômenos de uma série de determinações variadas. Tal variação produz, portanto, a gradação existente na capacidade intelectual dos diversos fenômenos animais de uma mesma espécie. Isso explica a diferença intelectual entre os diversos homens. O sujeito é transcendental no sentido de que as faculdades *a priori* (*sensibilidade, entendimento e razão*) que tornam possível o mundo como representação são comuns aos diversos indivíduos, porém, a potência ou força dessas faculdades, a sua maior ou menor competência para perceber as relações entre os fenômenos e as diversas representações

e conhecer as formas metafísicas, *Ideias* ou atos de *Vontade*, depende da organização contingente e variável da sua base material, que por sua vez é já a objetivação determinada de uma *Ideia*, forma universal. Em outras palavras, o intelecto de cada indivíduo particularmente, será tanto mais capaz dependendo da maior ou menor perfeição do seu órgão de conhecimento, o cérebro, que como todo fenômeno é a objetivação particular e imperfeita de um querer determinado, de uma *Ideia*, que pelo princípio de individuação aparece multiplicada e variada como fenômeno. Daí a variedade das mentes entre os homens.

Para não cair no realismo a todo momento criticado e recusado, o *sujeito* schopenhaueriano tem de permanecer transcendental, apesar da transformação fisiológica que sofrem as funções cognitivas na metafísica de Schopenhauer no *Tomo II* de *O mundo*, aproximando-se cada vez mais dos limites da fronteira nebulosa que separa o materialismo e o idealismo transcendental schopenhauerianos. É praticamente impossível não nos surpreendermos com passagens em que Schopenhauer afirma que “esse mundo intuitivo e real é claramente um fenômeno cerebral: por isso é contraditória a suposição de que ele também deveria existir, como tal, independentemente de todo cérebro<sup>13</sup>”. Schopenhauer passa a se referir com frequência à faculdade de representação intuitiva, o *entendimento*, por meio da sua visibilidade material, o *cérebro*, o órgão que, enquanto representação, situa no tempo e no espaço essa função do organismo que é ao mesmo tempo condição da existência do organismo enquanto fenômeno.

O que devemos entender quando Schopenhauer afirma que o *sujeito cognoscente* é condição de toda possível representação, portador das formas puras pelas quais todo objeto existe, e ao mesmo tempo é algo secundário pertencente ao mundo objetivo que somente vem a ser por meio dele? Não seria tomar por objeto aquilo que é condição da realidade objetiva e que, portanto, não poderia estar presente nesta, pois o condicionado não pode conter o condicionante? Podemos perceber na obra schopenhaueriana uma mudança de ênfase na explicação da realidade objetiva do mundo. Algo que é expresso na mudança terminológica que sua teoria do conhecimento sofre nas edições posteriores de *O mundo*, principalmente no modo como algumas teses estão expostas nos *Complementos*, segundo tomo de *O mundo*, acrescido em 1844, e nas alterações ou acréscimos ao primeiro tomo, bem como alterações em outras obras anteriores como a sua tese de doutorado de 1813. Tais alterações retroativas nos mostram que Schopenhauer acreditava que suas novas formulações metafísicas eram

---

13 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 8..

completamente compatíveis com suas intuições originais. A questão de até que ponto a crença schopenhaueriana era correta ou não é um problema que foge aos objetivos do nosso presente trabalho, mas pensamos que independente de um completo sucesso ou não do casamento das novas noções de sua idade madura com as intuições da juventude, a obra schopenhaueriana, em sua grande parte, encaixa-se de um modo orgânico compatível, apesar da existência de questões ainda não solucionadas. O conceito de *matéria* (*Materie*) adquire uma frequência e uma importância que não encontramos no *Tomo I* da obra, publicado vinte e cinco anos antes do *Tomo II*. Assim, se antes, na parte mais antiga da obra, os termos utilizados para expressar os correlatos do mundo como representação eram, do ponto de vista objetivo, a *causalidade*, e, do ponto de vista subjetivo o *entendimento*, os termos são posteriormente substituídos com frequência por *matéria* (*Materie*) e *cérebro*. Entretanto, sendo o cérebro já também um fenômeno, um objeto material condicionado pelas formas da representação, isso traz o inconveniente de que os conceitos de *cérebro* e *intelecto* não são, obviamente, redutíveis e não podem ser intercambiáveis sem que antes se mostre em que sentido eles podem se referir ao *sujeito cognoscente*, suporte de todo o mundo como representação.

As seguintes passagens, a primeira do *Tomo I* e a segunda do *Tomo II* (*Complementos*) de *O mundo*, ilustram claramente a mudança no modo de compreender a natureza do sujeito, ou de pelo menos na maneira de explicá-lo, no desenvolvimento da doutrina schopenhaueriana.

Este primeiro trecho expressa a clara natureza transcendental do sujeito schopenhaueriano, “portador” das formas da representação e condição de possibilidade de todo o mundo objetivo, mas que justamente por isso não pode ser representado ou conhecido, isto é, tomado por objeto.

Aquele que tudo conhece mas 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. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõe. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece onde quer que haja conhecimento.<sup>14</sup>

---

14 *Ibidem*, p. 45

Neste segundo trecho percebemos a mudança nas formulações referentes ao *sujeito*, este é agora referido por sua expressão fenomênica, material, melhor dizer, pelo fenômeno que materializa a função cognitiva, o cérebro.

Isso demonstra que a totalidade do mundo material com seus corpos extensos no espaço e possuidores de uma relação causal entre si por conta do tempo, e tudo o mais que daí depende, não constitui uma existência INDEPENDENTE de nossa cabeça, mas tem seus pressupostos básicos em nossas funções cerebrais, apenas POR MEIO das quais e NAS quais uma TAL ordem objetiva das coisas é possível; porque tempo, espaço e causalidade, sobre os quais repousam todos aqueles processos reais e objetivos, também nada mais são eles mesmos que funções do cérebro.<sup>15</sup>

Schopenhauer, obviamente, sabia o quão estranho e paradoxal isso parece, e percebemos seu esforço, ao longo dos textos, para esclarecer o leitor sobre esta relação que, para ele, era algo simples, como pensa ser tudo o que é verdadeiro. Um dos fatores no processo de sistematização da teoria que *complica*, o que a princípio é simples, é a linguagem, veículo dos pensamentos e “meio” dos conceitos. Tomamos o termo “*complicar*” não pela noção de “dificultar”, mas por um significado seu mais original, aquele que se refere à noção de *complexificar*. O complicado é o complexo, o composto, o que não é simples. Pensamos que o único modo de talvez sair desta aparente contradição em que o *sujeito* schopenhaueriano está enredado é realizar determinadas diferenciações no real. E se lemos atentamente a citação acima de *O mundo*, pensamos que de fato é isto que faz Schopenhauer. Ele desdobra o real, fazendo surgir a cada vez, não graus distintos da realidade, mas realidades irredutíveis de um mesmo mundo, ou faces diversas do mundo, que têm de ser consideradas no processo de compreensão. Para compreender é preciso perceber e diferenciar os componentes estruturais do mundo e os conceitos pelos quais podemos pensá-los. Em *Sobre a vontade na natureza*, em relação à fundamentação da cognição enquanto realidade fenomênica, Schopenhauer nos diz:

Eu estabeleço pois, primeiramente, *a vontade enquanto coisa em si* como absolutamente originária; em segundo lugar a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo.<sup>16</sup>

Aqui percebemos que “o mundo, ou a matéria, é produto do *cérebro*” apenas indiretamente, pois o mais correto é que o mundo surge das funções cerebrais, que Schopenhauer descreve ora como as formas *a priori* da cognição, *tempo, espaço e causalidade*, ora como aquilo que

15 *Ibidem*, p. 11.

16 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013. p. 67.

denomina faculdade *intuitiva* ou *entendimento*. Seja como for que Schopenhauer descreva as funções cerebrais, estas correspondem ao *sujeito cognoscente*; realidade que, enquanto objeto para si, é vista existindo objetivada num fenômeno (o cérebro), mas que enquanto função, não é material, não é um *fenômeno* no sentido schopenhaueriano do termo. Schopenhauer nos confunde quando várias vezes, ao expressar-se e definir o *sujeito*, omite da sentença o termo *função*. Esta sim é que, enquanto *função cerebral*, pode ser dita sinônimo de *sujeito*, enquanto o cérebro existe como visibilidade fenomênica dessa função, a localização espaço temporal de um ato de *Vontade*. Na seguinte passagem do *tomo II* de *O mundo*, Schopenhauer expressa essa definição do sujeito como função:

O intelecto é função do sistema nervoso cerebral: mas este, como o resto do corpo, é a objetividade da VONTADE. Por conseguinte, o intelecto depende da vida somática do organismo: este mesmo depende da vontade. O corpo orgânico pode, portanto, em certo sentido, ser visto como elo intermediário entre a vontade e o intelecto; embora o corpo, propriamente falando, seja apenas a vontade mesma que se expõe espacialmente na intuição do intelecto.<sup>17</sup>

Apesar de Schopenhauer referir-se ao intelecto como fenômeno, este não é um fenômeno no mesmo sentido dos objetos materiais. Caso fosse, o *sujeito* estaria condicionado por suas próprias formas, o que não é possível. O *sujeito* permanece sempre o conhecedor incognoscível. Portanto, a rigor, o cérebro não pode propriamente ser o *sujeito cognoscente*, ou o é apenas indiretamente. O fenômeno, como *representação completa*, intuição empírica, é o existente submetido às formas do *sujeito*, tanto do *sentido interno* (tempo) quanto do *sentido externo* (espaço), substancializado como matéria, a *visibilidade da vontade* no mundo como representação. Há também, como Schopenhauer nos faz entender ao expor sua tese da *quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, outros tipos de “objetos” ou representações possíveis, que têm sua existência condicionada apenas pelo *sentido interno*. São propriamente os *conceitos*, *representações abstratas*, como também as *intuições puras* do tempo e do espaço, formas *a priori* da representação, e as representações dos atos de vontade, que são percebidos pelo sujeito sempre e apenas no tempo como tudo aquilo que pensamos sob o conceito de volição. São representações não materiais, portanto, não substanciais, pois a *matéria* se dá apenas no encontro de tempo e espaço, sem espaço não há matéria ou *substância*. Mesmo assim tais realidades são sempre também representação, pois condicionadas pela forma *a priori* do tempo. Mas o que dizer do sujeito? Se não podemos conceber que o *sujeito* submeta-se às formas da representação, como então ele pode ser

17 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 597.

fenômeno ou pertencer ao mundo como representação como muitas vezes Schopenhauer afirma?

O *sujeito* situa-se no mundo como representação enquanto *função* de um órgão animal, este sim representação, do tipo material, ou seja, fenômeno, o cérebro. Entretanto, a *função de conhecimento* não pode, enquanto tal, ser objeto para si. Apenas a sua visibilidade material, o órgão que manifesta a *vontade de conhecer*, ou seja, o cérebro, pode ser objeto. Pela palavra *função* (orgânica) expressamos um conceito que significa (ou refere-se a) uma realidade objetiva, portanto representação, mas não no sentido das representações empíricas, completas (dotadas de forma e conteúdo, substância formatada por atributos), mas sim como uma atividade do fenômeno. Tal representação é na verdade a intuição de um ato de vontade para além da sua mera visibilidade material, ou seja, uma *Ideia* (no “sentido platônico”), que é simplesmente um querer determinado, que quando pensado pela razão é pensado pela noção de *função* (orgânica). O conceito de “função” é a representação racional de um conhecimento surgido da intuição acerca de um “querer de certa maneira”.

Logo, assim como a vida cerebral ou animal deve ser vista como produto da vida orgânica, também o cérebro e sua função, o conhecer, logo o intelecto, pertencem mediata e secundariamente à aparência da VONTADE: também nele a vontade objetiva-se e, é verdade, como vontade de percepção do mundo exterior, logo, como um QUERER-CONHECER [Erkennenwollen].<sup>18</sup>

Estamos atentos à frequentemente reiterada tese schopenhaueriana, da qual nos lembra e adverte sempre que surge a ocasião, de que todo conceito, quando verdadeiro, possui sua fonte na experiência, na intuição empírica – excetuando-se os *conceitos puros* provindos das *intuições puras* das formas da representação, *espaço e tempo*, e o conceito de *causalidade*<sup>19</sup>,

---

18 *Ibidem*, p. 313.

19 Em relação à natureza da *causalidade*, no Capítulo XVII dos *Complementos*, Schopenhauer nos surpreende ao tipificar a *causalidade* como um “conceito puro”, até então, os únicos conceitos que se aproximavam de uma tal definição eram os conceitos matemáticos provindos das intuições puras do tempo e do espaço. A *causalidade* era frequentemente definida, principalmente no *Tomo I* de *O Mundo*, como o correlato objetivo do *entendimento*, mas que não podia ser uma *intuição pura* por se mostrar para a consciência apenas por meio da experiência. Diferentemente do tempo e espaço que podem ser pensados separadamente como pura forma, a *causalidade* é sempre pensada como imanente ao conteúdo empírico por ela condicionado. Classificar a *causalidade* como um conceito *a priori*, é algo no mínimo estranho, já que, a “natureza” do *conceito* consiste em ser uma representação que não existe por si própria, mas tem sua existência condicionada pela intuição da qual ele é uma cópia abstrata, uma entidade lógica. Assim, o conceito de causalidade parece ser o único conceito sem origem intuitiva, seja empírica ou *a priori*. A coisa fica mais complicada quando percebemos que os conceitos são os objetos da razão, realidades lógicas que originam-se da intuição e, obviamente, não condicionam a experiência. Mas sendo a *causalidade* um conceito e forma da representação, isto implicaria a *Razão* como uma faculdade que condiciona a intuição, o que é inconcebível para Schopenhauer. Se a causalidade não provém das intuições empíricas, pois é sua forma *a priori*, e também não se origina de intuições puras, qual é, então, a sua origem? Uma resposta possível parece ser que o conceito de causalidade não é extraído do conteúdo da experiência, pois é sua condição, mas do processo de constituição da experiência. O conceito de *causalidade* surge da consciência deste processo, que é a

que apesar de não ser uma intuição pura, como os primeiros, também é dado *a priori* como forma e condição da experiência, mas que é conhecido apenas na experiência. Esta experiência, fonte do “material” do conceito é, enquanto intuição, de dois, tipos: externa e interna (pura). A noção de *função*, como todo conceito, tem sua origem na *intuição*, mas de tipo especial. Aquela intuição que nos mostra o objeto despido das particularidades do fenômeno individual, de modo que percebemos no fenômeno as suas qualidades universais irreduzíveis à sua manifestação particular material (substancial), sendo portanto algo metafísico. Esta forma universal metafísica do fenômeno é, como sabemos, a *Ideia* schopenhaueriana, correlato objetivo do *sujeito puro do conhecimento*.

O conhecimento de uma *Ideia*, conhecimento intuitivo de um universal que condiciona o particular, é necessariamente mediado pela intuição empírica de um fenômeno, objeto particular, que por sua vez é a aparição da *Ideia* mediada pelas formas específicas do *princípio de razão*. O fenômeno é a cópia imperfeita e perecível daquilo que em si é eterno e não sujeito ao devir, os atos determinados da *Vontade*. Schopenhauer classifica os conceitos, *representações abstratas*, em dois tipos<sup>20</sup>, *conceitos abstratos* e *conceitos concretos* (diferenciação que não pode ser confundida com aquela entre intuição e conceito,

---

*priori*. Assim, a *causalidade* enquanto forma *a priori* da representação é dada antes de qualquer experiência, no entanto, tal forma, ao ser *pensada* pelo sujeito, ou seja, ao surgir como objeto da *razão*, como conceito, tal representação abstrata tem sua origem na consciência do processo de constituição do fenômeno na intuição empírica. Ao falar da *causalidade* como *conceito puro*, Schopenhauer nos diz: “Pois, a partir de conceitos nada mais pode ser extraído além do que já está contido nas intuições a partir das quais eles são desenhados. Caso queiramos conceitos puros, em outras palavras, conceitos que não tenham origem empírica, então, nos ateremos somente àqueles que podem ser produzidos a partir do espaço e do tempo, ou seja, a parte meramente formal da intuição, conseqüentemente, apenas os conceitos matemáticos, ou no máximo, também o conceito de causalidade. Este conceito, é verdade, não surgiu a partir da experiência, mas também surge para a consciência apenas por meio de experiência (primeiro, na intuição sensorial). Portanto, a experiência só é possível através do conceito de causalidade, mas este conceito também é válido somente no campo da experiência. Por esta razão Kant mostrou que ele serve apenas para dar seqüência e continuidade à experiência, mas não para voar acima dela; e que, portanto, ele tem apenas aplicação física, e não metafísica.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.) Acerca do que foi dito acima, de que o conceito de *causalidade* não tem sua origem na intuição dos fenômenos, mas no processo de constituição destes, citamos a seguinte passagem dos *Complementos*: “De fato, abstraímos a lei de causalidade a partir do efeito empiricamente percebido do nosso próprio corpo sobre os demais corpos. Hume refutara isso. Eu, entretanto, no meu livro Sobre a vontade na natureza (p.75, da segunda edição), expus a inadmissibilidade de semelhante refutação, já que, para percebermos, objetivamente, na intuição espacial, tanto o nosso próprio corpo quanto os outros corpos, o conhecimento da causalidade tem de já existir, visto que é a condição de tal intuição. Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei de causalidade ANTES DE TODA EXPERIÊNCIA reside na necessidade de fazermos uma TRANSIÇÃO da sensação dos sentidos, dada apenas empiricamente, à sua CAUSA, para assim chegar à intuição do mundo exterior.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 44 – 45.)

20 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 88.

*representação intuitiva e representação abstrata*). Reafirma a todo momento que as fontes dos conceitos são sempre a intuição, provenha esta da experiência externa ou interna, ou das intuições puras das formas *a priori* do entendimento (tempo e espaço). Conceitos, enquanto representações de representações, recebem seu conteúdo e significado daquelas representações primeiras que são as intuições. Estas são, propriamente e em sentido estrito, a fonte do conhecimento, enquanto os conceitos são a mera reprodução lógica e abstrata do conteúdo real alcançado pela *sensibilidade* e pelo *entendimento*. Este conteúdo é, enquanto fenômeno – aquilo que na experiência é determinado e quantificável, ou seja, suas particularidades e relações –, objeto da ciência.

Do ponto de vista filosófico – considerando que para Schopenhauer a filosofia em sentido estrito é metafísica – o que importa na experiência é, não a relação e a quantidade, mas as “qualidades metafísicas” subjacentes e condicionantes do físico, que enquanto conhecimento intuitivo, ou seja, como conhecimento alcançado pela via do *sentido externo*, faz-se como apreensão das *Ideias* pelo *sujeito puro do conhecimento*. Entretanto, há também um conteúdo metafísico que é conhecido internamente, portanto pela via do *sentido interno* (o tempo), que consiste nas representações que o sujeito tem dos seus próprios atos de vontade, conhecimento nomeado por Schopenhauer de *milagre*. Seria este conhecimento de uma espécie distinta das já mencionadas? De fato, não se trata de um conceito, uma abstração, muito menos de uma *intuição pura* (pois esta se refere ao conhecimento *a priori* das formas da representação, e o que temos no caso das representações dos atos de vontade é um conteúdo, não uma forma, alcançado *a posteriori*), e temos que considerar que a *intuição* em sentido estrito trata da apreensão das *representações completas* ou empíricas, o fenômeno. Este *milagre*, conhecimento a partir de dentro, de que “eu” sou essencialmente *vontade*, é, segundo Schopenhauer, livre de duas das três formas da representação, o *espaço* e a *causalidade*. Trata-se, neste sentido, ainda de uma representação, por estar submetida à forma do *tempo*, porém, de um tipo único, por estar livre de dois terços das formas da representação, de modo que esta representação especial se torna o conhecimento mais aproximado que temos da coisa-em-si kantiana. Tal conhecimento nos autoriza, sempre do ponto de vista da representação – que é o ponto de vista de qualquer consciência possível – a identificar a coisa-em-si, melhor dizer, a significar a coisa-em-si, a partir daquilo que em nós percebemos pelo nome de *vontade*. A *Vontade* não é substância ou substrato, é uma significação, não é intuição, ou, como nos diz Schopenhauer, “o conhecimento da vontade na autoconsciência de si não é,



por conseguinte, uma INTUIÇÃO da vontade, mas uma percepção totalmente imediata das suas agitações sucessivas<sup>21</sup>”.

Uma intuição, de um tipo específico, que é a intuição da *Ideia*, que se faz pela anulação das formas do entendimento no ato de apreensão, constituindo o objeto (*Ideia*) apenas pela forma mais geral da representação, a forma sujeito-objeto<sup>22</sup>, fornecendo assim a *pura objetividade da intuição*, é a fonte do conhecimento objetivo que o sujeito cognoscente tem de si mesmo, não como “aquilo que conhece”, mas como *vontade de conhecer* objetivada no fenômeno “cérebro”, como ato de vontade.

Logo, a vontade de CONHECER, objetivamente intuída, é o cérebro; assim como a vontade de ANDAR, objetivamente intuída, é o pé; a vontade de agarrar, a mão; a vontade de DIZER, o estômago; de PROCRIAR, os genitais, e assim por diante.<sup>23</sup>

Depois de todo esse percurso, retornamos ao mesmo ponto: como o *sujeito cognoscente*, condição de todos os fenômenos, pode ser função de um fenômeno, o cérebro, se para existir o cérebro o sujeito tem de já estar posto? Em outras palavras, o que vem primeiro? Já sabemos que para Schopenhauer sujeito e objeto são cooriginários, ambos surgem simultaneamente, não há anterioridade, seja lógica ou cronológica. Mas isso não torna a questão menos paradoxal. Somos levados ao pensamento de que o sujeito ou intelecto, enquanto uma atividade é, do ponto de vista concreto o fenômeno (cérebro) e do ponto de vista abstrato a função (conhecer). Aquilo que conhece é a objetivação de um querer metafísico determinado, que ao voltar-se para si mesmo se percebe como um acidente da matéria, uma configuração particular da *vontade de conhecer*, que enquanto fenômeno persiste enquanto o indivíduo que lhe serve de base material subsiste.

O *sujeito cognoscente*, sustentáculo de todo o mundo material, depende de um arranjo transitório e frágil da matéria por ele representada, portanto, dependente dele, e o que faz com que isso não seja contraditório é o pensamento de que a matéria é apenas a visibilidade de uma realidade não objetiva, portanto impensável e indizível, mas é justamente essa realidade

21 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 300.

22 Na seguinte passagem, de *O mundo*, fica muito claro o caráter da *Ideia* como objeto puro despidido das particularidades dos objetos concretos, que como representação tem por forma apenas a forma mais geral do princípio de razão: “*A Ideia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser objeto para um sujeito.*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 242.)

23 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 313.

metafísica que já é o sujeito antes dele aparecer materializado. Não o sujeito particular de uma configuração accidental, mas o sujeito em geral, a *vontade de conhecer*, que vê a si objetivamente como matéria organizada de um certo modo (cérebro). A matéria é a imagem que a *vontade* tem de si mesma ao se ver no espelho da representação. Essa imagem, porém, é sempre uma aparência que não corresponde ao que o mundo em si, a *vontade*, é em si mesma para além do fenômeno. Entretanto, não podemos confundir a *vontade de conhecer*, enquanto *Ideia*, realidade metafísica, portanto, eterna enquanto ato de *Vontade*, com as suas instâncias particulares nos diversos indivíduos, o intelecto individual. Este é mortal e perece juntamente com o indivíduo que lhe serve de base quando este morre. A multiplicidade das mentes e dos graus de competência cognitiva explicam-se, assim, pelo casual arranjo de forças que configuram a matéria de um determinado modo em um fenômeno particular. A *vontade de conhecer*, enquanto *Ideia*, é sempre única e a mesma, mas a ocasião para que ela se objetive no mundo produz sempre modos mais ou menos perfeitos desse querer, que depende da teia de relações causais pelas quais vem a ser.

Como dizíamos anteriormente, o intelecto, o sujeito cognoscente, é, para Schopenhauer, a parte mortal do homem. Com a morte do corpo, os diversos atos de *vontade*, modos de querer, que se manifestam nas funções orgânicas, perdem a sua instanciação e visibilidade. Com a dissolução do cérebro de um indivíduo desfaz-se uma manifestação particular do “*querer conhecer*” e a parte da personalidade que depende desta atividade, ou seja, as lembranças e experiências que determinavam mais diretamente sua conduta do que qualquer intuição presente imediata.

Segundo a metafísica da natureza de Schopenhauer, todo o mundo como representação é a aparição de uma realidade metafísica mediada pelas forma cognitivas do sujeito, sendo tal mundo sempre fenômeno, aparência. Todo esse mundo fenomênico torna-se claramente compreensível apenas por uma chave de “interpretação” a partir da qual alcançamos a significação dos objetos de todo o mundo sensível. Esta chave é o conhecimento direto que cada sujeito tem acerca do próprio corpo para além do que ele é enquanto fenômeno. Este acesso interno nos dá o conhecimento de que nosso corpo material é apenas a visibilidade daquilo que em nós nomeamos *vontade*, o princípio de todo o nosso ser.

Entender que a *vontade* é o princípio de toda atividade, portanto, de toda a matéria, tanto dos corpos orgânicos como inorgânicos; que aquilo que nomeamos *causalidade* a partir do conhecimento mediato sensível é, do ponto de vista imediato interno, *vontade*, é desvendar

o mistério da existência e alcançar, não a máxima explicação, pois esta é de outro âmbito e a experiência dos fenômenos é inesgotável, mas o conhecimento mais profundo acerca da realidade essencial do mundo.

A *vontade*, princípio metafísico é, segundo Schopenhauer, um impulso, um querer, cego, irracional e incessante, que, apesar de uno, quer de múltiplas<sup>24</sup> maneiras. Esse querer de vários modos são seus atos, que Schopenhauer chama de *Ideias*, aludindo à concepção platônica, apesar de não serem de fato a mesma noção. Essa multiplicidade de *atos de vontade* são, portanto, *graus de objetivação da Vontade*, modos de querer variados, indo desde as formas mais simples de querer, as *forças naturais* do mundo inorgânico, tal como a gravidade e o eletromagnetismo, até os atos de *Vontade* mais complexos, as espécies animais nos graus superiores.

### 2.3 Jogos de espelhos.

Como dissemos anteriormente, os conceitos da metafísica schopenhaueriana possuem com a metafísica de Platão e Aristóteles, aproximações e distanciamentos, convergências e divergências, e estas se mostram espontaneamente, bastando o contraste da aproximação. A metáfora que melhor parece expressar isso é a de espelhos que deformam a imagem de quem se vê. Quando colocamos Schopenhauer diante do espelho aristotélico, destaca-se em Schopenhauer, como que aumentada em distorção, a sua face analítica.

Vemos todos os traços lógicos da feição schopenhaueriana, a forma rigorosa pela qual estrutura seus raciocínios e a forma silogística pela qual pensa as fundamentações. Schopenhauer se utiliza intensamente da lógica aristotélica, que em suas mãos já não é apenas formal, por não considerar como objeto desta ciência apenas a correção e o erro, mas também a verdade e a falsidade, a correspondência entre os juízos e a intuição empírica. Assim como Kant, que considerava sua *Lógica Transcendental* não apenas uma lógica da forma mas também do conteúdo, Schopenhauer coloca no centro de suas considerações sobre o conhecimento e a lógica a *verdade*, que pode ser não apenas *lógica* no sentido próprio do termo, ou seja, formal, por tratar apenas da correta relação entre os juízos e conceitos, mas

---

24 Há, claramente, um problema na noção de *Ideia* schopenhaueriana em relação a como o Uno (Vontade) pode ser múltiplo, ou como uma mesma vontade pode querer diferentemente, ou seja, ser várias vontades. Esta tese é posta justamente para explicar a variedade dos seres individuais do mundo sensível, as suas diversas qualidades, mas que inegavelmente deixa muitas questões abertas, de modo que cabe em relação a esta tese a mesma objeção que Aristóteles faz à multiplicidade das *Ideias* platônicas. Cria-se uma multiplicidade metafísica para explicar a multiplicidade sensível. Mas o que explica a primeira?

também do tipo *material* (empírico), *transcendental* e *metalógica*, como percebemos na sua tese de doutorado. Encontramos em *O Mundo*, especialmente no *Tomo II* da obra, contribuições para a lógica silogística.

O espelho platônico, por sua vez, nos mostra a face mais metafísica e, porque não, mística de Schopenhauer. Aqui, amplia-se e destaca-se na visão, a tentativa de explicar o finito, transitório, contingente, diverso e sensível, por meio do infinito, atemporal, universal, unívoco e metafísico. Em Platão, os argumentos ontológicos e epistemológicos desenvolvem-se logicamente em abstrações difíceis e complexas, porém, complementados e mesclados com mitos e alegorias, onde muitas vezes torna-se difícil decidir se se trata de artifício puramente retórico ou se algo do mito é realmente objeto da teoria platônica, como nos mitos de que se utiliza para fundamentar o conhecimento, como a imortalidade da alma e o conhecimento como reminiscência. Este último aliás, parece ser abandonado nos diálogos tardios, onde se busca outra fundamentação. Por outro lado, quando as metáforas aparecem em Schopenhauer, não são mitos, mas permanecem metáforas, surgem como analogias que visam, algumas vezes, a facilitar a explicação por uma via intuitiva servindo-se de imagens – como no caso da alegoria dos porcos espinhos que encontramos nos *Parerga e Paralipomena* –, e, outras vezes, visam a falar daquilo que não pode ser dito, as realidades ligadas ao em si do mundo. Um exemplo desta ilustração é a linguagem cada vez mais religiosa que a ética e o ascetismo vão adotando na sua íntima relação com a teoria metafísica. Então encontramos, por exemplo, as analogias entre os conceitos de *liberdade transcendental* e *salvação*, *liberdade* e *graça*. Isto se deve à limitação do conhecimento humano, da razão e dos conceitos que, neste caso, não possuem material para preenchê-los ao se tentar falar sobre o que não é abarcado pelo conhecimento intuitivo, e que portanto não pode ser transportado para a razão. Entretanto, obviamente, pela distância histórica que separa os dois filósofos, esta limitação do conhecimento humano em relação ao núcleo mais real do mundo não está presente na teoria platônica da mesma maneira que em Schopenhauer, apesar de haver em Platão, nos diálogos tardios da maturidade, uma espécie de realidade mais “profunda”, um outro logos, inacessível e indizível porque não submetido às relações e à contraditoriedade da linguagem e da dimensão racional do ser. O ser nunca é completamente desvelado, sempre restando no que é dito, algo de indizível, inexpressável, mas condição imanente do que é conhecido.

Entre a *teoria das ideias* platônicas e as *Ideias* schopenhauerianas há de fato pontos de aproximação, mesmo sendo noções diferentes e mesmo com toda a distância temporal e

histórica. Essas aproximações, no entanto, limitam-se a um recorte de Platão, mais propriamente o Platão dos *grandes Diálogos*. Por hora, diremos apenas que compartilham o pensamento de que por trás da aparência, da transição e contraditoriedade, há uma realidade verdadeiramente real e perene, que se mostra na variedade e multiplicidade dos seres finitos que aparecem.

O espelho schopenhaueriano reflete simultaneamente numa única imagem seus mestres antigos, onde eles aparecem fundidos. Mas há ainda um outro elemento de distorção: o espelho schopenhaueriano tem uma moldura kantiana, de modo que a fusão entre os reflexos é vista a partir dos princípios transcendentais. Assim, as categorias metafísicas, que em Aristóteles são pensadas realisticamente, são transportadas para o âmbito da representação e transmutadas em formas do fenômeno pelo pensamento transcendental da metafísica da vontade. A substância, suas formas e seus modos, que para Aristóteles eram pensadas como qualidades das coisas mesmas independentemente do sujeito, em Schopenhauer situam-se todas no que vem a ser, após a revolução kantiana, o âmbito fenomênico. A *substância*, matéria (*Materie*), nada mais é que a *visibilidade da vontade*, que é concebida apenas abstratamente como conceito negativo, já que a intuição da matéria se dá apenas pela *forma*, e juntamente com esta, nos fenômenos, como matéria dotada de atributos (*Stoff*).

A substância define-se pela noção de matéria *in abstracto*, o pensamento de que abstraído-se das qualidades particulares dos diversos fenômenos, sendo estes sempre matéria qualificada, resta ainda um conteúdo comum a todos que permanece, sob o qual todas as mudanças ocorrem, e pelo qual todas as formas (Ideias) disputam. Surge da necessidade da razão pensar um fundo do real, pois é preciso, do ponto de vista da razão, que algo permaneça para além de toda mudança e a torne possível, pois a transição é da forma em relação ao conteúdo. Esse conteúdo, porém, não pode não ser, não pode mudar, para que a sua aparição mude pelas formas nas relações causais. Entretanto, este conteúdo do mundo, como algo objetivo, é sempre apenas representação, existência condicionada pelas formas do sujeito, e nada nos diz acerca do que seja independente do sujeito e de suas formas.

A segunda definição da substância aristotélica, a *forma substancial*, é talvez a mais importante, justamente por ser aparentada à *Ideia* platônica, e, em nosso caso, à *Ideia* schopenhaueriana. Aristóteles nos dá três definições de substância:

Dizemos que a substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da

matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber.<sup>25</sup>

Mas esta também, como já dissemos, transporta-se, na metafísica de Schopenhauer, para o âmbito da representação. Schopenhauer formula em sua tese de doutorado, e retoma em várias momentos de *O mundo*, o princípio de toda representação, o *Princípio de Razão Suficiente*<sup>26</sup> e sua *quádrupla raiz*, seus quatro modos. A partir desse princípio são pensadas todas as representações possíveis, qualquer objeto para a consciência, que ao existir será classificado em uma das raízes do *princípio de razão*, sendo, portanto, ou uma representação intuitiva, ou um conceito, ou uma representação das intuições puras do tempo e espaço (entes matemáticos), ou representação dos atos de vontade. Estes são os tipos possíveis de representação, que correspondem aos quatro modos do princípio: 1) *princípio de razão do devir (lei de causalidade)*; 2) *princípio de razão do conhecer*; 3) *princípio de razão do ser*; 4) *princípio de razão do querer (lei da volição)*. A não diferenciação entre estas formas da representação foi, segundo Schopenhauer, o que levou a diversos erros e enganos por parte dos mais ilustres pensadores ao longo da história.

Neste ponto encontramos que inclusive nosso excelente Descartes, o iniciador da observação subjetiva, e, ao mesmo tempo, o pai da filosofia moderna, é vítima de confusões compreensíveis, e já veremos a quantas sérias e lamentáveis consequências tem conduzido estas confusões na metafísica.<sup>27</sup>

Dentre estas formas, duas foram diferenciadas, mas não de forma rigorosa e suficiente. Aristóteles foi, segundo Schopenhauer, o que melhor percebeu a distinção entre o primeiro e o terceiro modo do *princípio de razão* – diferenciou o fundamento como *causa*, no que se refere aos fenômenos materiais, e o fundamento como *razão de conhecimento*, a relação de um juízo com as diversas formas de representação que fornece a verdade da proposição –, porém não manteve nem desenvolveu a análise.

No que concerne à importantíssima distinção entre **razão de conhecimento** e **causa**, Aristóteles revela certamente um conceito da questão quando expõe repetidas vezes

25 ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Obras Completas de Aristóteles – Coordenação de Antônio Pedro Mesquita. Vol. III, Tomo I. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2010. p. 61

26 Não é nosso objetivo aqui discorrer detalhadamente sobre esta tese schopenhaueriana, nós o faremos apenas até onde for necessário para seguirmos em nossa exposição.

27 Original alemão: “Denn sogar unsern vortrefflichen Cartesius [Descartes], den Arengar der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir in dieser Hinsicht noch in kaum erklärlichen Verwechslungen begriffen und werden sogleich sehn, zu welchen ernstlichen und Beklagenswerten Folgen diese in der Metaphysic” (*SW*, III, p. 20). Trad. espanhola: “En este punto encontramos que incluso nuestro excelente descartes, el iniciador de la observación subjetiva, y, por lo mismo, el padre de lá filosofia moderna, es presa de confusiones apenas explicables, y já veremos a cuán serias y lamentables consecuencias han conducido estas confusiones em la metafisica” (SCHOPENHUAER, Arturo. *De la quádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 38).

nos *Analíticos post.* I, 13, que saber e demonstrar *que uma coisa é*, difere muito de saber e demonstrar *porque uma coisa é*, apresentando com este último o conhecimento da causa, e com o primeiro a razão de conhecimento. Porém, não chega a perceber plenamente a diferença: do contrário, teria conservado e estudado em seus demais escritos essa distinção.<sup>28</sup>

Esta diferenciação entre as formas do princípio de razão é o objeto central do ensaio que constitui sua tese doutoral. Schopenhauer nos fala de dois princípios ou leis do pensamento que são encontrados<sup>29</sup> em Platão e Kant e que devem ser aplicados também na investigação acerca de nossas faculdades cognitivas. Segundo Schopenhauer, no entanto, ocorreu um abuso do princípio de *homogeneidade* em detrimento do princípio de *especificação*, o que impediu de se alcançar o conhecimento de que a fundamentação distingue-se a partir dos vários modos cognitivos, que “*a necessidade que entranha como princípio a priori não é tão pouco una e idêntica em todas as partes, senão tão múltiplas como são as fontes do princípio mesmo*”<sup>30</sup>. Esta diferenciação, segundo Schopenhauer, é extremamente importante para o conhecimento científico. Toda ciência, enquanto um *sistema de conhecimentos* que se vinculam pelo princípio de razão, pela relação de fundamentação, será correta e/ou verdadeira apenas se considerar essa diferenciação existente no próprio sujeito, nas suas faculdades, que fazem com que existam formas distintas de representação (objeto) e fundamentação.

Mas apesar desta distinção entre as formas do *princípio de razão*, existe uma forma comum a todos esses modos, esta é a forma mais geral da representação, a forma sujeito-objeto. É a partir dessa forma geral, anterior aos modos específicos dela derivados, que por

28 Tradução alemã: “Was jedoch die so höchst wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Ursache betrifft, so verrät zwar Aristóteles gewissermaßen einen begriff von der Sache, sofern er in den *Analytica posteriora* I, 13 ausführlich dartut, daß das Wissen und Beweissen, daß etwas sei, sich sehr unterscheidet vom dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als letzteres darstellt, ist die Erkenntnis der Ursache, was als ersteres, der Erkenntnisgrund.” (*SW*, III, p. 18). Tradução espanhola: “En lo que concierne a la importantísima distinción entre razón de conocimiento y causa, Aristóteles delata certamente un concepto de la cuestión cuando expone por menudo em los *Analyt. Post.*, I, 13, que el saber y demostrar *que una cosa es*, difiere mucho de saber y demostrar *por qué es una cosa*, presentando con esto último el conocimiento de la causa, e con lo primero la razón de conocimiento.” (SCHOPENHUAER, Arturo. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 36.)”

29 Estranhamente Schopenhauer não cita Aristóteles como um dos que formularam esses princípios, já que tais princípios são justamente aquilo que Aristóteles se referia como “semelhança de gênero e “diferença específica”.

30 Original alemão: “[...] so wird daraus folgen, daß die Notwendigkeit unsers, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht *eine* und überall *dieselbe*, sondern eine ebenso vielfache wie die Quellen des satzes selbst ist” (*SW*, III, p. 13). Trad. espanhola: “[...] la necesidad que entranha como principio a priori no es tampoco *una* e *idêntica* em todas partes, sino tan multiple como lo son las fuentes del principio mismo” (SCHOPENHUAER, Arturo. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 31).

meio de certo tipo de conhecimento intuitivo<sup>31</sup> alcançamos as formas universais de todos os fenômenos, as realidades metafísicas que formatam os indivíduos concretos. O conhecimento intuitivo relativo a estas formas é a representação dos atos de vontade em sua desvinculação com o querer individual, esta representação pura é a *Ideia*. Dependendo de sua complexidade, estes atos são pensados como *força natural* ou *espécies*, esta última noção sendo a forma dos seres vivos, que por isto aproxima-se da *forma substancial* aristotélica, segunda substância, a *alma*, definida como “*forma de um corpo natural que possui vida em potência*”. Claro que agora esta forma é pensada sempre como forma do fenômeno no âmbito da representação.

Penso que, ao percebermos, mesmo que em linhas gerais (não pretendemos fazer um paralelo exaustivo entre os filósofos mencionados), o que Schopenhauer mantém e descarta de Platão e Aristóteles, duas coisas ficaram claras: primeiro, o que Schopenhauer entende por filosofia, seu objeto, sua prática e objetivos, primeiramente tomando o termo “filosofia” na forma “canônica” dentro da obra schopenhaueriana, tal como o autor de *O mundo* entende e expressa na quase totalidade de sua obra, tendo por objeto a realidade metafísica, eterna,

---

31 Em relação ao caráter intuitivo do conhecimento da *Ideia* schopenhaueriana, já citamos anteriormente quais são, para Schopenhauer, as fontes válidas do conhecimento científico e filosófico. Para nosso filósofo, todo conhecimento, no sentido próprio do termo, ou seja, racional, conceitual, é verdadeiro apenas quando possui um referencial objetivo, quando é forjado a partir da experiência. Este conhecimento objetivo, por sua vez, pode ser classificado em determinados tipos. A intuição propriamente dita consiste na experiência das representações completas dotadas de forma e conteúdo, os fenômenos materiais espacialmente dados. Além desta, também é conhecimento objetivo a intuição da *Ideia*, conhecimento intuitivo, que tem por forma apenas a forma mais geral do *princípio de razão*, a forma sujeito-objeto, pela qual alcançamos as formas universais dos fenômenos, a sua essencialidade, o objeto despido das particularidades contingentes da sua realidade concreta. Esta forma, portanto, é uma qualidade metafísica pela qual a matéria (*Materie*, substância) aparece de um determinado modo, como um querer determinado. Em relação a isso, a seguinte passagem exprime bem esta tese schopenhaueriana: “(...) quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição. Mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva”. De outro tipo é o que Schopenhauer nomeia de *intuição pura* das formas da intuição (tempo e espaço), que originam os conceitos matemáticos diferentes da intuição propriamente dita, a empírica, por ser puramente formal e *a priori*, consistindo na apreensão das formas da intuição. Por sua vez, o conhecimento interno, direto e imediato, dos atos de vontade, tudo aquilo a que nomeamos volições, conhecimento em que confunde-se sujeito (cognoscente) e objeto (enquanto querer), sendo portanto de um tipo especial, um *milagre*, como nos diz Schopenhauer, é um conhecimento *subjetivo*, já que não submetido à forma do espaço: “Admito isso [que pela intuição conhecemos apenas aparências e não coisas em si] em relação a tudo, com exceção do conhecimento que cada um tem do seu próprio QUERER: esse conhecimento não é um intuição (pois toda intuição é espacial) nem é vazio; antes é mais real que qualquer outro. Também não é um conhecimento *a priori* como o meramente formal, porém inteiramente *a posteriori*; por isso não podemos antecipá-lo no caso particular, mas aqui amiúde estamos sujeitos a erro sobre nós mesmos. – Nosso querer é de fato a única oportunidade que temos para compreender simultaneamente desde seu interior qualquer processo que se exponha exteriormente, portanto, o querer é o único algo que nos é IMEDIATAMENTE conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 236).



imutável, realidade esta que pensada a partir destes predicados, e abstraindo do caráter transcendental da metafísica da *Vontade*, nos remeteria, sob certos aspectos, ao “Ser” (metafísico) parmenidiano que encontramos em Platão, alheio ao tempo, ao movimento, ao devir, sendo aquilo que verdadeiramente “é”. Não é ao acaso que a *Ideia schopenhaueriana* é em vários momentos dita no sentido da *Ideia platônica*. Entretanto, a metafísica schopenhaueriana é bem mais complexa, não apenas por seu caráter transcendental kantiano, mas também pelos “predicados” acrescentados por Schopenhauer ao *em-si* do mundo, o seu caráter de impulso (*Trieb*) irracional; segundo, e bem menos claro, a existência de um outro conceito schopenhaueriano de filosofia, a partir do qual se possa pensar um direcionamento da ação, que não se faz pela noção de dever, como em Kant, mas que também não se resume a uma teoria descritiva da virtude, em que o pensamento acerca da ação é puramente contemplativo, já que a própria intenção de direcionamento, ou seja, de produção da virtude, enquanto busca do *bem próprio*, parte do egoísmo e anula a própria virtude mesma, a moralidade.

Uma teoria da ação que não admite “deveres incondicionados”, *imperativos categóricos*, mas tem por objeto direcionar as ações, não pode ter por finalidade a virtude, se considera que ela surge de uma espontânea abnegação de origem intuitiva e não de regras. Tal teoria não se situa no plano moral, chamado pelos comentadores de ético-metafísico (referido por nós pelo termo teórico-metafísico), mas sim em um plano empírico-prático, ou seja, eudemonológico. E aqui, saindo da sua ética determinista, Schopenhauer entra no que, a partir da perspectiva ético-metafísica é o âmbito do egoísmo, da *afirmação da vontade de vida*, da busca da felicidade. Neste ponto, sua filosofia aproxima-se mais de Aristóteles, não como ética, mas como prática.

Schopenhauer critica as éticas antigas por serem quase todas eudemonistas, com exceção de Platão, que segundo ele é mística. Todavia, é desta perspectiva que surge a sua filosofia verdadeiramente empírica, que apesar de tomar como premissas a imutabilidade do caráter e a negatividade da felicidade, não precisa da unidade metafísica da *Vontade*, não precisa do método analógico para demonstrar o indemonstrável.

Para finalizar nossa análise acerca da importância e influência dos dois filósofos antigos na formulação feita por Schopenhauer de sua noção de *Ideia*, retomemos uma última questão acerca da relação entre a *Ideia schopenhaueriana*, a forma aristotélica e a *Ideia platônica*.

Como dito anteriormente, a *Vontade* schopenhaueriana é um princípio de significação<sup>32</sup>, de interpretação, que nos permite uma compreensão do mundo, não como “explicação”, e neste ponto fazemos nossa a tese de Ruy de Carvalho acerca da diferenciação entre “explicação” e “compreensão”, e concordamos que se Schopenhauer não nomeia ou explicita esta distinção, ela está presente e esclarece a sua chave de interpretação do mundo. A “*explicação*” consiste na exposição conceitual de relações causais, explicar é identificar as causas, a razão, o fundamento. Mas, obviamente, determinar a causa da coisa-em-si é impossível, pois ela se situa aquém das formas do *princípio de razão*, formas a partir das quais toda fundamentação e causalidade é dada. Por outro lado, a *compreensão* é do âmbito da “significação”, e consiste na descoberta do *sentido*, não de modo puramente semântico positivista, em que a significação consistiria em uma referência objetiva a que uma proposição se remete e a partir da qual pode ser dita verdadeira ou falsa, não neste sentido. Compreender, é pensar o fenômeno de modo a interpretá-lo além do que ele é enquanto fenômeno, para além do que ele é nas suas relações e quantificações. Compreender é saber do objeto aquilo que não pode ser dito, mas apenas diretamente experienciado sem a mediação das formas da sua aparência, alcançando assim, a realidade não objetiva do objeto, mas a sua realidade metafísica e subjetiva.

A “*explicação*” se dá pela mediação das formas do sujeito que condicionam e constituem os objetos da experiência. Sendo tais formas o *tempo*, o *espaço*, e a *causalidade*, esta última sendo a união das duas primeiras – que possibilita a realidade objetiva ou a representação da matéria –, a explicação se fará pelo estabelecimento das diversas relações de fundamentação possíveis a partir dessas formas, desse “recipiente” das qualidades metafísicas. As relações de “fundamento à consequência” são de quatro tipos, correspondem aos quatro modos do *princípio de razão suficiente*. A explicação se dá pela via dos sentidos externo e interno, ou puramente interno (no tempo) dependendo do objeto, seja este físico

---

32 Uma interpretação desta tese, que pensamos de fato estar presente no pensamento de Schopenhauer, encontra um excelente desenvolvimento na já mencionada tese de Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior, intitulada *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Na seguinte passagem está exposto com clareza a chave descoberta por Schopenhauer, a partir da qual pensa poder decifrar o enigma dos fenômenos, o significado do mundo como representação, ou seja, o que são as representações para além de sua aparência material, espaço-temporal. A chave consiste, como exposto a seguir, numa articulação, por meio de analogia, entre a causalidade e a motivação: “A tese, apesar do autor não a nomear como aqui fazemos, é conhecida: como podemos *explicar* a causa mas não compreendemos bem seu *sentido* e, inversamente, compreendemos bem a *significação* da motivação mas não a *explicamos* satisfatoriamente, então, tenta-se articular *explicação* e *compreensão* no ponto certo, para assim podermos tentar explicar a ação do motivo e compreendermos a causa desde dentro” (RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo. p. 18).

(fenômeno), lógico (conceito), transcendental (representações surgidas de intuições puras do tempo e espaço, forma dos fenômenos, sendo estas representações os objetos matemáticos), ou a representação dos atos de vontade (volições).

Dos quatro modos do *princípio de razão suficiente*, os três primeiros tratam de objetos que são conhecidos sempre apenas mediatamente pelas formas da intuição (não somente empírica), e tal conhecimento nos fornece sempre relações mecânicas ou descritivas e quantitativas dos objetos, não nos informando sobre o sentido mesmo da existência de tais coisas, sobre o que elas são para além dessas relações. O quarto modo do *princípio de razão*, por outro lado, apesar de também ser uma forma deste princípio e, por isso também tratar-se de uma relação de fundamentação, toma por objeto uma representação surgida de um acesso direto e imediato a um fenômeno particular, o próprio corpo do sujeito enquanto este é *objeto imediato*, um objeto que é conhecido direta e internamente independentemente das formas do fenômeno, *espaço* (sentido externo) e *causalidade*, porém, ainda sob a forma do tempo. A representação que surge deste acesso privilegiado ao corpo é a *vontade* individual, que este modo do *princípio de razão* (lei da volição) insere na cadeia de relações do mundo como representação a partir dos *motivos*, fundamento das ações, que a partir de um ponto de vista interno se mostra como causa dos movimentos mediados por um intelecto. A *vontade*, enquanto significação interna do próprio corpo, que externamente se mostra materializada no corpo e nos seus atos, é a manifestação no tempo de uma qualidade metafísica, um *caráter inteligível* (Ideia), que em si mesmo é inexplicável, infundado, mas que tem sua aparição fenomênica condicionada pelas formas do *princípio de razão*, e que por isso, como toda representação, surge a partir de um fundamento, de um certo tipo de causa, que neste caso é um *motivo*. Dado um motivo dá-se uma ação que revela parte desta unidade complexa. Deste modo, cada ato de vontade nos vários momentos do tempo é a expressão e aparição parcial de uma unidade metafísica, que somente pode mostrar-se na sucessão do tempo como fragmentos que quando pensados em conjunto revelam o caráter individual. As manifestações parciais deste caráter metafísico são os diversos atos de vontade de um indivíduo, que são determinados pelas relações entre o caráter e as mais diversas representações que se põem como motivos. A vontade individual considerada não como ato isolado, manifestação parcial, mas como unidade metafísica, ou seja, *caráter inteligível*, é ela mesma sem fundamento, originada de um ato livre.

O acesso direto que cada sujeito, enquanto indivíduo, tem do próprio corpo, e a representação que surge desse acesso é, enquanto conhecimento, segundo Schopenhauer, *toto genere* diferente de tudo o mais, por estar livre da maior parte das formas da representação, a saber, *espaço* e *causalidade*, estando, porém ainda submetido à forma do *tempo*. Este é ineliminável no âmbito da representação, pois nada pode ser conhecido ou percebido fora do tempo. Por meio do *tempo*, e diretamente em si mesmo, abstraindo do fato de que é um fenômeno espacialmente situado e causalmente constituído, o *sujeito cognoscente*, confundido com seu próprio corpo, conhece a si mesmo como sendo essencialmente *vontade*, que do ponto de vista do sentido externo se mostra como matéria qualificada de um certo modo, um objeto dotado de atributos e relações, o corpo.

Este conhecimento exclusivo que cada sujeito tem de si mesmo enquanto indivíduo, que nomeamos *vontade*, não pode ser explicado a não ser por si mesmo, não há predicados possíveis que possam ser atribuídos a tal realidade submetida apenas ao tempo, não-causada, portanto, infundada, e que possam tornar mais claro o que ela é. Não posso dizer o que é a “vontade”, nem transmitir tal conhecimento interno, posso apenas conhecê-la diretamente como minha realidade interna. Sendo um conhecimento que alcançamos apenas por uma única via, um único objeto, o próprio corpo, não tenho como saber se tal “coisa” – pela qual *compreendo* a partir de dentro os movimentos que do ponto de vista externo aparecem apenas como relações “mecânicas” –, está também presente em algo mais que “eu” mesmo enquanto corpo. Tal realidade interna é inacessível a qualquer outro que não o próprio indivíduo, e por faltar-lhes predicados pelos quais dizê-la é, estritamente, incomunicável, de modo que cada um, supondo que haja outros sujeitos, está sozinho consigo mesmo nesta descoberta. Deste modo, a partir de um ponto de vista solipsista, cada um consideraria apenas a si mesmo como sendo não apenas fenômeno, mas também conteúdo real, uma “essência” subjetiva, a *Vontade*. A saída disto que Schopenhauer chama de “egoísmo teórico”, pois é uma consideração puramente lógica, é o argumento *analógico*, do qual se utiliza, em que se considera que todos os fenômenos, semelhantes a “mim” enquanto representação, formatados pelas mesmas formas, submetidos às mesmas relações são, neste aspecto, realidades análogas que, por partilharem as mesmas formas partilhariam também do mesmo “conteúdo”, sendo subjetivamente também *vontade*. Schopenhauer estende tal analogia para toda a realidade objetiva, de modo que também a natureza inorgânica é considerada vontade objetivada.

Depois de estabelecida a unidade metafísica da natureza, a significação de todos os fenômenos é encontrada a partir da articulação entre as realidades externa e interna, de modo que o fundamento dos atos de vontade, o *motivo*, que determina o movimento (ações) dos seres capazes de conhecer, é análogo à causa que determina a atividade dos seres sem vida, fenômenos mais fundamentais da natureza. O *motivo* é para a ação o que a *causa* é para o efeito.

Para Schopenhauer, o importante nesse procedimento é a possibilidade que agora surge de atribuímos uma significação também para os objetos os quais não temos acesso direto à sua interioridade ou subjetividade, que são todos aqueles que não o próprio corpo do sujeito, a totalidade do mundo como representação.

A chave para a compreensão do mundo, para o conhecimento do que as coisas são para além de sua explicação causal descritiva, consiste em entender que, o que do ponto de vista externo é *causalidade*, do ponto de vista interno é um acionamento do que em nós conhecemos como *vontade*, mas que dependendo da constituição interna de cada ser, ou do seu grau de complexidade, será também *excitação* (no caso dos seres vegetais) ou *motivação* (nos animais), mas que também no caso dos seres sem vida, ou puramente inorgânicos, as forças internas que tornam possíveis seus movimentos são da mesma natureza da *vontade* que identificamos em nós como nossa realidade interior mais íntima e mais perfeitamente conhecida, e que essa admissão não muda em nada a total necessidade e rigor que os rege. Que o princípio do movimento dos corpos inorgânicos, explicado apenas pela relação de causa e efeito, ou seja mecanicamente, permaneceria sempre um mistério se não tivéssemos uma via interna de acesso a pelo menos um fenômeno, o próprio corpo, que nos mostra o que tal fenômeno é internamente para além de sua aparência material.

Esta porta dos fundos, como já dissemos, é o próprio corpo, que possibilita a conexão entre a primeira forma do princípio de razão, a *lei de causalidade*, e a quarta forma, a *lei de motivação*. Deste modo, *explicar* e *significar* referem-se a planos distintos da realidade, explicar é conhecer o físico, compreender é pensar o metafísico a partir do físico. A vontade é, portanto, inexplicável, mas é aquilo que significa o fenômeno, sua aparência, o corpo do sujeito cognoscente, compreendido agora como um querer materializado. A vontade é *inexplicável* porque o conhecimento da vontade não se faz pela relação de fundamento à consequência. Na aquisição desta *verdade filosófica* a causalidade não atua, a vontade conhecida no corpo não é efeito de nenhum fenômeno, o seu acesso é alcançado por uma

identificação imediata entre aquele que conhece, o *sujeito cognoscente* e seu corpo, onde o querer é já ao mesmo tempo um ato corporal. Neste objeto único, para esta forma de conhecimento, alcançamos a *compreensão* do que é o fenômeno para além de sua realidade material, estendendo este conhecimento, por *analogia*, para tudo aquilo que, como meu corpo, é fenômeno. Formula-se o princípio metafísico universal de toda a natureza, a *Vontade* una que se encontra sempre idêntica em todos os múltiplos fenômenos.

A *vontade* particular do sujeito, pela qual ele significa suas ações é, por meio de um procedimento *analógico*, estendida para todo o mundo como representação, e a partir de então pensada como um princípio metafísico universal, a *Vontade* una. Discorreremos acima sobre a “natureza” desse princípio, do fato de ele ser uma interpretação do fenômeno, pela qual compreendemos este. Entretanto, encontramos em alguns momentos Schopenhauer combater as interpretações errôneas acerca deste conceito central de sua filosofia. Dentre os possíveis mal-entendidos que surgem, um é de especial importância, chegando mesmo a levantar a ira de Schopenhauer em relação ao seu discípulo mais próximo. Encontramos tais relatos em suas cartas. Schopenhauer aborrece-se com Frauenstädt por este, diversas vezes, divulgar a metafísica schopenhaueriana expressando-se de modo equivocado, mencionando o conceito de *Vontade* como se este fosse um tipo de substância, nos moldes dogmáticos pré-kantianos.

Nos escritos mais tardios, se a epistemologia schopenhaueriana não é modificada, é pelo menos expressa ou exposta de um outro modo nos *Complementos*, onde a noção de *matéria* (*Materie*) adquire uma importância que não possuía no primeiro tomo da obra. A noção de matéria no pensamento schopenhaueriano, na sua dupla definição, *Materie* e *Stoff*, e com os diversos problemas que traz consigo, não é uma questão que pretendemos tratar aqui de modo mais aprofundado. Para aqueles que tem especial interesse no tema, remeto às pesquisas realizadas pelos professores *Eduardo Brandão*<sup>33</sup> e *Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior*<sup>34</sup>, onde o tema recebe um tratamento com a atenção e profundidade adequadas. Todavia, podemos dizer que certas teses fundamentais permanecem inalteradas em seu sentido original, Schopenhauer não abre mão do idealismo transcendental a partir do qual nega qualquer forma de realismo e materialismo dogmático, onde se poderia pensar a matéria como algo existente em si mesmo e independente das formas do sujeito cognoscente. Em certas passagens ele chega a afirmar a existência de uma “substância,” a *matéria*. Mas este

33 Ver “BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009”.

34 Ver “RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo”.

“materialismo” de Schopenhauer, que não pode ser entendido no sentido *realista*, é logo compreendido a partir de outras passagens. O *realismo* e, segundo Schopenhauer, a sua consequência necessária, o *materialismo*, são fortemente combatidos por ele, que nos remete frequentemente ao “*idealismo simples*” de Berkeley e ao *idealismo transcendental* de Kant.

(...) BERKELEY chegou, não muito depois, ao IDEALISMO propriamente dito, vale dizer, ao conhecimento de que o extenso no espaço, isto é, o mundo material e objetivo existe como tal apenas em nossa REPRESENTAÇÃO, e é falso, um verdadeiro absurdo, atribuir-lhe COMO TAL uma existência fora da representação, independente do sujeito que conhece, portanto, admitir uma matéria existente em si de maneira absoluta. (...)

Por conseguinte, a verdadeira filosofia tem sempre de ser IDEALISTA; do contrário não é honesta. Pois nada é mais certo que isto: pessoa alguma pode sair de si mesma para identificar-se imediatamente com as coisas diferentes de si; (...) <sup>35</sup>

(...) O realismo, recomendável por suas aparências de autenticidade ao entendimento rude, parte justamente de uma hipótese arbitrária e é, portanto, um castelo no ar, na medida em que pula ou nega o fato primeiro, a saber, tudo o que conhecemos reside no interior da consciência. <sup>36</sup>

O verdadeiro idealismo, ao contrário, não é propriamente o empírico, mas o transcendental. Este deixa intocada a realidade empírica do mundo, todavia assegura que todo OBJETO, portanto o real empírico em geral, é duplamente condicionado pelo sujeito: (...) <sup>37</sup>

Schopenhauer faz isso para deixar claro que as alterações que realiza em sua epistemologia de modo algum são contrárias às suas intuições primeiras e fundamentais, e que a substituição ou identificação entre os conceitos de *causalidade* e *matéria*, permanece coerente com seu idealismo próprio de raiz kantiana. Já no *tomo I* de *O mundo*, fala-nos da identificação entre causalidade e matéria:

(...) quem compreendeu a figura do princípio de razão que rege o conteúdo daquelas formas (tempo e espaço), da sua perceptibilidade, isto é, a matéria, portanto a causalidade, também compreendeu a essência inteira da matéria como tal, pois esta é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria é o seu fazer-efeito [*Wirken*]. (...). Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. <sup>38</sup>

A seguinte passagem do *tomo II* de *O mundo* concorda com a citada acima, e nos mostra que Schopenhauer, nos complementos a *O mundo*, substituiu o conceito de *causalidade* pelo conceito de *matéria* como forma *a priori* dos fenômenos, juntamente com espaço e tempo. No entanto, sendo a *matéria* o conteúdo das representações empíricas, e a *causalidade* a forma subjetiva de tais representações, pensamos que não seria correto uma total

35 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 6.

36 *Ibidem*, p. 6 - 7.

37 *Ibidem*, p. 10.

38 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 49-50.

identificação entre os conceitos, apesar de que, do ponto de vista da realidade efetiva dos fenômenos, tais conceitos se confundem e se referem ao mesmo processo, o *fazer-efeito*. Pensamos ser necessário um breve esclarecimento, para então concluirmos nosso paralelo entre a Ideia schopenhaueriana e a Ideia platônica, para enfim discutirmos as duas possíveis noções de filosofia em Schopenhauer. Nesta passagem dos *Complementos* Schopenhauer intercambia os conceitos de *causalidade* e *matéria*.

A essência da matéria consiste em fazer-efeito: a matéria é o fazer-efeito mesmo, *in abstracto*, portanto, o fazer-efeito em geral, à parte toda a diversidade dos modos de efeito: ela é absolutamente causalidade. Justamente por isso, ela mesma, conforme a sua existência, não está submetida à lei de causalidade, logo, é inacessível e imperecível: do contrário, a lei de causalidade seria aplicável a si mesma. Ora, visto que a causalidade nos é conhecida *a priori*, segue-se que o conceito de matéria, como fundamento indestrutível de tudo o que existe, pode ocupar o seu lugar entre os conhecimentos *a priori*, na medida em que aquele conceito é apenas a realização de uma forma de conhecimento que nos é dada *a priori*.<sup>39</sup>

Segundo Schopenhauer, *causalidade* e *matéria* (*Materie*) são em essência o mesmo, que consiste no *fazer-efeito*. No entanto, esta propriedade pode ser pensada de duas maneiras distintas, por meio de dois conceitos, que são os acima mencionados. Isso ocorre porque o dito “*fazer-efeito*” pode ser pensando tanto a partir de uma perspectiva subjetiva quanto por uma perspectiva objetiva. Assim, esta propriedade é tanto uma forma do sujeito, pela qual as representações empíricas são constituídas, e enquanto tal pensada pelo conceito de *causalidade*, como também, de um ponto de vista objetivo, é o conteúdo empírico mesmo destas representações, pensada sob o conceito de matéria (*Materie*), “pois a matéria, conforme o exame acima feito, é a CAUSALIDADE mesma objetivada”<sup>40</sup>. O conceito de matéria a que nos referimos aqui é o de matéria em geral, *Materie*, desprovida de quaisquer qualidades particulares, portanto da matéria *in abstracto*, que pode apenas ser pensada em conceito mas não intuída ou percebida, já que todo ser material percebido é necessariamente dotado de qualidades, atributos, relações, sendo a matéria percebida sempre qualificada, particularizada, formatada de um certo modo. Esta matéria (*Stoff*) qualificada ou formatada, que pode ser percebida, é a substância (*Materie*, matéria em geral) dotada de atributos, sendo estes fornecidos pela sua forma metafísica, que para Aristóteles seria a *forma substantialis* e para Platão a *Ideia*.

Para Schopenhauer as *Ideias* são as realidades metafísicas, atos livres da *Vontade*. Objetivamente, são qualidades universais que ao serem abarcadas pelas formas subjetivas do

39 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 60.

40 *Ibidem*, p. 370.



tempo, do espaço, e da causalidade, aparecem como os múltiplos e diversos fenômenos materiais, que ao entrarem na cadeia causal submetem-se às regras do *princípio de razão*, forma subjetiva pela qual o sujeito constitui o mundo. Lembremos que ao nomear a *matéria* com a substância das representações empíricas, Schopenhauer deixa claro que a “materialidade” é do âmbito da representação, que esta “substancialidade” dos fenômenos é a visibilidade daquilo que é metafísico e incognoscível em si mesmo, a *Vontade*, mas que ao ser revestido com as formas do sujeito cognoscente são, do ponto de vista do sentido externo, *matéria*, e do ponto de vista do sentido interno (tempo) e diretamente conhecido, *vontade*.

Schopenhauer afirma que o conceito de *causalidade* é um conceito puro conhecido *a priori*, pensamos, então, que tal conceito, enquanto representação abstrata, surge da consciência do processo de constituição dos fenômenos, a partir da relação de fundamentação nesta forma primeira do *princípio de razão*, a *lei de causalidade*. Este processo consiste na atividade pela qual o entendimento atribui às sensações uma causa, fazendo surgir o objeto empírico, formatado pelas formas da intuição, *tempo, espaço e causalidade*, como causa da sensação.

O idealismo schopenhaueriano, em que a matéria é a visibilidade da *Vontade* – sendo esta, na verdade, uma significação do que é de fato em si mesmo incognoscível – , que faz da matéria uma realidade empírica mas formal do ponto de vista de uma filosofia transcendental, nos remete ao pensamento kantiano de que a forma dos fenômenos vem do sujeito, mas o conteúdo destes vem do próprio mundo. Assim, mesmo que, tanto o fenômeno, constituição do intelecto, quanto as sensações, dados empíricos, sejam totalmente subjetivos, pois as sensações também são parte de uma dimensão interna ao sujeito, mesmo assim, dizíamos, algo exterior ao sujeito e à representação “deve” existir para acionar essa maquinaria interna e ser revestido pelas formas subjetivas, ou seja, há um em-si, que não corresponde nem às sensações, nem ao fenômeno, mas é aquilo que aparece fenomenicamente ao por em atividade a sensação e o aparato cognitivo, o *entendimento*.

Do ponto de vista metafísico, aquilo que aciona a sensação, esta sendo o efeito que leva à transição para a causa (objeto), não é o objeto. Este surge da formatação do intelecto às sensações. O fenômeno é causa da sensação do ponto de vista empírico, ou seja, apenas *a posteriori*. O fenômeno é o que o intelecto põe como causa após revestir com suas formas aquilo que *a priori* incide sobre os sentidos do corpo, *objeto imediato*. Se, logicamente, do ponto de vista do processo de *intuição*, o objeto (causa) é posterior à sensação (efeito), o que,

então, do ponto de vista metafísico, provoca a sensibilidade e aparece como objeto revestido com as formas da representação? Isso que “toca” os sentidos (estes já sendo um mecanismo do próprio corpo, *objeto imediato*, também uma *representação*) são *forças*, *Ideias* no sentido schopenhaueriano, realidades metafísicas, que ao incidirem de algum modo sobre a sensibilidade são “revestidas” com as formas do intelecto e por meio da *causalidade* aparecem como um fenômeno com todas as suas determinações particulares; aparecem como *intuição empírica*, representação dotada de forma e conteúdo.

Do ponto de vista empírico, este conteúdo dos fenômenos é a matéria qualificada, a matéria dotada de qualidades que tem sua origem nas *forças* que determinam a existência específica do ser particular. As formas dessas representações são as formas do *entendimento* (*tempo*, *espaço* e *causalidade*) que tornam possível que essas qualidades metafísicas apareçam materializadas em objetos diversos.

Sabemos que, segundo a metafísica schopenhaueriana, a *Vontade una*, núcleo metafísico de todos os fenômenos, objetiva-se em graus a partir de seus atos determinados, denominados *Ideias*. As *Ideias*, portanto, são a *Vontade* mesma que, entretanto, aparece já como uma determinação geral. As *Ideias* são modos determinados de querer, são atos de *Vontade* determinados, são um querer de certo modo. Estes atos determinados, na sua forma mais simples são “percebidos” como as formas mais elementares da natureza, as forças da matéria inorgânica. Em um grau mais complexo essas qualidades metafísicas são as *espécies* da vida vegetal, formas vivas capazes de sentir, de excitar-se, mas não de conhecer ou representar, e que por isso tem sua existência dependente de outros seres capazes de representar e constituir mundo. No grau mais elevado e complexo esses atos de *Vontade* são as espécies animais, *Ideias* que se materializam multiplicadas em seres individuais dotados de *entendimento*, faculdade de representação pela qual todo o mundo objetivo vem a existir. Ainda neste grau de objetivação, temos o fenômeno mais complexo, o homem, que além do *entendimento* possui a faculdade de representação abstrata, a *razão*, que possibilita sair da imediatez do presente e agir segundo a representação de eventos passados e projeções de possibilidades futuras. Neste sentido, as *Ideias* são a própria *Vontade*, porém, já tornada representação para o sujeito de um modo universal, não no mesmo sentido dos fenômenos.

Esta representação em geral é a intuição de uma qualidade metafísica compreendida apenas por si mesma, irreduzível e inexplicável, pois enquanto representação assume apenas a forma mais geral do princípio de razão, a forma sujeito-objeto, anterior às de determinação.

Como sua intuição não se faz pelas formas particulares deste princípio, que estabelecem as relações de fundamentação, não é possível encontrar seu fundamento, uma causa ou razão.

As *Ideias*, enquanto atos de *Vontade*, realidades metafísicas, que aparecem sob as formas da intuição e se objetivam pela representação da matéria numa multiplicidade de fenômenos, podem ser ditas, sob certo aspecto, o “ser” metafísico das representações empíricas, enquanto *objetivações imediatas* da *Vontade*, *coisa-em-si*. Dito deste modo as *Ideias* aparecem com uma conotação de “conteúdo” metafísico, e o próprio Schopenhauer utiliza esse termo. Podemos dizer que elas são aquilo que aparece sob as formas da representação, o que está “velado” pelas formas da intuição. Mas isso não deve ser entendido como uma substancialização das *Ideias*, pois elas, enquanto são a *Vontade em um grau determinado* ou qualificada de uma certa maneira, são também, sob outro aspecto, categorias formais, se consideramos que elas são modos determinados, diferenciações, de algo que é em si Uno e idêntico, a *Vontade coisa-em-si*. Qualificar, neste sentido, consiste em diferenciar, dar uma “forma” para tornar distinto.

Se a *Vontade* é, como dissemos, a significação da coisa-em-si, as *Ideias* são as diversas “formas” determinadas pelas quais essa unidade universal se mostra para o sujeito na representação, são significações específicas de um “sentido” universal. O processo se faz como se a *Ideia* (enquanto qualidade oculta, ser metafísico) fosse apreendida sob a forma da representação, e neste sentido ontológico, a *Ideia* é pensada como o núcleo metafísico sob as formas transcendentais. Por outro lado, enquanto *qualidades ocultas* que determinam modos de ser essencial de cada fenômeno, expressam uma variedade de diferenciações no próprio ser metafísico, como se fossem formas metafísicas universais, que, no entanto, se mostram formatadas pelas formas transcendentais do sujeito cognoscente. As *Ideias* são *qualidades ocultas*<sup>41</sup> que, por sua vez, aparecem formatadas e objetivadas sob as formas transcendentais do sujeito, tempo, espaço e causalidade, pelas quais a matéria é representadas, e é esta matéria (*Stoff*) qualificada pela *Ideia*, constituída e formatada pelas formas da representação, que denominamos fenômeno.

Schopenhauer, em várias passagens dos seus escritos, aproxima a sua noção de *Ideia* da noção platônica, considerando as duas concepções como análogas, guardando certas diferenças segundo a sua interpretação própria a partir do pensamento transcendental. É esta

---

41 Esta questão nos remete ao problema dos critérios pelos quais o sujeito cognoscente representa ou constitui as qualidades da matéria. As qualidades empíricas dos fenômenos são representações constituídas pelas formas do sujeito, posto isto, surge o problema acerca do processo pelo qual o entendimento constitui e distribui as qualidades entre os fenômenos, já que o sujeito jamais sai de si ao conhecer o objeto..

característica de qualidade/forma metafísica irreduzível existente por si, e determinante das propriedades sensíveis, que leva Schopenhauer a aproximar as duas noções.

(...) Espero ainda que, após o que foi dito, não reste dúvida alguma de que os graus determinados de objetivação da Vontade que constituem o em si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão IDEIAS ETERNAS ou formas imutáveis (), reconhecidamente o principal dogma da sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal, objeto séculos afora de reflexão, contenda, escárnio e veneração de muitas cabeças diferentes e bem informadas.<sup>42</sup>

Na seguinte passagem do segundo livro de *O mundo*, a definição da *Ideia* Schopenhaueriana está mais clara e nos mostra melhor a aproximação com a noção platônica, apesar das evidentes diferenças:

Em conformidade com isso, aquilo que já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração por menorizada, a saber: os diferentes graus de objetivação da vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidas a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vem a ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDEIA para doravante poder usa-las neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão.<sup>43</sup>

No entanto, como já pudemos perceber, devido à grande distância histórica que separa os dois filósofos, as duas noções, apesar do parentesco pretendido por Schopenhauer, não podem ser de fato idênticas. O pensamento schopenhaueriano é formado nos moldes kantianos, e mesmo tendo cometido os vários parricídios em relação à Kant, sua filosofia está inserida no pensamento transcendental moderno. Mas, mesmo imerso na filosofia kantiana, Schopenhauer emerge para sua própria superfície, seu próprio ar, trazendo consigo as noções da metafísica antiga, especialmente a aristotélica e platônica.

#### **2.4 A busca schopenhaueriana das identidades fundamentais: a influência platônica.**

A teoria das Ideias parece ser de fato o centro da filosofia platônica, pelo menos dos seus *Diálogos*, a chamada doutrina exotérica. A partir dos chamados *Diálogos intermediários*, momento em que Platão mostra-se mais independente de seu mestre e passa a expor suas

42 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 236.

43 *Ibidem*, p. 191.

próprias teorias, utilizando-se, nos *Diálogos*, do personagem Sócrates mais como seu porta-voz. Surge, então, a célebre concepção de um mundo inteligível que fundamenta o sensível. No entanto, tal teoria parece ser objeto de debates e controvérsias intermináveis entre os especialistas da filosofia platônica. A construção de uma sistematização coerente entre as diversas fases do pensamento platônico e as diferentes, e até divergentes, formulações da teoria das Ideias, tem se colocado como um desafio talvez insuperável para aqueles que se dedicam ao estudo da metafísica antiga. Em relação à interpretação da metafísica platônica, e às possíveis contradições das distintas teorias da Ideias que aparecem na obra de Platão, parece existir de modo geral, duas posições, que estão didaticamente expostas em linhas gerais na obra de Giovanni Reale, intitulada *Para uma nova interpretação de Platão*. Reale, como é de se esperar, posiciona-se no debate e desenvolve a obra citada segundo sua posição, favorável à *Escola de Tübingen*<sup>44</sup>.

A nosso ver, o principal problema enfrentado pelos intérpretes de Platão, de onde surgem, do ponto de vista de uma unidade do pensamento platônico, todas as contradições referentes à teoria das Ideias, é o que parece ser uma crítica de Platão à sua própria teoria das Ideias. Encontramos a mencionada crítica no Diálogo *Parmênides*, situado na passagem da fase dos grandes Diálogos metafísicos para a fase dos Diálogos tardios. Neste, no qual os interlocutores não chegam a uma conclusão clara acerca da “natureza” do Ser, agora não apenas Uno mas também múltiplo, o “Sábio” Parmênides conduz o jovem e inexperiente Sócrates pelas conseqüentes aporias a que se é levado pela crença na teoria das Ideias contida nos *Diálogos* precedentes, teoria que se funda num princípio de identidade restrito e, ao que tudo indica, insustentável. As Ideias, como são definidas no *Fédon* e em outros diálogos intermediários, são realidades imateriais existentes em-si e por-si, de modo que cada Ideia é uma identidade pura, cuja existência é determinada apenas por si mesma. Enquanto os seres sensíveis têm sua existência dependente da sua participação nas Ideias e das interrelações que mantêm entre si, sendo cada um sempre “por outros” e não “por si” mesmo, não sendo de fato, pois “é” propriamente apenas aquilo que depende apenas de si para ser. As Ideias, por outro lado, sendo sempre por si e sempre idênticas a si, “são” verdadeiramente. É justamente este princípio de identidade pura que determina a si mesma que, a partir do diálogo *Parmênides*, é colocado em questão. Entretanto, essa crítica encontrará seu complemento no *Sofista*, onde o Estrangeiro defende que as meta-ideias (ou gêneros supremos para alguns)

---

44 Para maiores detalhes ver: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004.

elencadas (ser, movimento, repouso, mesmo e outro) participam umas das outras. Mostra-se que o “não-ser” é, participando assim da Ideia de “Ser”, enquanto, por outro lado, o Ser não é, pois não sendo nenhum ser particularmente e nem a totalidade, coloca-se como o outro de todos aqueles que não ele mesmo, não sendo infinitas vezes por participar da ideia de “outro”. Assim termina Platão o Diálogo *Sofista*:

Estrangeiro.

– (...) Há uma associação mutua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato de participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações não são.<sup>45</sup>

No *Parmênides*, a crítica põe a possibilidade de que a existência dos inteligíveis possa estar submetida às mesmas relações de participação encontradas no sensível, onde as unidades concretas ou seres sensíveis, por participação nas diferentes Ideias e pela sua natureza relativa, têm sua existência dependente de relações e são ao mesmo tempo unas e múltiplas. Também as Ideias, seres inteligíveis, terão sua identidade determinada a partir das relações que mantêm entre si. Para Platão, o problema não é apenas uma questão da linguagem, mas um problema ontológico. Pode-se pensar e “dizer” o “ser”, ou seja, conhecer, porque a alma e as Ideias que formatam os fenômenos sensíveis compartilham a mesma natureza inteligível, o mesmo *logos*, portanto, as contradições da linguagem correspondem à contradições inerentes ao próprio real, seja ele sensível ou inteligível. Na posterior formulação das Ideias, encontrada no *Sofista*, parece haver uma aproximação maior entre os planos sensível e inteligível, mesmo as Ideias permanecendo superiores na hierarquia da existência. Mas agora considera-se que a identidade das Ideias é determinada pelas relações que as mesmas mantêm ao participarem umas das outras. Também a existência desses seres inteligíveis é agora considerada como formada de relações. A identidade, em qualquer plano é, nesta consideração, determinada pela alteridade, por meio da relação entre os contrários. Mas por que abrir mão da noção de identidades puras que se determinam a si mesmas? Simplesmente porque, obviamente, tal coisa é inaceitável para a razão. Algo que determina a si mesmo é algo indeterminado, algo que se diz por si mesmo é indizível. Se as Ideias forem de tal tipo, elas simplesmente não são, portanto, são não-ser, o que seria inaceitável, pois o que a teoria pretende, seja a anterior dos

---

45 PLATÃO. *Sofista*. 259 a - b.

diálogos intermediários ou a encontrada nos diálogos tardios, é justamente que tais arquétipos sejam o Ser propriamente, em grau maior, mesmo que participando também do não-ser pela relatividade da sua identidade.

A fundamentação da identidade na alteridade vem justamente tentar superar a indeterminação e o retrocesso<sup>46</sup> ao infinito que o pensamento da identidade pura estabelece no conhecimento. Tratando a questão de um ponto de vista lógico ou linguístico o problema é o seguinte: O conceito de “Homem”, por exemplo, não se diz ou se faz entender por si mesmo. Dizer “o homem é homem” e dizer “O homem”, é o mesmo, e nada foi dito, já que, o predicado que utilizo para determinar, delimitar, ou definir o conceito não está, ele mesmo, determinado, pois é este mesmo conceito que tento definir como sujeito buscando seus predicados. Precisamos antes significar, determinar, o predicado por meio de seus predicados para que o primeiro possa significar o sujeito estabelecendo sua definição. Porém, se estabelecemos por princípio que cada conceito é dito ou significado apenas por si mesmo (o que acontece com as Ideias se as consideramos identidades puras), este processo recai num retorno infinito onde, os conceitos-predicados que determinam o primeiro conceito-sujeito, nas relações que mantêm com seus próprios predicados, permanecem sempre indefinidos, o que leva à total indeterminação dos termos e à impossibilidade do conhecimento, enquanto função da razão que opera pelos princípios lógicos fundamentais. Deste modo, a definição de um conceito é construída, estabelecida, determinada, definida ou delimitada, pelos conceitos que se relacionam com ele como seus predicados na proposição, do mesmo modo que, do ponto de vista ontológico, a identidade dos seres é dada pelas qualidades que se relacionam com a substância como atributos. A partir do *Parmênides*, este problema acerca da identidade

---

46 Esta crítica à concepção das *Ideias* como unidades isoladas, identidades alto-fundantes, torna-se célebre pela expressão de Aristóteles, “argumento do terceiro homem”. Esta crítica aparece repetida de forma mais ou menos variada pelos comentadores, tanto antigos quanto contemporâneos. Victor Goldschmidt faz referência a este argumento na seguinte passagem: “Sem entrar nos detalhes das críticas pelas quais Parmênides mostra as consequências insustentáveis da teoria das Formas, pode-se notar que as Formas são tratadas como imagens. O argumento dito do terceiro homem, em particular, não faz senão retomar, contra as Formas, o argumento *et alia*. É próprio de toda coisa sensível não ser jamais a única a figurar o objeto. (...). Mas a dignidade da Forma quer que ela seja a única a ser o que ela é. A quem perguntar porque Deus não criou duas camas, basta responder: 'Porque se fizesse apenas duas, manifestar-se-ia nelas uma terceira, cuja Forma as duas reproduziriam, e seria ela a cama essencial, e não as duas outras. Deus, sabendo disso, suponho, e querendo ser o criador de uma cama real, e não o fabricante particular de uma cama particular, criou esta cama única por natureza'. (...). A forma é única porque ela o 'quer' assim, porque, múltipla, ela não se distinguiria em nada das imagens. (...). – Ora o argumento do terceiro homem transpõe o argumento *et alia* ao mundo das formas. Com que direito a Grandeza em si pretende ser tal e, por conseguinte, única, ela que vê contestar esse título pela multidão de grandezas sensíveis? Basta interpretar a Forma *ad modum imaginis* para conduzi-la à mesma aporia da imagem” (GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 2002. p. 137.).

e da relação entre as *Ideias* (formas) é claramente tematizado. Acerca disso nos diz Victor Goldschmidt:

Comparados ao problema do Parmênides, que é o problema do Ser, todos os problemas considerados nos diálogos precedentes não são senão casos de aplicação. O *Parmênides* põe o problema por excelência, o problema do Ser absolutamente, não mais de tal ser (beleza, sabedoria, coragem. Ora, todos esses seres diferenciados, em relação à multiplicidade das imagens, eram, cada um, “um”).<sup>47</sup>

(...) Mas o que Sócrates pede a Zenão, a respeito das Formas, é mostrar agora esse jogo de oposição e de implicação. Talvez, porém, isto Sócrates não o diga, o um-múltiplo das Formas possa nos conduzir a uma nova, a uma última unidade, a uma unidade essencial, desta vez, como o um-múltiplo das imagens reduzira-se à unidade das Formas. – Mas não parece que Sócrates considere a tarefa possível. (...) no espírito de Sócrates é contraditório que as Formas, essencialmente unas, possam revelar-se múltiplas.<sup>48</sup>

Entretanto, a concepção de uma teoria que aceita a comunhão ou participação das Ideias entre si, a fim de solucionar o grave problema da fundamentação da identidade das Ideias, ou do ser da Ideias, traz consigo outros problemas igualmente graves. A participação das ideias entre si visa a solucionar, de certo modo, dois problemas da primeira concepção: 1) primeiramente, o retorno ao infinito, presente na teoria das Ideias dos *Diálogos intermediários*, que fundamentava a identidade e unidade de cada Ideia em sua própria identidade na relação isolada consigo mesma, o que levava a uma regressão infinita pela necessidade de repor incessantemente um terceiro termo, que por ser sempre o si mesmo, de saída indeterminado, não era capaz de determinar o seu ser próprio. Do ponto de vista do discurso, ou seja, da razão, nenhuma definição é alcançada, o ser permanece impensável por conceitos, portanto, indizível. Mas aquilo que “é” deveria poder ser dito, já que há uma continuidade entre a alma e o ser inteligível das coisas. Esta fundamentação pela identidade emudece a alma, impossibilitando, assim, a ciência. 2) Em segundo lugar, um problema semelhante ao primeiro, com a diferença de que no primeiro a relação era horizontal, das Ideias entre si. Agora, trata-se da relação vertical das Ideias com suas imagens, seres sensíveis que existem seja por imitação ou por participação nas Ideias. Este problema da relação é posto em ambos os sentidos pelo “argumento do terceiro homem”. Nesta relação vertical o problema consiste em que conhecemos os seres sensíveis pela semelhança com seu modelo ideal. Esta semelhança exige uma comparação com um terceiro termo, um segundo modelo ou Ideia. Na tese dos grandes *Diálogos*, esse terceiro termo seria o “si mesmo” da Ideia que se determina

47 GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 2002. p. 137.

48 GOLDSCHIMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 2002. p. 138.



isolada e que leva à regressão ao infinito e à ilimitação e indeterminação da Ideia e da sua imagem, cópia sensível.

Segundo a interpretação que estamos expondo, para resolver essa questão, o Platão dos *Diálogos tardios* parece abandonar o princípio de identidade pura e passa a conceber como fundamento da Identidade não mais a própria identidade, mas a diferença. As Ideias não são capazes de determinar a si por si mesmas isoladamente. A relação que torna possível a sua identidade, o seu ser, é a que mantém com a multiplicidade de Ideias diferentes. Assim, o terceiro termo, segundo modelo, que permite a comparação entre a Ideia e sua cópia sensível é outra Ideia, ou outras Ideias, que participam da Ideia modelo (primeiro termo) em cada caso particular. Essas Ideias são aquelas que, numa relação horizontal, se interpenetram, fazendo de cada Ideia una e múltipla, fundamentando a existência contraditória dos seres sensíveis na própria contraditoriedade essencial dos seres inteligíveis. O objeto sensível pode ser comparado ao seu modelo ideal pela intermediação das Ideias que participam e determinam a Ideia modelo em questão, e que estão concretizadas na cópia sensível como seus atributos, que por sua vez são também cópias dessas ideias subordinadas e são ditos na linguagem como seus predicados. No Platão tardio, as Ideias sendo unas e múltiplas aproximam-se da realidade sensível, que já desde o início da concepção do dualismo ontológico têm um caráter contraditório. Mas é justamente essa contraditoriedade contida na multiplicidade, e na diferença, que torna possível, do ponto de vista ontológico, a determinação dos seres, e, do ponto de vista lógico, a sua definição, e a partir dessa o discurso, possibilitando o conhecimento.

As ideias são, nesta consideração, unas e múltiplas. A multiplicidade implica ou relaciona-se a um certo tipo de mobilidade. No entanto, as Ideias têm de permanecer imóveis e idênticas a si para que assim possam ser fundamento daquilo que se move, que é mutável, corruptível, ou seja, o sensível. As Ideias precisam da estabilidade e imobilidade para servir de fundamento ontológico e condição do conhecimento. A crítica da teoria das Ideias, contida no *Parmênides* e no *Sofista*, enquanto tenta superar o retorno ao infinito causado pela fundamentação na identidade pura, cria, por outro lado, um novo retorno ao infinito, pois as relações de determinação entre as *Formas*, apesar da vantagem de tornar possível a constituição da identidade dos seres por meio de atribuições, remete essas relações a um ciclo interminável de novas relações, mesmo estas sendo entre diferenças. Assim, cada Ideia que se coloca como terceiro termo estabelecendo a relação entre dois primeiros, delimitando o ser do

que “é”, por participação, seja este ser inteligível ou sensível, e, por meio desses limites, fornecendo-lhe a existência, cada uma, dizíamos, por sua vez, precisa ser uma identidade determinada que recebe sua determinação de outras identidades igualmente dependentes de outras participações, de modo que este processo também retrocede ao infinito. Acontece, então, que se produz uma crescente de relações infinitas entre os dois termos que são comparados, sem que se encontre uma primeira determinação a partir da qual se inicie o processo de significação.

Seja entre duas Ideias, relação horizontal, seja entre uma Ideia e sua imagem sensível, relação vertical, surge uma infinidade de *Formas* que estabelecem uma distância infinita entre os dois termos. Deste modo, enquanto não pode se fundamentar no princípio de identidade pura, e ao mesmo tempo, não encontra apoio num princípio de participação que leva ao relativismo absoluto e igualmente indeterminado, o pensamento encontra-se paralisado. Estas aporias relativas ao conhecimento parecem ser o que leva Platão, segundo alguns intérpretes, a considerar os números irracionais como o indício de que há por trás do Ser que se conhece pela razão, um fundamento irracional para além da razão humana. Mas isso quebraria a continuidade pretendida entre a alma e o Ser. Um aprofundamento desse problema seria um desvio do nosso objetivo, portanto, não entraremos em mais detalhes e seguiremos adiante.

Estes desafios com que se depara a filosofia platônica são relevantes para nós, não apenas por estarem presentes em Platão, que de fato se põe como paradigma de toda a filosofia acadêmica – se não como paradigma, concederemos que se põe no mínimo como pressuposto, mesmo que implícito, das construções filosóficas, seja para afirmar ou para negar a matriz platônica – mas tais problemas são relevantes também porque, ao resolvê-los a seu modo, Schopenhauer expressa sua concepção de *Filosofia*, em seu sentido próprio, ou na sua forma mais elevada, como teoria e metafísica.

Como já mencionado, a crítica à teoria das Ideias, que encontramos no Diálogo *Parmênides* divide, em linhas gerais, os pesquisadores da filosofia platônica em dois grupos. O critério da divergência é a aceitação ou não de que de fato há uma crítica de Platão à sua própria teoria no mencionado diálogo. Giovanni Reale<sup>49</sup> posiciona-se no debate em favor do que ele chama de *novo paradigma*, defendendo a tese de que não há uma crítica de Platão à teoria das Ideias encontrada nos Diálogos intermediários, o que a princípio parece uma crítica

49 Para expor essa divergência entre as interpretações da doutrina de Platão, e exemplificar os argumentos de um dos dois grupos em disputa, aquele que atribui uma maior importância às fontes indiretas e à suposta doutrina esotérica dos *Princípios*, nos utilizaremos da mencionada obra de Reale, por considerar que se trata de uma pesquisa densa e que, ao mesmo tempo, fornece uma rica fonte para uma introdução ao debate.

seria na verdade um exercício dialético que comporta aporias que são solucionadas em outro nível. Segundo Reale:

No *Parmênides*, Platão não faz uma autocrítica da própria doutrina das Ideias, mas expõe algumas das principais críticas apresentadas pelos que a contestavam, para oferecer, logo em seguida, uma perspectiva que leva ao *postulado superior, ou seja, ao postulado que conduz justamente aos princípios*, segundo o esquema apresentado expressamente no *Fédon*, como já observamos acima.<sup>50</sup>

A hipótese de *Reale* é que, ao contrário do que pensam os defensores do que ele chama “antigo paradigma”, não haveria uma evolução do pensamento platônico e nem um abandono, por parte de Platão, em pensar as Ideias como unidades puras existentes em si e por si, ou seja, realidades objetivas cuja existência não depende senão de si mesmas. Segundo esta hipótese, a aparente contradição entre as diversas formulações da teoria das Ideias seriam apenas modos distintos de comunicar uma doutrina fundamental mais importante não contida nos escritos, sendo, portanto, uma doutrina esotérica. Esta, segundo Reale, é a teoria dos princípios:

esta evolução da teoria das Ideias, que se encontra nos diálogos, refere-se não tanto à evolução da doutrina, mas, antes, ao modo de comunicá-la e ao modo de expor por escrito algumas relações que ela tem com a teoria dos princípios.<sup>51</sup>

Para outros intérpretes, no entanto, encontra-se no *Parmênides*, de fato, uma crítica da teoria que atesta, sim, uma evolução ou alteração do pensamento de Platão. Assim, nem tudo aquilo que encontramos no final ou ao longo da sua obra estaria já desde o início formulado por Platão. Certas doutrinas, como a dos princípios, seriam concebidas em reformulações das teses metafísicas, sem, no entanto, se constituírem como um conhecimento esotérico negado aos escritos por sua demasiada importância. Acerca disso nos fala G. Figal<sup>52</sup> em um artigo publicado como resposta à interpretação de Reale da filosofia platônica, e que encontra-se como apêndice da obra citada:

Para o problema da relação entre diálogos intermediários e a obra mais tardia, o *Parmênides* é de particular interesse: aqui a cisão parece mostrar-se de maneira particularmente clara, por meio da dura crítica à doutrina das Ideias articulada pelo jovem Sócrates. (...) É claro que Reale, com base nos próprios pressupostos, não pode ler como autocrítica platônica a crítica de *Parmênides* à concepção socrática

50 REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004. p. 121.

51 REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. P. 119. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004.

52 “G. Figal é professor de filosofia na Universidade de Tübingen (mais proveniente de Heidelberg e é aluno de W. Wieland) e diretor (com E. Rudolph) da revista citada na nota precedente. A sua obra mais recente intitula-se *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik - Ästhetik - Metaphysik*, Stuttgart-Weimar 1994.” (Nota de rodapé em: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004. p. 573.)

das Ideias, que Platão levanta por um jogo: “um divertimento do espírito para quem compreendeu o justo sentido da doutrina das Ideias” (375).<sup>53</sup>

Em outra passagem:

Há quem considere impossível levar a uma conexão objetivamente plausível os pensamentos expostos nos diálogos de Platão, enquanto assume em Platão – como faz Hermann Schmitz – diversas doutrinas das Ideias irreconciliáveis entre si; há os que só podem explicar – como os defensores da história evolutiva – a plausibilidade da conexão dos textos recorrendo a uma biografia intelectual; há quem leia – como Wolfgang Wieland – os textos como apresentações exemplares de um saber implícito, na sua essência prático: todos esses não são incondicionalmente predestinados a favor da tentativa de persuasão operada por Reale. Contudo, mesmo quem vê que as perspectivas interpretativas citadas, em todas as suas posições, deixam questões abertas, quem por isso experimenta curiosidade e se deixa dirigir a palavra, não está ainda incondicionalmente disposto a dar o passo na direção do novo paradigma.<sup>54</sup>

Pelas passagens citadas acima, percebemos que não há entre os especialistas uma concordância geral acerca das doutrinas platônicas. Há inclusive quem duvide que a filosofia platônica possa ser sistematizada, ou que as contradições ou aporias que encontramos na obra possam ser solucionadas ou conciliadas. Visto desta perspectiva, não surpreende que a Academia de Platão tenha seguido em direção ao ceticismo quando assumida por seus discípulos. Temos de mencionar que também não é nosso objetivo aqui propor soluções para as citadas questões em disputa.

Esse debate acerca da existência de divergentes teorias das Ideias entre as fases do pensamento platônico interessa-nos apenas na medida em que percebemos na metafísica schopenhaueriana uma forte influência de Platão e que a interpretação feita por Schopenhauer mantém, na perspectiva ontológica, mesmo que à luz da filosofia transcendental kantiana, a noção de “ser verdadeiro” como identidades puras multiplicadas no fenômeno, ao mesmo tempo que mantém, numa perspectiva epistemológica, a relatividade na fundamentação do conhecimento do fenômeno.

Esta metafísica que se enraíza no Platão dos *Diálogos intermediários*, em que o “ser verdadeiro” são formas eternas e imutáveis, conduzirá à consideração de que no mundo fenomênico, no mundo como representação, é impossível a liberdade e a felicidade, e ao pessimismo presente em seu pensamento.

A filosofia schopenhaueriana, de base platônica e kantiana, que toma por objeto ora o em-si dos fenômenos, ora as condições de possibilidade dos fenômenos, é, como declara o

53 REALE, Giovanni. Apêndice VI: Discussões de G. Figal com resposta de Reale. *LUTA DE GIGANTES. Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004. p. 577.

54 *Ibidem*, p. 575.

próprio Schopenhauer, *teoria metafísica*. Para o nosso filósofo, toda filosofia, enquanto se pretende *filosofia*, não pode ser outra coisa senão metafísica, sua dignidade está justamente em tratar do conhecimento do que “verdadeiramente é”, a realidade essencial do mundo.

Podemos dizer que, dentro da própria obra de Schopenhauer, esta é a filosofia em sua forma canônica, mas não a única. Aos olhos de alguns de seus intérpretes estaremos sendo um tanto “hereges”, e, se pudesse nos ouvir, talvez nosso filósofo ranzinza nos repreenderia por tal afirmação. No entanto, nossa temeridade provém da leitura dos próprios escritos capitais de Schopenhauer. Nos *Complementos* encontramos uma outra noção de filosofia, que não apenas é posta paralelamente ao que chamamos aqui de “sua forma canônica”, metafísica, como também conecta-se com ela de forma subordinada, intermediando a relação entre a *metafísica* e as ciências. A partir dessa outra noção, torna-se possível pensar com Schopenhauer questões ligadas a temas que aparentemente não encontram lugar em sua filosofia elevada, da qual, segundo ele, poucos são dignos. Trataremos disso mais adiante.

Schopenhauer não expõe os problemas da metafísica platônica do modo como fizemos aqui. Também não se inclui no grupo dos especialistas que disputam a possibilidade de uma sistematização dos *Diálogos* platônicos, apesar do debate, pelo que vimos, ser bem antigo. Na verdade, apesar de colocá-lo em um patamar privilegiado, enxerga Platão como todos os grandes pensadores ao logo da história do pensamento filosófico, como uma filosofia parcialmente verdadeira que é completada por outros pontos de vista que corrigem seus erros. No caso de Platão, este complemento é Kant. Como nos diz, a Ideia platônica e a coisa-em-si kantiana não são a mesma coisa, diferem em um único aspecto extremamente importante: a Ideia é a coisa-em-si tornada representação, mesmo que na sua forma mais geral. A ideia, como já dito, é a representação de um ato de *Vontade* determinado, que se conhece pela intuição, portanto, pelas *formas da representação*, mas isento das formas particulares do *princípio de razão*.

A Ideia schopenhaueriana tem duas faces, das quais apenas uma se mostra. Ela é a representação puramente intuitiva de um ato de *Vontade* que se mostra como *força natural*, no mundo inorgânico, e *espécie*, no mundo orgânico ou biológico; e enquanto tal, é a objetivação de uma qualidade oculta e inexplicável, porque sem fundamento, mas que se mostra segundo as formas do intelecto como qualidade empírica na multiplicidade de fenômenos encadeados nas relações causais. A Ideia, no entanto, jamais é causa ou efeito, mas é aquilo que subjaz a todo fenômeno que somente pode vir a ser pela causalidade.

Sempre permanece algo alheio à explanação, que esta, contudo, sempre pressupõe, a saber, as forças da natureza, o modo determinado de fazer efeito das coisas, a qualidade, o caráter de cada fenômeno, o Sem-Fundamento, independente da forma do fenômeno, do princípio de razão, alheio a esta forma e no entanto nela entrando e aparecendo conforme sua lei, que, entretanto, determina justamente o aparecimento, não aquilo QUE aparece; determina apenas o Como, não o Quê do fenômeno, apenas a forma, não o conteúdo.<sup>55</sup>

Faremos agora uma diferenciação interna ao próprio conceito de *Ideia* schopenhaueriana. Trata-se de uma análise meramente conceitual, separar duas propriedades que a princípio definem o mesmo conceito de *Ideia*. A primeira destas propriedades é a característica formal das *Ideias*, consideradas como *protótipos* inteligíveis ou *formas eternas das coisas*, não sujeitas à mudança. Esta propriedade é a que aproxima a *Ideia* Schopenhaueriana e platônica. A outra propriedade que define a *Ideia*, e que queremos analisar, é a sua característica de algo *sem fundamento, qualidade oculta*, que expressa a independência da *Ideia* em relação às formas particulares do princípio de razão.

O conceito de *Ideia* refere-se à uma realidade objetiva, um objeto universal, imaterial, que se mostra sob as formas do sujeito na representação como qualidade que compõe o fenômeno, sejam essas as qualidades fundamentais da matéria, as *forças naturais*, ou, em um grau mais complexo, as *espécies* dos seres orgânicos. Cada indivíduo de determinada espécie e cada fenômeno do mundo inorgânico é a repetida materialização de uma *Ideia*, forma universal metafísica, que, por outro lado, é a representação de uma qualidade oculta sob formas subjetivas, qualidade que enquanto manifestação da coisa-em-si, *Vontade*, um querer de certo modo. Cada *Ideia*, enquanto algo irreduzível a qualquer outra coisa, inexplicável e compreendida apenas por si mesma na intuição, é o princípio metafísico que fornece aos fenômenos suas qualidades empíricas. No entanto, todas as qualidades conhecidas são, como todo conhecimento ou representação, dependente das formas do sujeito, e, portanto, tais qualidades não correspondem ao que possam ser em si mesmas independentemente das formas da intuição. Esta limitação nunca pode ser superada, pois entre o *em si* e o fenômeno, o *real* e o *ideal*, jamais haverá identidade. As qualidades percebidas são sempre uma constituição subjetiva, são a aparição de realidades *insondáveis* sob a forma de conhecimento do sujeito. Se o *real*, aqui considerado o *em-si* – em oposição ao meramente objetivo, que como representação, é o *ideal* –, nunca é conhecido, como não cair num solipsismo e num idealismo absoluto? O que induz a crer que há algo além das “minhas” próprias experiências? O impulso metafísico é dado pela própria experiência, mesmo que ela não nos dê aquilo que

55 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p.182.

induz a crer. O fato de as qualidades percebidas serem inexplicáveis, *Sem-fundamento*, atesta a existência de realidades para além do entendimento e da razão, pois se o real se restringisse ao mundo como representação a ignorância seria impossível, já que o conhecimento consiste justamente em representar, seja pela intuição do entendimento ou pela abstração da razão, de modo que ser e conhecer se fundiriam – o erro de Platão, considerando a partir da filosofia transcendental, parece ter sido justamente não reconhecer a distinção entre a realidade do ser e a idealidade do fenômeno e de suas formas, distinção feita por Kant – e o mundo seria pura forma sem conteúdo, pois a contribuição do sujeito na constituição do mundo é apenas formal, o conteúdo, no entanto, provém das coisas em si mesmas.

Por outro lado não posso admitir que mesmo esse corpos sem vida existem tão somente em minha representação; porém, tenho que conceder-lhes um SER EM SI de algum tipo, já que eles tem propriedades insondáveis e, devido a estas, atividade eficiente. Mas, se esse caráter insondável das propriedades aponta, de um lado, para algo que existe independentemente do nosso conhecer, de outro, dá a prova empírica de que o nosso conhecer, porque consiste apenas no REPRESENTAR por intermédio de formas subjetivas, fornece meras APARÊNCIAS, não a essência em si das coisas.<sup>56</sup>

Conhecer e representar são processos equivalentes. O mundo como representação, fenomênico, é um mundo de aparências, não que existam apenas aparências, mas porque todo objeto vem a ser apenas sob as formas subjetivas, sem as quais nada pode ser conhecido, representado, permanecendo, portanto, inexistente para a consciência. Se, por outro lado, negamos a identidade entre conhecer e representar, e negamos também a distinção entre o real e o ideal, afirmando uma homologia entre o pensamento e o Ser, temos então que lidar com o problema da natureza relativa do mundo objetivo. Problema enfrentado por Platão na elaboração da sua teoria das Ideias.

Como dissemos, Schopenhauer mantém a noção de *Ideia* como identidade pura, presente nos *Diálogos intermediários* de Platão. Se considerarmos uma das mencionadas interpretações da doutrina platônica, aquela que defende uma evolução da teoria das Ideias, percebemos que a reformulação da teoria, para uma fundamentação na relação, surge da impossibilidade de se fundamentar o Ser, que no caso de Platão é o plano inteligível das *Ideias*, em identidades restritas. Contudo, a suposta solução platônica não consegue superar o problema da indeterminação, que permanece mesmo com a nova teoria que estabelece a participação das Ideias entre si como princípio de determinação da sua identidade. Schopenhauer supera este problema ao tomar como ponto de partida a filosofia transcendental

---

56 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 235.

kantiana, que estabelece a diferença radical entre a *coisa-em-si* e o *fenômeno*. Para Schopenhauer, a separação entre o *real* e o *ideal*, entre o ser e a aparência. Numa perspectiva ontológica, o Ser schopenhaueriano, ao contrário do platônico<sup>57</sup>, é irracional, impulso cego, e conhecido apenas em um sentido hermenêutico a partir de uma identificação interna entre sujeito cognoscente e sujeito do querer. Hermenêutico porque, como já dito, o conhecimento da própria essência como *Vontade*, estendido por analogia para o restante dos fenômenos, não se faz, contudo, por um acesso completo à *coisa-em-si* mesma, pois se dá ainda pela mediação do tempo, forma da representação. Entretanto, não pode ser dito também uma representação se lhe falta a forma do sentido externo (espaço) e/ou *um fundamento pelo princípio de razão*. É, portanto, um conhecimento único, que não nos dá a *coisa-em-si* plenamente, mas também não é uma representação. Contudo, tal “*milagre*” nos fornece a significação do fenômeno, equivale ao mais próximo que se pode chegar do *em-si*.

Da perspectiva externa, ou seja, pelos sentidos e pelo intelecto, conhecemos apenas representações, objetivações da coisa-em-si sob as formas subjetivas, e também as qualidades universais destes fenômenos particulares, as *Ideias*, também representação, mesmo que na sua forma mais geral. As *Ideias* são a objetivação imediata da coisa-em-si, os seus modos determinados, mas não são a coisa em si propriamente: “*As Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas o caráter objetivo das coisas*”<sup>58</sup>. Estes atos imediatos da *Vontade*, *coisa-em-si*, aparecem na representação como princípios universais partilhados pelos fenômenos variados. As diferenças fundamentais entre as duas noções de *Ideia*, platônica e schopenhaueriana, que permitem a Schopenhauer, de certo modo, superar o problema da Identidade, são: 1) a tese de que as *Ideias* não são o Ser propriamente, mas a sua objetivação primeira, sua *objetividade imediata e adequada*, diferenciando-se da *coisa-em-si* apenas por ser representação; e, 2) por serem as *Ideias* objetos de um tipo especial de *intuição*, diferente da intuição do fenômeno, e também não um objeto da *razão*. Nesse acesso intuitivo imediato

---

57 Sabemos que dentre várias possibilidades de interpretação da filosofia platônica, é possível também uma interpretação em que o Ser no seu núcleo mais fundamental seja algo para além da razão, uma realidade de uma ordem distinta do *logos* da alma, que por isso não cabe no discurso ou na linguagem. Hipóteses acerca desse ser fundamental não lógico podem ser construídas a partir de passagens dos diálogos e das doutrinas não-escritas, que nos induzem nesse sentido, como o problema acerca da natureza dos *números irracionais*, que apensar de impossíveis de serem determinados seriam constitutivos das formas determinadas. Os *irracionais* poderiam ser vistos por Platão como o indício de uma natureza irracional como núcleo do Ser, mais fundamental que as próprias *Ideias*. No entanto, a hipótese interpretativa que consideramos aqui é a que considera a realidade inteligível das *Ideias* como o Ser propriamente, que por sua vez é conhecido pela razão constitutiva de ambos, alma e ser, sendo justamente essa identidade de natureza que possibilita a ciência.

58 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 437.



(sem a mediação do *pensamento*, do conceito) às “essenciais” (qualidades inexplicáveis) dos fenômenos reside a fundamentação das identidades necessárias para a existência objetiva e para o discurso científico-filosófico.

Por serem representação, as Ideias podem ser conhecidas, já que conhecer é representar (com a ressalva de que não podemos esperar que tais qualidades metafísicas sejam em si mesmas tais como aparecem a nós na representação. Mas o simples fato de percebermos múltiplas qualidades, mesmo que *em si* permaneçam um mistério, torna evidente a existência de modos determinados de ser). A Ideia não escapa à relatividade apenas por ser representação intuitiva. Poderia se objetar que as representações intuitivas, como no caso dos fenômenos, têm uma existência relativa, e que o simples fato de algo ser intuído não atribui uma existência não-relativa, muito pelo contrário, cada fenômeno tem sua existência determinada pela relação que mantém com outros fenômenos. Esta natureza relativa é o que define propriamente a natureza dos seres sensíveis, como Platão também expressa. A Ideia, entretanto, não é representação do mesmo modo que o fenômeno, é a intuição pura da forma universal deste. Ponto de convergência de todas as relações que constituem o fenômeno do qual é forma, sem, contudo, submeter-se a estas relações. O conhecimento das Ideias, como exposto no terceiro livro de *O mundo*, é alcançado pelo desprendimento do intelecto em relação à vontade individual. Esta alteração no sujeito cognoscente, que passa a *puro sujeito do conhecimento*, produz uma alteração análoga no objeto, quando então é conhecido na sua plena objetividade, no que ele é essencialmente, para além das relações contingentes.

Na metafísica schopenhaueriana a essência dos seres, entendida como sua forma universal, ou seja, a *Ideia*, é objetivamente conhecida não pela *razão*, mas pelo *entendimento*. A Ideia, ontologicamente, não apenas não é o “Ser” no seu sentido próprio, pois é ainda representação, como também não é racional, mas completamente alheia à razão. A *Ideia* é conhecida imediatamente por intuição, ou seja, sem a intermediação da *razão* e suas formas, os conceitos. Pelos conceitos pensamos o que é conhecido intuitivamente, no entanto, todo conhecimento, excetuando o conhecimento interno acerca do próprio corpo como vontade, como nos diz Schopenhauer, tem sua origem na intuição, seja esta empírica (representações completas dotadas de forma e conteúdo), *pura a priori* (representação das formas do fenômeno, espaço e tempo), ou a representação do objeto em geral, a *Ideia*. Segundo Schopenhauer, a distinção entre o conhecimento intuitivo e o abstrato é uma característica fundamental da sua filosofia. Nosso filósofo destaca em vários momentos a extrema

importância da *razão* como faculdade de abstração que permite ao homem sair da imediatez do presente – a que todos os outros animais estão presos – e expandir sua consciência para a memória do passado e a expectativa do futuro, tornando possível a deliberação a partir de motivos abstratos e os graus superiores da moralidade e do ascetismo, pelo apoio que a *razão* fornece à *intuição* na realização de um modo de vida que se faz pela constância da conduta, que necessariamente exigem a memória em conceitos; como também a ciência e a filosofia, conhecimentos *por conceitos*. Contudo, nenhum conhecimento pode fundamentar-se apenas em conceitos mas, na sua origem, tem sempre de remeter-se à uma intuição a partir da qual surge como cópia abstrata: “o núcleo mais íntimo de todo real e autêntico conhecimento é uma intuição”<sup>59</sup>. As representações intuitivas são *completas*<sup>60</sup> e *empíricas*: completas porque contêm a parte formal e a parte material do fenômeno; empíricas porque não são abstrações, são realidades efetivas que atuam presentemente a partir do estímulo da sensação e sob as formas do *entendimento*, surgindo como objeto-causa. A *intuição*, na teoria do conhecimento schopenhaueriana se define como um conhecimento *imediatamente*, por este termo devemos entender “sem a mediação da razão”, independente do pensamento, e para isso devemos especificar o que significa pensar. Intuir, no sentido estrito do termo, é perceber fenômenos, é ter presentemente para a consciência um objeto material, uma *representação empírica*, processo pelo qual o mundo objetivo existe a cada momento presente, a partir da aplicação do entendimento aos dados da sensação. Pensar, por sua vez, é operar com as cópias abstratas (*conceitos*) produzidas a partir das intuições. O pensamento consiste em relacionar conceitos, quando então recebe o nome de *juízos*, e relacionar *juízos*, quando então recebe o nome de inferência ou silogismo. A *faculdade de juízo*, segundo Schopenhauer, exerce a função de produzir os conceitos a partir da intuição:

Fundamentar imediatamente na intuição a verdade e tais primeiros juízos, destacar tais pedras base da ciência a partir da imensa multidão de coisas reais, é obra da FACULDADE DE JUÍZO, este poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. Com isso, a faculdade de Juízo é a intermediária entre o entendimento e a razão, e apenas quando ela, num indivíduo, distingue-se e ultrapassa com seu poder a medida comum é que se pode efetivamente fazer progresso nas ciências.<sup>61</sup>

Os primeiros e mais simples conceitos, quando verdadeiros, remetem diretamente à experiência e nela têm seu fundamento e certeza. Schopenhauer nomeia essas representações

59 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 86.

60 *SW, III*, § 17, p. 42.

61 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 116.

abstratas de *conceitos concretos*, justamente por remeterem-se o mais imediatamente possível à *intuição*, sem a intermediação de outros conceitos. Sobre esses conceitos primeiros são construídos, por meio de *juízos*, relações que produzirão conceitos mais complexos, levando à formação também de *conceitos abstratos*.

Participam do processo de *pensamento*, ou seja, da manipulação de *representações abstratas*, duas faculdades, a *faculdade de juízo* e a *razão*. A primeira opera na mediação entre as outras duas faculdades cognitivas, o *entendimento* e a *razão*, operando duas funções já mencionadas por Kant, e reafirmadas por Schopenhauer. A *faculdade de juízo* opera, então, como *juízo reflexionante*, quando elabora os conceitos a partir da intuição, operando também como *juízo subsumente*, quando, em sentido inverso, busca para o conceito os casos particulares, as intuições, a que se aplica. Schopenhauer considera extremamente importante diferenciar as funções da *faculdade de juízo* e a da *razão*, pois, para a produção de conhecimento novo, e para a fundamentação dos saberes já existentes, é da *faculdade de juízo* que se exige. Se a fundamentação do conhecimento é sempre a sua referência à realidade empírica, ao mundo intuitivo, então, o conhecimento será tanto mais certo quanto mais perfeitamente se conseguir relacionar as intuições aos conceitos, em ambos as direções. A *faculdade de razão*, por sua vez, apenas opera com *juízos* relacionando os conceitos que os compõem, segundo os princípios lógicos fundamentais, processo que, segundo Schopenhauer, exige menos poder intelectual do que aquele realizado pela *faculdade de juízo*. À *razão* cabe alcançar a conclusão a partir de premissas dadas, isto significa que, o conhecimento produzido pela simples relação de juízos no pensamento dedutivo, racional, não produz nenhum conhecimento que antes já não estivesse contido nas premissas. Este procedimento, apesar de toda a sua importância, que consiste na sistematização da experiência essencial à ciência, não produz nenhum conhecimento novo, e todo o “material” que vem a preencher os conceitos não surge de puros conceitos, mas da intuição, que fornece o estofa para as abstrações do pensamento.

Esta diferenciação é importante para nós no momento porque esta separação entre *intuição* e *pensamento*, *representação empírica* e *representação abstrata*, possibilita a Schopenhauer manter a noção de identidade pura (ou restrita) que encontramos na primeira formulação da teoria das Ideias de Platão, e que é necessária para sustentar a existência do mundo como representação e uma epistemologia acerca desse mundo. Nossa intenção neste tópico é mostrar que essa herança metafísica platônica, reformulada à luz da filosofia

transcendental kantiana, leva a *filosofia* schopenhaueriana necessariamente a uma concepção petrificada do mundo, que conduz à impossibilidade da liberdade e da felicidade, como também a um determinismo físico, que manifesta a imutabilidade metafísica. Nossa análise, contudo, não é apenas negativa, e reconhecemos, com clareza, que mesmo com os possíveis problemas que possam existir na filosofia metafísica de Schopenhauer, sua importância para o pensamento filosófico é inegável, em especial no que se refere à sua influência no surgimento do pensamento psicanalítico. No entanto, pretendemos ressaltar mais adiante, que é possível abordá-lo de um outro modo, e até mesmo construirmos, a partir de Schopenhauer, uma teoria acerca da prática, e utilizarmos suas teses em questões prementes, presentes no que se refere ao direito e à ética, saindo da pura teórica contemplativa.

Focando, ainda, nos recursos que Schopenhauer utiliza para solucionar o paradoxo da identidade na doutrina das Ideias platônicas, temos agora de perguntar se o próprio Platão já não havia antes recorrido à mesma saída schopenhaueriana, guardadas as particularidades de seu tempo e seu pensamento.

Para Schopenhauer, como já dito acima, as *Ideias* são conhecidas por intuição. O sujeito, ao contemplar um objeto particular desvinculando seu intelecto em relação ao seu querer, conhece o objeto no que ele tem de essencial, abstraindo as suas propriedades contingentes, e, assim, conhece não mais o fenômeno mas a sua forma universal, aquilo sem o qual o objeto não pode ser o que é, digamos, a sua “determinação” interna infundável. No momento da intuição da *Ideia*, este conhecimento não precisa dos conceitos, não precisa do discurso, da linguagem e de suas formas lógicas. Para ser conhecida, a *Ideia* não precisa ser dita ou *pensada*, apenas presenciada. Neste processo de experienciação da *Ideia*, ela é compreendida por si mesma. Ao tornar-se presente na consciência como modo de ser essencial do fenômeno, seu sentido é apreendido, ou seja, o fenômeno é compreendido. Sua identidade funda-se numa existência anterior e independente do processo lógico regido pelos princípios estruturais da razão, pelos quais a *Ideia* posteriormente é objeto da linguagem e do discurso, quando então é pensada, reproduzida em conceitos. O *pensamento*, no sentido estrito do termo, ou seja, o operar com conceitos, é sempre secundário, todo o conhecimento origina-se da experiência intuitiva, processo realizado pelo *entendimento*, faculdade pela qual o mundo empírico é constituído como representação. Como nos diz Schopenhauer, a razão não gera, apenas concebe, pois é de natureza “*feminina*”, apenas recebe aquilo que provém do *entendimento*, abstrai destes conteúdos materiais tudo aquilo que lhe é acessório, e, assim,

remonta em abstrato a universalidade da *Ideia* que foi “*esfacelada*” na pluralidade dos fenômenos.

As *Ideias*, atos imediatos da *Vontade (coisa-em-si)*, seus modos determinados, que não podem ser compreendidos senão por si mesmos na intuição, não são, como suas objetivações materiais, os fenômenos, algo relativo, que vêm a ser apenas pelas relações que o determinam. A relatividade e contraditoriedade dos *conceitos*, por sua vez, provêm do fato de eles espelharem a pluralidade de *Ideias* que se objetivam em um único fenômeno, que ao ser expresso na linguagem é dito por diversos predicados, fazendo com que o sujeito seja uma unidade múltipla, justamente aquilo que nos *Diálogos* platônicos se mostra como problema ontológico, já que, a linguagem expressa o Ser ordenado logicamente.

Como vimos, em Schopenhauer, a contraditoriedade é de natureza apenas lógica e não ontológica, afeta apenas os conceitos, que são de natureza racional, não as *Ideias*, objetos da intuição que estão aquém das formas particulares do *princípio de razão*. A “natureza” racional das *Ideias* em Platão, e sua contraditoriedade, é justamente o que leva ao problema ontológico pela impossibilidade de fundamentar a identidade na pura razão, e a correspondência necessária que deve haver entre a alma e o mundo. Tendo em mente a grandeza do gênio de Platão, é bastante provável que, diante das dificuldades apresentadas pela natureza lógica das *Ideias*, ele tenha procurado alternativas para superar o problema da contradição que invade o plano ontológico. O que o levaria a considerar essa realidade essencial como algo de uma natureza tal, e em um nível tão fundamental, que seja alheia à própria razão. No entanto, isso traz uma quebra na correspondência entre a natureza racional da alma e o Ser (realidade inteligível), que a princípio partilham de um mesmo logos, e este é um inconveniente tão importante e problemático quanto a contradição lógica. A quebra da identidade entre alma e mundo, no contexto da filosofia platônica, levaria à incognoscibilidade do próprio mundo, decretaria um ceticismo epistemológico, o que talvez fosse inaceitável para Platão. A consideração de uma razão objetiva, ou seja, de que o mundo é em si mesmo racional, parece conduzir a caminhos sempre aporéticos. De fato, encontramos interpretações da filosofia platônica que conduzem à uma incognoscibilidade e, deste modo, à irracionalidade, do plano mais fundamental da existência. Neste sentido parece caminhar a interpretação dos que partilham das hipóteses da *escola de Tübingen*, que giram em torno das doutrinas não escritas. Uma discussão mais pormenorizada desta questão exigiria, como já dito, uma exegese que escapa aos objetivos e possibilidade do presente trabalho. De qualquer modo, entendemos

que Schopenhauer percebe na teoria platônica a permanência da tese de que as Ideias, o Ser em sentido estrito, são de natureza lógica, racional.

Contudo, temos ainda de colocar a questão: o conhecimento das *Ideias*, em Platão, já não teria sido formulado de um modo análogo ao que em Schopenhauer é a intuição, enquanto conhecimento não lógico? Bem, dentre outras possíveis interpretações, está presente na interpretação de Manfredo Oliveira a tese de que as *Ideias* são conhecidas por um modo de conhecimento não linguístico, independente da palavra e do discurso e, neste sentido, não racional, se entendemos, como Schopenhauer, que a atividade da razão é indissociável de um processo discursivo, e que apesar do conceito ser “por inteiro diferente tanto da palavra, a qual está conectado, quanto das intuições, das quais originou-se”<sup>62</sup>, ainda assim, “o conceito é uma representação, cuja consciência distinta e conservação ligam-se à palavra, por isso os gregos designavam palavra, conceito, relação, pensamento com o nome da primeira: λόγος (logos).”<sup>63</sup>. Portanto, para que os conceitos se façam presentes na consciência, ou seja, para serem pensados, precisam ser representados pelos seus signos sensíveis, as palavras. Se é assim, um conhecimento não linguístico, ou seja, não discursivo, é não racional, e nos remete ao que para Schopenhauer é a intuição. Na passagem abaixo vemos como Manfredo expressa a hipótese de que o conhecimento das Ideias independe da linguagem.

Mas há em todas essas discussões, afirmações muito mais graves, que nos manifestam o que Platão pensa, em última análise, sobre a linguagem humana. Se os nomes podem ser verdadeiros ou falsos, argumenta Platão, e se temos a possibilidade de decidir sobre isso, então deve haver algo que nos revela, sem os nomes, que nomes são verdadeiros ou não. É *possível*, portanto, *conhecer as coisas sem os nomes*. Aqui está a *tese fundamental de Platão* e de toda filosofia do Ocidente: ele pretende, com essa discussão das diferentes teorias vigentes de seu tempo, mostrar que na linguagem não se atinge a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu ton onomaton*) sem palavras, isto é, sem a mediação linguística. A linguagem é reduzida à puro instrumento, e o conhecimento do real se faz independente dela. O puro pensar, a contemplação das Ideias, é para Platão um diálogo sem palavras, da alma consigo mesma (Sofista, 263 d). A linguagem não é, pois, constitutiva da experiência humana do real, mas é um instrumento posterior, tendo uma *função designativa*: designar com sons o intelectualmente percebido sem ela. Sua tese fundamental é a *distinção radical* entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida à *expressão secundária* ou a *instrumento (organon)* do pensamento. (...). O pensar é uma atividade essencialmente não-linguística e, sendo assim, a relação da linguagem para o real é secundária.<sup>64</sup>

62 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 76.

63 *Ibidem*, p. 75.

64 OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 3ª Edição, 2006. p. 22.

Mas o que seria esse “*diálogo sem palavras, da alma consigo mesma*”, pelo qual contemplamos e conhecemos as *Ideias*? Esse acesso imediato à *verdadeira realidade*, de que nos fala Manfredo, considerando que esta seja o plano inteligível da *Ideias*, corresponde ao que em Schopenhauer nomeia-se *intuição*. Aceitando esta hipótese acerca do conhecimento das *Ideias* platônicas, e abstraindo da teoria schopenhaueriana – apenas para pensar esse paralelo – a dimensão transcendental da filosofia da natureza de Schopenhauer que entende as *Ideias* não como o Ser (coisa-em-si), mas como objetivação imediata deste, que diferencia-se apenas por já ser representação, então, dizíamos, as filosofias em questão teriam de fato grande proximidade, no que diz respeito a este recorte de suas doutrinas, e não haveria grande novidade no procedimento schopenhaueriano em considerar o acesso às *Ideias* independentes da linguagem, e, portanto, independente da razão. Mas, se de fato, para Platão, as *Ideias* são conhecidas por uma faculdade não linguística, portanto não lógica, o que é muito estranho, por que então considerar as contradições da linguagem um problema tão grande que fosse necessário transformar a teoria ontológica e reformular nos Diálogos tardios a teoria das *Ideias*, aproximando sua estrutura constitutiva da estrutura relativa do plano sensível, o que trouxe também sérios problemas? E como pensar um *diálogo sem palavras*, se por palavra considerarmos nada mais que um signo, que no caso é sonoro, mas que pode ser expresso também de outro modo? Entendemos que uma ação ou atividade possa ser não-linguística, e que possa posteriormente ser comunicada linguisticamente, mas não entendemos como pode ocorrer um diálogo ou discurso sem a mediação do seu signo linguístico, que quando expresso em sons é a palavra, mas que pode ser também expresso por outros meios físicos.

Na verdade, a passagem mencionada no Diálogo *Sofista* nos fala de um diálogo “silencioso”, o que não significa sem linguagem, pois os signos linguísticos podem ser outros que não os sons articulados: “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento”<sup>65</sup>. Se, para Platão, “pensamento” e “discurso” são o mesmo, e todo discurso ou diálogo se dá linguisticamente, não podemos aceitar a tese de que há, em Platão, uma “distinção radical entre pensamento e linguagem”. A correspondência existente entre a natureza racional do Ser e a razão presente na alma, esta que é parte do ser e compartilha sua natureza, é o motivo da reformulação tardia da teoria das *Ideias* em Platão, que expõe com clareza a sua estrutura aporética.

---

65 PLATÃO. *Sofista*, 263 e.

O pensamento em sentido estrito, ou seja, o raciocínio, é, por definição, segundo Schopenhauer, uma operação linguística, na qual os objetos processados, os conceitos, para serem acessados pela consciência, precisam ser representados por signos, dentre eles os sons articulados a que chamamos palavra. Os conceitos, entidades lógicas da razão, precisam de um meio sensível para se tornar presentes para a consciência. Como explica Schopenhauer, a natureza temporal da *consciência individual* exige como condição de existência de qualquer objeto ou qualquer representação, que esta seja inserida no fluxo do tempo, para que assim se torne presente. No caso dos conceitos estes são gerados a partir da intuição, se constituindo em abstrações da experiência. Para que conceitos sejam invocados e se façam presentes na consciência é necessário que eles sejam vinculados a um signo sensível, uma intuição, que lhes conceda objetividade. Este signo, no caso da linguagem articulada humana, é a palavra.

Eis porque, para entrarem no presente imediato de uma consciência individual, portanto, serem inseridos numa série temporal, eles têm de poder ser como que reconduzidos à natureza das coisas singulares, como que individualizados e, por conseguinte, vinculados a uma representação sensível: a palavra. Esta é, por conseguinte, o signo sensível do conceito e como tal o meio necessário que o FIXA, isto é, presentifica-o na consciência, inseparável da forma temporal, e assim estabelece uma ligação entre a razão, cujos objeto são meras e gerais *universalia* que não conhecem lugar nem tempo, e a consciência, inseparável do tempo, sensível e nessa medida meramente animal.<sup>66</sup>

Segundo Schopenhauer, o pensamento precisa sempre ser apoiado, ora por palavras, ora por imagens da fantasia. No entanto, o pensamento em sentido estrito é a atividade da razão e da faculdade de Juízo, que, como já dito, consiste em operar com conceitos. A simples presença de imagens na mente, tenham estas fundamento na experiência ou sejam puras quimeras, “fantasmas”, construídos pela *imaginação*, sem correspondente objeto real, não constituem *pensamento* no sentido próprio do termo. Este requer signos que não sejam eles mesmos imagens da imaginação, mas apenas simbólicos, como as “palavras”. Por que? Simplesmente porque o conceito é uma *representação abstrata*, que enquanto tal mantém em seu significado apenas o essencial do objeto a que se refere, e justamente por isso, pela abstração das propriedades contingentes do fenômeno individual a partir do qual surge, pode abarcar em si uma multiplicidade de fenômenos. Toda imagem por sua vez, por mais imprecisa que seja, carrega consigo uma série de particularidades que impedem a função de representante universal, que apenas significantes meramente simbólicos e não imagéticos podem exercer. Estes são as palavras, sejam em sua representação sonora ou visual. É claro que a “palavra”,

---

66 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 78.



em sentido estrito, define-se pela sua representação sensível como som articulado, no entanto, num diálogo silencioso como o que Platão menciona no *Sofista*, que é justamente o que define o “pensamento”, este consiste na lembrança do seu signo sensível. Quando pensamos nenhum som é proferido, mas as palavras também se tornam presentes pela memória de seu signo, que é invocando apenas mentalmente, como entidade lógica operada pela razão. Entretanto, mais correto seria se Schopenhauer utilizasse em lugar do termo “palavra” apenas o termo signo. O conceito “palavra” trás consigo em sua definição a “representação sonora” dentre seus predicados, mas sabemos que uma palavra também pode ser representada por um símbolo visual, que também é um significante sensível, mas que enquanto tal não coincide completamente com a definição do conceito “palavra” tal como mencionamos. Surdos desenvolvem a capacidade linguística e a representação dos signos necessários, que no caso são apenas visuais (mas também poderiam ser táteis), sem associação ao som, no entanto dizemos que são palavras. Assim, ou retiramos do conceito “palavra” o atributo “expressão sonora”, o que seria muito contrario ao seu conceito, fazendo do termo um sinônimo de “signo”, ou dizemos que a linguagem é indissociável não da palavra propriamente mas dos signos, dos quais a palavra é apenas um tipo. No lugar de dizer, com Schopenhauer “Palavra e linguagem, portanto, são os instrumentos indispensáveis para o pensamento distinto”<sup>67</sup>, diremos “signo e linguagem ...”. O que deixaria mais claro o que ele quer dizer na seguinte passagem:

Às vezes decerto ocorre que conceitos ocupem a consciência sem seus signos, na medida em que ocasionalmente passamos em revista de modo tão rápido uma cadeia dedutiva que, nesse tempo, não podemos pensar nas palavras. Mas essas são exceções que justamente pressupõem um grande exercício da razão, que ela só pôde conseguir mediante a linguagem. O quanto o uso da razão está vinculado à linguagem, vemo-lo no caso dos surdos-mudos, os quais, se não aprendem nenhum tipo de linguagem, dificilmente mostram mais inteligência que os orangotangos e elefantes: pois tem faculdade de razão apenas *potentia* não *actu*.<sup>68</sup>

Nesta citação temos que mencionar dois pontos. Primeiro esclarecer que, o que Schopenhauer quer dizer quando afirma que “às vezes decerto ocorre que conceitos ocupem a consciência sem seus signos” não é que seja possível pensar, ou seja, relacionar conceitos, desvinculados dos seus signos linguísticos, mas simplesmente que para uma razão treinada e ágil, esse processo de manipulação se torna tão rápido e natural, fluido, que a consciência já não precisa focar nas palavras (signos), que tornam-se praticamente imperceptíveis, tal é o grau de automatização do processo de raciocínio. Isto fica bastante claro na continuação do

---

67 *Ibidem*, p. 79.

68 *Ibidem*.

parágrafo, quando o vemos dizer “na medida em que ocasionalmente passamos em revista de modo tão rápido uma cadeia dedutiva que, nesse tempo, não pudemos pensar nas palavras”, e nos diz que são exceções alcançadas unicamente pelo exercício da razão mediante uso da linguagem. Segundo, o modo como enfatiza “o quanto o uso da razão está vinculado à linguagem”, o que explicita a tese schopenhaueriana de que a razão é simplesmente uma faculdade lógica, que não participa do processo de intuição e que, portanto, não é geradora de conhecimento e não condiciona o conhecimento das *Ideias*, mas apenas remonta à sua unidade e universalidade em representações abstratas.

A separação schopenhaueriana entre *representações intuitivas* e *representações abstratas* afasta das *Ideias* as contradições do âmbito lógico, pertencentes à razão e à sua atividade, o *pensamento*. As aporias da linguagem não alcançam a realidade intuitiva e suas identidades autodeterminadas. O realismo platônico, no entanto, exige que a lógica do pensamento não seja apenas um processo mental, mas que corresponda à realidade objetiva, “tem de haver” um *isomorfismo* entre linguagem e mundo, uma correspondência de estrutura que expressa a organização lógica do próprio Ser, sujeitando este aos problemas da linguagem. Esta natureza lógica do Ser platônico parece ser o que conduz a todas as dificuldades da sua metafísica.

Deste modo, pensamos, Schopenhauer acredita salvar as *identidades* constitutivas do mundo como representação e necessárias ao processo de pensamento. O princípio de individuação (*tempo, espaço e causalidade*), apenas rege a ordem de aparição das qualidades, *forças* e *espécies*, e sua aparência fenomênica, que mostram-se para a consciência como múltiplos indivíduos. Indivíduos estes que, do ponto de vista da coisa-em-si, segundo nosso filósofo, são, para além do *véu de Maia*, para além da aparência da individualidade, uma única e indivisa coisa, compreendida sob o nome *Vontade*. No contexto de sua metafísica, apesar das vacilações neste sentido, não haveria individualidade na perspectiva da coisa em si mesma, já que, como sabemos, a individuação está condicionada às formas do sujeito, sendo, portanto, do âmbito da representação. Contudo, não está claro, até que ponto a individualidade enraíza-se<sup>69</sup> além das formas da representação, pois o próprio Schopenhauer abre brechas neste sentido, e tal questão não fica clara. Mas se as *Ideias* não são indivíduos, mas realidades

69 “Ademais, pode-se perguntar, quão fundo, na essência em si do mundo, descem as raízes da individualidade?, ao que se poderia em todo caso responder: elas descem tão fundo até onde alcança a afirmação da vontade de vida; onde a negação da vontade entra em cena, elas param: pois elas brotam com a afirmação” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 764)

metafísicas universais, elas são, contudo, identidades. Mesmo que essas identidades, em sentido estrito, não possam ser conhecidas em si mesmas, a simples existência fenomênica de uma multiplicidade de qualidades empíricas atesta a realidade múltipla e oculta que há também do lado do em-si, ou pelo menos assim mostra-se a nós. Como conciliar a unidade da Vontade com a multiplicidade dos modos de querer, que são as Ideias, é um problema que Schopenhauer parece não ter dado tanta atenção, e sobre o qual ele mesmo diz talvez ser insolúvel, devido à própria limitação da capacidade humana de conhecimento. Como ele mesmo nos diz, nunca pretendeu responder todas as questões.

A herança platônica das identidades puras na *metafísica da natureza* de Schopenhauer e sua fusão com o idealismo transcendental kantiano tem importantes consequências para o restante do seu “sistema”, que se pretende expressão de um *pensamento único*, em especial a sua ética, considerada não apenas indissociável da metafísica da natureza mas o ápice do seu sistema metafísico.

## **2.5 Vontade livre e atos determinados: o problema da liberdade.**

O deslocamento de perspectiva, ou seria melhor dizer de plano, que realizamos em nossa análise, em que partimos de um ponto de vista propriamente empírico para pensar a prática na filosofia schopenhaueriana, não significa uma tentativa de refutação da metafísica, mas um abandono estratégico necessário. A concepção de mundo elaborada por nosso filósofo, constituída, como é dito declaradamente por ele, pela fusão da metafísica platônica com a filosofia transcendental kantiana tem por consequência um determinismo necessitarista que elimina do mundo sensível, fenomênico, ou seja, do mundo como representação, qualquer possibilidade de liberdade, por menor que seja, e isso é dito de forma muito clara e direta. Partindo da via sintético-metafísica, essa ausência de liberdade no âmbito fenomênico não pode ser dita uma contradição ou uma incoerência que invalidaria o sistema. É claramente possível, tanto que Schopenhauer o faz, conciliar do ponto de vista teórico, o agir necessário com a vontade livre, desde que se tenha em mente que a liberdade reside no *ser*, e não no *agir*. Que desde o momento em que se é, a partir de um caráter dado e livre porque infundado, sem causa, sempre se faz o que se quer, mas não se escolhe o querer. Desse modo cada ação

deliberada, ao mesmo tempo que é necessariamente determinada é também um ato de vontade livre. Deste ponto de vista tudo se encaixa, e é justamente este o problema, não há espaço para a “mudança de direção”, não há possibilidade de desvio. “*Por conseguinte, todo o curso empírico da vida de um homem, em todos os seus acontecimentos, grandes e pequenos, é tão necessariamente predeterminado como o de um relógio*”<sup>70</sup>. A causalidade amarra todas as peças sem deixar brecha para que um acaso real aconteça. O movimento mecânico é infalível, as diversas engrenagens do devir que nas ações deliberadas humanas são: o *caráter inteligível* ou *Ideia*; a regra de aparição dos fenômenos, a *causalidade*; os gatilhos do movimento intencional deliberado, que são os *motivos*; o mediador entre o caráter e os motivos, ou seja, o *intelecto*, que condiciona a ação ao conhecimento acerca de si mesmo e das circunstâncias em cada momento, tudo isso, de uma forma ou de outra, está dado. A contingência é real, mas totalmente relativa e não remete de forma alguma a qualquer indicação de liberdade no mundo fenomênico. A contingência<sup>71</sup> nada mais é que a presença simultânea de fenômenos que não possuem entre si relação necessária, ou seja, que não são causa ou efeito um do outro, mas que são, cada um a partir de suas causas distintas, completamente necessários nas suas relações. O determinismo schopenhaueriano não implica que todos os fenômenos estejam diretamente conectados entre si pela causalidade, mas que mesmo sendo relativamente contingentes entre si, vêm a ser necessariamente a partir de seu *fundamento*, sua causa, estando esta inserida numa cadeia que se choca com as demais produzindo novas relações necessárias e novas contingências.

Poderia se objetar que a “*necessidade*” schopenhaueriana implica a determinação dos fenômenos e dos atos, mas não uma *predeterminação*, pois esta última exigiria uma causa

70 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 70.

71 Acerca dos conceitos de *necessidade* e *contingência*, as seguintes passagens do Apêndice do tomo I de *O mundo* são bastantes esclarecedoras: “Afirmo que ser necessário e seguir-se a partir de um fundamento dado são conceitos absolutamente intercambiáveis e integralmente idênticos. Jamais podemos conhecer ou sequer pensar algo como necessário senão quando o consideramos como consequência de um fundamento dado. O conceito de necessidade não contém absolutamente nada além dessa dependência, desse estar posto por um outro, desse inevitável seguir-se a partir dele: origina-se e subsiste, portanto, única e exclusivamente por meio do uso do princípio de razão.(SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 579.). (...). O oposto contraditório, isto é, a negação da necessidade é a CONTINGÊNCIA. O conteúdo deste conceito é, pois, negativo, ou seja, nada senão a ausência de conexão expressa pelo princípio de razão. Consequentemente, também o contingente é sempre apenas relativo, vale dizer, em relação a algo que NÃO é seu fundamento. Cada objeto, não importa sua espécie, por exemplo cada evento no mundo real, é sem exceção necessário e contingente ao mesmo tempo: NECESSÁRIO em relação àquilo que é sua causa, CONTINGENTE em relação a todo o resto. Em verdade, seu contato no tempo e no espaço com todo o resto é uma mera coincidência, sem ligação necessária: daí as palavras ACASO, *contingens*. (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 579-580.)”

primeira a partir da qual a cadeia chegaria aos acontecimentos presentes predeterminados. Além de objetar também que apenas o presente é real e que apenas as causas e efeitos presentes são reais, de modo que toda a série causal não passaria de um engano psicológico, já que, de fato, o passado seria uma abstração, fruto da ampliação da consciência pela *razão*, faculdade conceitual.

Em relação ao problema da “causa primeira”, responderíamos que, se isso é um problema, é um problema também para a *determinação*, e não apenas para a *predeterminação*, pois se a *necessidade* ineliminável do *princípio de razão* que condiciona o mundo como representação significa que “*nada é sem uma razão pela qual é*”, ou seja, que nada vem a ser sem um fundamento, as causas presentes, por sua vez, tem de também ter uma causa, que, enquanto tal, foi presente, mas que antecede a atual no fluxo do movimento, que é sempre presente, de modo que pensar a determinação implica pensar a sequência, que no seu conjunto se põe como predeterminação. Até onde chega essa cadeia, é uma resposta que não podemos dar, simplesmente porque não há causa primeira, pois a *causalidade*, que é uma forma do intelecto, apenas tece a teia de relações pelas quais a consciência é capaz de representar fenômenos no mundo, teia que na sua unidade não tem bordas ou fronteiras, pois a representação do “fora” ou do “primeiro”, automaticamente os coloca dentro da rede pelas quais podem ser representados. Esta é uma limitação do conhecimento humano que não pode ser fundamentada ou explicada.

Em relação ao problema da existência de uma cadeia causal e sua realização no tempo presente que comportaria supostamente apenas a causa atual e não uma cadeia, responderemos que de fato apenas a última causa de uma sequência de causas pertence a cada momento presente. A “cadeia causal” é um objeto da *razão*, é uma abstração que existe apenas em conceito. Esta abstração, no entanto, corresponde a uma sequência real objetivamente efetivada. O fato de apenas uma causa da cadeia estar presente a cada momento não contraria a verdade da ocorrência de uma sequência de causas. Queremos dizer que, a rigor, determinação e predeterminação, coincidem, já que, tanto um como o outro desses conceitos implica uma sequência de relações necessárias.

O importante dessa especulação é perceber a anulação da possibilidade da liberdade no mundo como representação, que é o mundo possível para a consciência. O determinismo é total, seja nos graus mais inferiores da representação, o mundo inorgânico e o reino vegetal, como também no âmbito das ações motivadas dos seres cognoscentes, no qual o homem se

insere no topo. Mas esse determinismo que predetermina todos os acontecimentos no mundo, pensado também sobre o termo “*fatalismo*”, só pode ser plenamente pensado se à total necessidade do mundo fenomênico somamos a eterna imutabilidade do plano numênico. Quando juntamos esses dois pressupostos condicionantes do mundo, claramente vemos que sob nenhum aspecto podemos conceber alguma forma de liberdade no âmbito fenomênico se partimos da via sintético-metafísica do pensamento schopenhaueriano.

As Ideias, objetivações imediatas da coisa-em-si, modos específicos de querer, que se mostram para a consciência na representação como atos livres porque exteriores ao *princípio de razão* e por isso sem fundamento, sem causa, enquanto realidades metafísicas não se submetem à forma da causalidade e por isso são de fato livres, mas suas instanciações ou aparições particulares, os fenômenos, apesar de serem a manifestação de algo que em si é livre, são completamente submetidos ao princípio de razão e suas formas, portanto à necessidade inerente a toda representação. Assim, “nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre<sup>72</sup>. Todas as nossas ações derivam do que somos, nosso *caráter inteligível*, que enquanto ato imediato da coisa-em-si é livre, no entanto, logo que se objetiva empiricamente como fenômeno se insere no fluxo da necessidade causal e segue rigorosamente as regras desta. A *necessidade* causal não deixa margem para a liberdade.

À objeção que aceita a impossibilidade de se escolher o *querer* (a vontade particular, o próprio caráter), mas que afirma que talvez se possa escolher o fazer, ou seja as ações particulares, o que equivale a dizer que não se pode escolher os fins mas apenas os meios, podemos responder o seguinte: no querer não há diferença entre meios e fins. Quando se faz essa diferenciação, considera-se como fim o alvo da vontade e como meios as ações que levam ao alvo, e tais coisas são tidas como distintas. Entretanto, todo querer se manifesta como ato, e deste modo, todo ato que visa um fim distinto de si, ou seja, um querer mais distante, é ele mesmo, em si mesmo, um querer, que enquanto tal não pode ser escolhido. Toda ação é sempre já um querer, pois como nos diz Schopenhauer, entre querer e fazer não há relação causal, ambos são o mesmo, querer é agir, e agir é querer. Portanto, aquilo que se pretendia diferenciar como meio para a realização do querer como fim, é já também um querer, de modo que ambos, meios e fins, não podem ser objeto de escolha, pois a diferença entre eles é apenas a de serem vários, não de qualidade. A defesa de uma suposta liberdade na

---

72 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 71.

escolha dos meios apoia-se em uma distinção que não existe. Entre fins e meios não há diferença de natureza.

Em *Sobre a liberdade da vontade*, obra sempre pressuposta em seus escritos capitais como componente imprescindível para a compreensão de sua ética, premiada em concurso pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências de Drontheim, Schopenhauer menciona três tipos de liberdade: *liberdade física*, *liberdade intelectual* e *liberdade moral*. As duas primeiras se assemelham e referem-se apenas à ausência de impedimentos à ação. No caso da liberdade física, essa pode ser atribuída inclusive ao mundo sem vida, desde que o fenômeno de que se trata exterioriza livremente sua essência, sua Ideia, manifestando as forças que o compõem. Neste sentido, é livre a pedra que rola livremente a ribanceira, ou as águas de um rio que se espalham quando não represadas. Em relação à liberdade intelectual, possui o mesmo caráter mecânico da primeira com a distinção de que pode ser atribuída apenas aos seres dotados de intelecto. Refere-se simplesmente à possibilidade de se exercer as faculdades cognitivas quando não impedidas, seja por trauma ou doença, do mesmo modo quando, do ponto de vista físico, um indivíduo é capaz de usar a capacidade de locomoção segundo sua vontade. Nesta tríplice especificação, a terceira forma de liberdade, a *liberdade moral*, é a que de fato importa e exige esclarecimento. Esta é, segundo Schopenhauer, aquilo que alguns nomeiam *livre-arbítrio*, conceito que se refere à capacidade de se poder escolher o próprio *querer*, a própria vontade, o que equivale ao poder de se escolher o próprio ser, se, como Schopenhauer, considera-se que estes distintos termos referem-se à mesma coisa, pois os diversos atos particulares nada mais são que a manifestação no espaço e no tempo de uma qualidade metafísica, um *caráter inteligível*, que se mostra parcialmente a cada ocasião. Este caráter inteligível, por sua vez, infundado e inexplicável porque fora do tempo e do espaço, fora do *princípio de razão* e de suas formas específicas, portanto, sem causa, e por isso livre, é a fonte e a condição de todas as ações deliberadas. Estas, no entanto, não podem ser ditas livres no mesmo sentido.

*Liberdade moral*, no sentido de *liberdade de indiferença*, ou seja, a capacidade de determinar o próprio querer, é algo que Schopenhauer nega veementemente ser possível. É claro que se pode deliberar sobre o que fazer a partir do que se quer. É verdadeiro que, a cada momento, fazemos sempre o que queremos, mas isso não significa que podemos escolher o querer a partir do qual agimos. Toda deliberação, ou seja, toda ação consciente calculada pela razão, exige, para sua ocorrência, certos fatores inelimináveis. Toda ação é um ato de *vontade*,

que portanto exige que esta já esteja posta *a priori*, pois agir é querer. Esta vontade que efetua a ação e que, portanto, tem de estar presente como condição do ato, é sempre vontade de algo, é sempre um querer determinado, que para se mostrar precisa ser acionada ou direcionada por um alvo, sendo este aquilo que nomeamos *motivo*. Os motivos, ao incidirem sobre uma vontade particular (caráter) passando pela mediação do intelecto produzem as ações, que são ditas deliberadas enquanto direcionadas pela razão. A deliberação da ação é simplesmente a função exercida pela *razão* ao pensar as consequências de um ato e escolher o melhor percurso para a realização do querer, ponderando as vantagens e desvantagens da escolha. Devemos deixar claro que essa “escolha” não tem por objeto a própria vontade, e mesmo em relação aos meios é totalmente determinada pelo querer já posto *a priori*.

Como dizíamos, o querer, a vontade, não pode ser objeto de escolha, justamente por ser condição de toda e qualquer escolha: para que “eu” possa escolher minha vontade dentre várias supostamente possíveis, a condição dessa escolha é que eu tenha (seja) uma vontade que sirva de critério para a escolha. Mas de onde vem essa vontade primeira pela qual escolho a vontade posterior? Se digo que a escolhi, posso repor essa pergunta infinitamente, entrando num retorno infinito, e numa indeterminação que, do ponto de vista teórico, anularia a própria vontade. Se não é possível encontrarmos uma vontade anterior a que já somos, consideremos, então, esta vontade presente como desde sempre sendo aquela que determina todos os nossos atos. Uma *liberdade moral* no sentido de uma *liberdade de indiferença* ou livre-arbítrio é, para Schopenhauer, impossível.

Da perspectiva da metafísica schopenhaueriana, apenas uma forma de liberdade é possível, a *liberdade transcendental*, esta, no entanto, não penetra no mundo como representação, podendo ser atribuída apenas à *coisa-em-si*, que é livre justamente por estar aquém de qualquer relação e qualquer forma de *necessidade*, ou seja, por não submeter-se às formas do *princípio de razão*. A liberdade é, em todas as suas definições, um conceito sempre negativo, no caso da *liberdade transcendental*, o conceito refere-se à negação da *necessidade*, esta que é apreensível objetivamente como causalidade na intuição da matéria. Como toda representação vem a ser sempre a partir de seu fundamento necessário, o mundo objetivo não fornece referência para o seu oposto, a ausência de determinação e necessidade, ou seja, a liberdade em seu sentido mais próprio, que por isso é um conceito puramente negativo. Se afirmamos a existência desta real liberdade como atributo da *coisa-em-si*, é porque esta situa-se fora dos limites do princípio de razão, e é neste sentido que é dita livre.



Há, segundo Schopenhauer, duas ocasiões em que um fenômeno pode, não burlar ou quebrar a *necessidade*, mas libertar-se desta, retirar-se. Portanto, não se trata de trazer a *liberdade transcendental* para o mundo fenomênico, mas fazer com que o *sujeito* saia do fluxo causal por meio da supressão, ou desprendimento, no caso da contemplação estética, daquilo que é a fonte de toda as ações individuais.

A primeira destas ocasiões é momentânea, passageira, e nos possibilita apenas provar por breves momentos esta real liberdade, quando, no indivíduo, o *sujeito cognoscente* se desprende da vontade. A contemplação estética não é ainda uma libertação, mas momentos de fuga daquilo que nos move desde os mínimos impulsos, o querer, que é em si já um sofrer. A contemplação é o descanso do *sujeito* que no tempo ordinário está submetido ao julgo do querer que o utiliza para suas satisfações. Nesse processo de desprendimento do intelecto em relação à vontade, o sujeito cognoscente fica suspenso na “dimensão” intermediária entre o plano fenomênico e a coisa-em-si. Este “lugar” intermediário, essa realidade “híbrida” é o plano das *Ideias*, coisas que não são propriamente a *coisa-em-si*, pelo fato de serem representação, portanto objeto, mesmo que em geral, mas também não são fenômenos, pois situam-se aquém das formas particulares do *princípio de razão*, estando apenas submetidas à sua forma geral, que é ser objeto para um sujeito, um objeto em geral. Nesta situação, o que liberta-se é o *sujeito*, que momentaneamente, enquanto apartado da vontade, deixa de ser *indivíduo*, passando a *sujeito puro do conhecimento*. A liberdade, enquanto um breve desprendimento do sujeito em relação à vontade, consiste, então, numa breve saída da causalidade enquanto *motivação*, a terceira de suas formas. No instante de apreensão da *Ideia*, em que o sujeito confunde-se com o objeto, tanto o objeto, enquanto *Ideia*, quanto o sujeito, enquanto *puro sujeito*, situam-se fora, não da representação, mas do fenômeno, que depende dos modos particulares do *princípio de razão*. Neste sentido, desligado da sua vontade individual, o *puro sujeito* da contemplação estética apenas ensaia a libertação que o santo-asceta alcança em maior grau.

Apenas no extremo ascetismo é possível de fato, de forma duradoura, a realização da liberdade, que consiste em não estar submetido à necessidade das formas do *princípio de razão*. Subtrair-se à *motivação*, não apenas pelo desprendimento do intelecto, mas pela supressão da vontade de vida, é retirar-se da causalidade que opera internamente nos seres capazes de conhecimento, ou seja, os animais, dos quais o homem é o mais complexo pela soma da faculdade de razão. Neste aspecto, o conceito de liberdade torna-se sinônimo de

libertação pois a subtração à motivação, portanto, à relação pela qual o querer, ou seja, o sofrer, é continuamente acionado é, na verdade, uma subtração ao sofrimento. O pessimismo encontrado na religião, em especial o cristianismo católico, provém justamente do conhecimento intuitivo profundo acerca da natureza essencial do mundo e da perpétua renovação do sofrimento pela *afirmação* da vontade de vida, que aprisiona o indivíduo na cadeia incessante da vontade que se renova nos motivos que se sucedem infinitamente. Daí porque Schopenhauer considerar as religiões como metafísicas do povo, que expressam alegoricamente aquilo que a filosofia tenta expressar rigorosamente em conceitos. A única forma de escapar da necessidade da lei de motivação é parando a engrenagem fundamental da “máquina” do sofrimento, a única forma de não estar submetido aos motivos, e ao sofrimento que eles acionam, é anular aquilo sobre o qual eles incidem, a vontade individual. Quando isso ocorre aquele estado contemplativo, que na intuição estética se dava brevemente, se torna duradouro. Por questão de coerência, preferimos não chamar esse estado de “permanente”, como algumas vezes o próprio Schopenhauer o faz, tendo que logo em seguida voltar atrás para afirmar que tal estado tem de ser renovadamente conquistado. Mas isto, que aparentemente seria uma falta de coerência por parte de Schopenhauer, pode ser facilmente esclarecido quando recordamos o que nosso filósofo nos diz em várias passagens de sua obra, que as faculdades “*entendimento*” e “*razão*” apoiam-se mutuamente, não sendo possível uma correta compreensão do fenômeno ascético sem esta relação.

Temos suficientemente clareza de que a ocorrência daquilo que Schopenhauer chama de *negação da vontade de vida* não pode originar-se de conceitos, não pode surgir de uma deliberação, ou seja, de um cálculo da razão. Uma negação da vontade que surgisse de um imperativo da razão, ou seja, de um juízo que é sempre hipotético, portanto interessado, seria, por princípio, uma afirmação da vontade e o contrário do que se pretende. Buscar deliberadamente a negação da vontade, ou seja, a partir da ponderação da razão, é agir motivadamente e provocar a inflamação da vontade, pois, como sabemos, a razão é escrava do querer. No entanto, se por um lado a negação da vontade não pode originar-se da função instrumental da razão, ela pode, contudo, auxiliar essa negação, que se origina do mais profundo conhecimento intuitivo.

A negação da vontade de vida tem sua origem na predisposição inata do caráter, mas exige como condição a intuição, que tem por faculdade o *entendimento*. É a partir da apreensão intuitiva das realidades essenciais dos fenômenos, ou seja, das suas *Ideias* como

modos determinados de querer, e a compreensão de que essa essência volitiva é a fonte de uma perpétua realidade agônica, que leva, no momento desta apreensão, a vontade individual à sua resignação, a um fastio de si mesma. A vontade, ao reconhecer a si mesma por meio do intelecto humano, nega-se. Isto é mencionado como a contradição da vontade consigo mesma na representação.

A negação da vontade de vida, portanto, realiza-se por meio da intuição, semelhante ao que ocorre na contemplação estética. A diferença de conduta entre o artista e o santo parece residir, não na potência ou qualidade da apreensão intuitiva, já que ambos alcançam o essencial do fenômeno, mas na predisposição inata dos caracteres. Um intelecto poderoso é condição necessária mas não suficiente do fenômeno da santidade ou ascetismo. O conhecimento da realidade essencial do mundo, que significamos como vontade e sofrimento, exige um intelecto capaz de penetrar o *princípio de individuação* e apreender as formas universais constitutivas do fenômeno como modos determinados de querer, que tem em comum serem vontade. Quaisquer que sejam suas formas, o em si de todo e qualquer objeto ou representação possível se compreende por ser *Vontade*, que ao objetivar-se e tornar-se múltipla na representação, devorando-se a si mesma, produz um mundo agônico que é essencialmente sofrimento. Mas esta apreensão/compreensão, por si só, enquanto conhecimento apenas intuitivo, por mais potente que seja, não é suficiente para a ocorrência do extremo ascetismo. São necessários também a atuação da faculdade de abstração, a *razão*, e o mais determinante, a predisposição interna do caráter que conduz à resignação.

O caráter predisposto à santidade precisa, para efetivar a conduta ascética, da faculdade de abstração, que se utiliza da memória e da imaginação. Senão todos, pelo menos grande parte dos animais são capazes de reconhecer o sofrimento do outro, e inclusive de agir por compaixão, mas apenas no homem essas experiências conduzem ao ascetismo. Isso se deve, segundo Schopenhauer, à faculdade de *razão*, que falta aos demais seres capazes de sentir e conhecer. É claro que o ascetismo não é produto de uma indução e dedução, não é produto de um raciocínio, um silogismo, mas os conceitos possibilitam uma uniformidade no modo de vida, uma disciplina, que conduz os caracteres predispostos à supressão da vontade por meio de uma sistemática autoflagelação e mortificação que produzem o estado de indiferença próprio daqueles em que a vontade retirou-se do mundo. Quando Schopenhauer se refere ao estado contemplativo do santo como sendo um estado permanente de liberdade, para

logo em seguida dizer que este estado deve ser continuamente reconquistado, parece soar contraditório. Como um estado de “descanso” pode ser continuamente mantido pelo esforço?

Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá esta floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura. [...] Consequentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça.<sup>73</sup>

Isso é compreendido apenas se entendemos que enquanto houver vida no corpo há *vontade*, por mínima que seja, e que um último resquício seu, uma pequena fagulha, pode reinflamar e jogar novamente o indivíduo no fluxo dos desejos e sofrimentos. Enquanto houver vida é preciso suprimir a vontade, a *libertação* definitiva ocorre apenas com a morte daquele em que a chama da vontade espontaneamente extinguiu-se completamente. Quando isso ocorre, a única realidade metafísica a que temos acesso (por meio de um conhecimento que não pode ser identificado com a representação), anula-se, de modo que aquele caráter inteligível humano, aquele modo determinado de ser, aquela Ideia, não mais se objetivará no mundo como representação. Isto não significa que a própria *coisa-em-si* foi anulada, mas apenas que foi suprimida a “propriedade” (*vontade*) da coisa-em-si que é conhecível. O fato de apreendermos ou significarmos a coisa-em-si como sendo Vontade não significa que ela não seja mais do que isso, ou que não tenha outros atributos inacessíveis a nós.

Em consequência, mesmo após este último e mais extremo passo, ainda se coloca a pergunta sobre o que aquela vontade, que se expõe no mundo e como mundo, é absoluta e estritamente em si mesma, ou seja, completamente à parte o fato de que se expõe como VONTADE, ou em geral APARECE, ou seja, é em geral CONHECIDA. – Essa pergunta nunca poderá ser respondida: porque, como eu disse, o ser-conhecido mesmo já contradiz o ser-em-si, e todo conhecido já é como tal apenas aparência. Porém, a possibilidade dessa pergunta mostra que a coisa-em-si, que conhecemos o mais imediatamente na vontade, pode, totalmente à margem de todas as possíveis aparências, ter determinações, propriedades, modos de existência, os quais são para nós absolutamente incognoscíveis e inapreensíveis e que então permanecem como o ser da coisa em si, quando esta, como será exposto no quarto livro, suprimiu-se livremente como VONTADE, portanto, emergiu completamente da aparência, e, ao nosso conhecimento, isto é, em referência ao mundo das

73 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 496.

aparências, transitou ao nada vazio. Se a vontade fosse a coisa-em-si absoluta e estritamente; então também esse nada seria um nada ABSOLUTO; em vez de, como é o caso, dar-se a nós ali expressamente apenas como um nada RELATIVO.<sup>74</sup>

Deste modo, a liberdade, em seu sentido estrito, é alcançada apenas naquele fenômeno em que a Vontade foi espontaneamente suprimida completamente, até o ponto em que sua expressão visível, o corpo, extinguiu-se junto ao querer. Se Schopenhauer declara o santo livre também em vida, é porque este, relativamente aos outros homens, é capaz de manter-se por mais tempo em estado de indiferença em relação aos motivos. Esse estado, no entanto, é oscilante, precisa ser continuamente reconquistado. É a disciplina como constância e uniformidade de um modo de vida, possível apenas por uma sistemática racional, que proporciona ao santo a mortificação da vontade pela dor auto infligida, em diversos graus, e a manutenção deste estado de indiferença. A partir disto, entendemos que, em vida, o santo só é livre enquanto permanece neste estado em que a vontade mantém-se suprimida. Nos momentos em que age deliberadamente a partir da razão, para suprimir a própria vontade, como também nos momentos em que age compassivamente para o auxílio de outros, em ambos os casos, não é livre, pois age motivadamente, apesar de que, as ações compassivas nos proporcionarem uma liberdade relativamente maior do que aquelas que provêm do próprio egoísmo, em que a motivação é o próprio sofrimento. O estado momentâneo de liberdade, em que a vontade é suprimida, provêm como consequência das ações deliberadas da conduta ascética, mas não se confundem com estas. A vida do santo consiste, deste modo, em buscar a dor própria com vistas à negação da *vontade de vida*, negação que quando alcançada plenamente, com a morte, realiza a dissolução do fenômeno e da sua “essência” volitiva.

Discordamos de Chevitarese<sup>75</sup> quando considera que a liberdade alcançada pelo santo-asceta se deve a uma suposta extraordinariedade deste fenômeno, e que devido a esta propriedade o santo seria capaz de livrar-se do *princípio de razão* e agir livremente. Segundo esta interpretação, o determinismo e fatalismo que Schopenhauer afirma de fato existirem no mundo, devido às relações necessárias entre os fenômenos, aplicam-se apenas aos acontecimentos ordinários, mas que, no entanto, existiriam certos fenômenos extraordinários e misteriosos que escapariam à necessidade do *princípio de razão*, dentre estes, estaria, então, a liberdade de ação do santo. Para Chevitarese, o santo é capaz de agir livremente, em outras

74 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 239.

75 Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no Departamento de Educação e Sociedade. Professor da Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL), na Linha de Pesquisa: Subjetividade, Ética e Política.

palavras, agir indiferentemente aos motivos, o que a todo momento Schopenhauer nega ser possível, especialmente em seu tratado premiado. Nas palavras de Chevitarese:

A possibilidade da santidade, por si só, não inviabilizaria a compreensão de que o fatalismo demonstrável signifique que está "tudo escrito desde sempre"? Esse acontecimento e a própria ação livre do santo não interagiria com outros acontecimentos na rede de fenômenos submetidos à causalidade, interferindo na seqüência dos fatos? Deste modo, parece plausível supor que esse fatalismo reconhecido a priori aplica-se apenas ao modo ordinário dos fenômenos, sem, no entanto, inviabilizar acontecimentos extraordinários, tais como a santidade.<sup>76</sup>

Segundo esta passagem, não apenas o santo é capaz de agir livremente, mas também a sua “ação livre”, ao interagir com outros acontecimentos, interferiria na cadeia causal quebrando o que viria a ser o processo de predeterminação, ou seja, o fatalismo, também em relação a outros fenômenos. Pensamos que o problema desta interpretação consiste em supor que, no mundo como representação, completamente regido pela *necessidade*, seria possível uma exceção à regra transcendental pela qual qualquer objeto pode vir a ser. Não vemos como, segundo a metafísica schopenhaueriana, pode haver, no mundo objetivo, qualquer ação livre. Deste ponto de vista metafísico, qualquer ação, inconsciente ou deliberada tem de necessariamente provir de um fundamento. Não há exceções:

A lei de causalidade não admite exceção alguma; mas tudo, desde o movimento de uma partícula de pó, até o agir bem ponderado do ser humano, está submetido com igual rigor à lei de causalidade. Por isso, em todo o curso do mundo, nem uma partícula de pó poderia descrever em seu voo uma outra linha que não aquela que descreveu, nem um humano agir de outro modo como o modo como agiu, e verdade alguma é mais certa do que está: tudo o que acontece, seja pequeno ou grande, acontece de forma absolutamente NECESSÁRIA.<sup>77</sup>

Esta passagem refere-se diretamente à *causalidade*, também em relação ao agir humano. Lembremos que todas as quatro raízes do *princípio de razão* possuem em igual medida a mesma rigorosa necessidade. Além disso, a própria causalidade é tríplice, sendo sua terceira forma a *motivação*, que coincide com a quarta raiz do princípio de razão, a *lei da volição*. Esta coincidência mostra que a necessidade que percebemos externamente nos fenômenos físicos pela *causalidade* é a mesma que conhecemos internamente na determinação do agir pelos *motivos*. A única forma de se ser livre é não se submeter à necessidade, e às suas formas específicas, o que implica não agir, mas a não-ação é aqui uma consequência, não a fonte da liberdade. É isto que diferencia, para Schopenhauer, a não-ação deliberada, e portanto

76 CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Rio de Janeiro, 2005. Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p.126.

77 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 384.

motivada, que se constitui numa negação aparente que é em si mesma afirmação, da não-ação como expressão da supressão da vontade, que ao ocorrer corresponde ao estado de liberdade, que é, no entanto, provisório, tendo que ser continuamente reconquistada. Esta é a vacilante liberdade que o santo alcança em vida. Qualquer tentativa de se pensar uma ação livre no mundo objetivo é, para Schopenhauer, fruto de algum tipo de otimismo, da recusa em aceitar a natureza agônica do mundo e da sua perenidade, que decorre da imutabilidade da realidade essencial do mundo, da qual sabemos apenas que é *Vontade*, ou em outras palavras, que este é o seu sentido apreensível.

Deste ponto de vista metafísico, todo o mundo como representação está tão completamente submetido à necessidade, à determinação, em todos os seus aspectos, que nem mesmo um único pensamento pode se dar sem seu fundamento:

A presença de representações e de pensamentos em nossa consciência está tão estritamente submetida ao princípio de razão em suas diferentes figuras quanto o movimento dos corpos está à lei de causalidade. É tão pouco possível que um corpo possa entrar sem causa em movimento quanto um pensamento entrar sem causa na consciência. Tal ocasião é, ou EXTERIOR, portanto, uma impressão sobre os sentidos; ou INTERIOR, portanto, ela mesma um pensamento que leva a outro devido à associação.<sup>78</sup>

O intelecto, como sabemos, é do âmbito da representação, portanto, também os objetos abstratos, conceitos e imagens da imaginação, estão submetidos à mesma necessidade de todas as demais representações, de modo que sua aparição na consciência não pode se dar sem seu fundamento necessário. Este fundamento pode ser uma intuição empírica, outros conceitos, ou intuições puras, que inserem os pensamentos presentes na cadeia de determinações sucessivas. Um objeto presente, pelo fato de ser, exige e põe como sua condição uma cadeia de determinações necessárias, de modo que a determinação atual apenas pôde vir a ocorrer porque traz atrás de si todas as determinações precedentes. Como já dito anteriormente, “determinação” e “predeterminação” em última instância são o mesmo. “*Pois a cadeia da causalidade com seu rigor que não admite exceção, – este laço férreo da necessidade e do destino, – produz irrevogável e inalteravelmente cada aparência tal como ela é*”<sup>79</sup>.

Neste plano ético-metafísico nenhuma liberdade é possível e, apesar disso, desta perspectiva tal coisa parece não se constituir em um problema prático, pois o fatalismo não é

78 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 161.

79 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 385.

contrário à ação deliberada, se por esta entende-se um movimento necessário que ocorre pela mediação da razão entre os motivos e a vontade, ambos dados *a priori*, enquanto manifestações de uma *Ideia*, aquém de qualquer escolha. Assim, toda ação deliberada é ao mesmo tempo uma determinação inserida em uma cadeia causal. A complexidade dessas cadeias, seus pontos de entrelaçamentos, e sua extensão estão além da capacidade humana de conhecimento. A ignorância em relação a todas estas variáveis e relações limitam nosso horizonte fazendo com que percebamos o aparentemente sem causa como infundado, indeterminado, in-causado como se o acaso fosse possível, o que nos dá a falsa impressão da liberdade. Para alguns intérpretes, se temos conhecimento de que essa liberdade é aparente, que é fruto de ignorância e limitação, restaria então, desta perspectiva, ou seja, enquanto se permanece neste plano teórico-metafísico, viver “como se” fossemos livres. Mas conhecendo ou não esta “verdade” acerca do mundo, continuaríamos a viver e agir determinadamente ao mesmo tempo que nos consideraríamos livres pela certeza de que fazemos sempre o que queremos, pois todas as ações provêm do *ser*, que de fato é livre enquanto infundado.

O problema teórico acerca da possibilidade ou não da *liberdade de indiferença*, ou *libre arbitrio*, torna-se um problema de fato apenas se o consideramos como um suposto necessário para fundamentar uma teoria da prática que se pretenda pensar a organização da vida em qualquer aspecto, com o objetivo de alterá-la ou construí-la, ou seja, se pretendemos construir uma teoria política e fundamentá-la. Enquanto se permanece numa fundamentação metafísica da ética, mantêm-se em um plano puramente contemplativo, onde é possível conciliar inexorabilidade física e liberdade metafísica ou transcendental, negando a liberdade individual. No entanto, uma teoria política, ao considerar a sociedade uma construção humana a partir de escolhas possíveis que poderiam não ser, ou serem outras, pressupõem a liberdade, se não absolutamente, pelo menos de certo modo. Aceitar as teses metafísicas supostas por Schopenhauer, a fusão de Platão e Kant, a imutabilidade e eternidade do *em-si* e ao mesmo tempo a causalidade necessária como regra transcendental de todo possível acontecimento, de toda possível aparição deste “*em-si*”, é interditar a possibilidade de uma teoria política a partir deste plano metafísico. Trata-se, então, não de corrigir a metafísica para pensar a política, mas de partir de um outro plano, a partir do qual a política mostra-se possível. Um plano empírico, eudemonológico-prático.



### 3 A CONCEPÇÃO DE UMA FILOSOFIA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER: PLANO EMÍRICO-PRÁTICO.

#### 3.1 Alguns problemas acerca do método.

Schopenhauer afirma claramente, no *Prefácio* à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, de 1818, que toda a sua obra é expressão de um *pensamento único*, que não pode ser expresso senão do modo como se encontra na sua obra principal. O autor admite que apesar da sua unidade, a pretensão de comunicá-lo exige sua adequação à linguagem e ao modo necessariamente sequencial de sucessão de conceitos do texto, onde deve haver “*uma primeira e última linha*”. Onde o pensamento tem de se colocar no particionamento dos capítulos e na ordenação, de certo modo, sistemática, apesar da sua estrutura essencialmente *orgânica*.

Seu *pensamento único*, entretanto, tem de expressar-se de diversos modos, por diversos meios, que muitas vezes nos dão a aparência de contradição. Mas até que ponto estas possíveis contradições são inerentes ao próprio pensamento schopenhaueriano, ou, por outro lado, são atribuídas a ele por seus intérpretes? Claramente há tensões em vários pontos do sistema, em especial no que se refere à Ética.

Dentre as diversas dificuldades que encontramos ao conhecermos a filosofia schopenhaueriana, umas das mais controversas e de difícil trato talvez seja a que diz respeito ao método, ou a seus vários métodos. Schopenhauer reivindica para a fundamentação de sua filosofia o método analítico:

Eu parto da experiência e da consciência de si natural dada a cada um, e chego à vontade como o único metafísico, logo, sigo a marcha ascendente e analítica. Os panteístas por outro lado, pegam a via oposta à minha, e seguem a marcha descendente e sintética: eles partem do seu θεός, que às vezes tem o nome *substância* ou absoluto, e pedem ou se obstinam que se o admita, e esse completamente desconhecido deve então esclarecer tudo o que é mais conhecido.<sup>80</sup>

Porém em *Sobre o fundamento da moral* ele nos diz que o método sintético é o mais adequado para a fundamentação da ética e lamenta a exigência do concurso que o obriga a uma abordagem analítica da questão:

---

80 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 767.

A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. Estes últimos podem, com efeito, reconduzir à última raiz na mente do ser humano, a qual tem de se afirmar como fato fundamental, como fenômeno originário, sem que este fato seja a seguir reconduzido a qualquer outra coisa. Com isso toda explicação permanece meramente psicológica.<sup>81</sup>

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam em relação ao fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma fundamentação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando portanto em íntima relação com toda a existência do mundo e com o destino do homem<sup>82</sup>

Sabemos que para Schopenhauer, filosofia e metafísica da natureza são sinônimos – pelo menos no que se refere ao conceito de *filosofia* como é definido na maior parte de sua obra –, a filosofia tem por objeto as realidades essenciais do mundo e seu conhecimento tem como ponto de partida a experiência.

Em nossa exposição, como será visto, faremos uma aproximação entre os conceitos de “análise” e “experiência”. Para evitar mal entendidos devemos antes esclarecer o que entendemos por “método analítico” e em que sentido ele é também empírico.

Pensamos que, no contexto da filosofia schopenhaueriana, o procedimento ou método analítico pode se fazer de duas maneiras, tanto *a priori* quanto *a posteriori*, pois a análise pode ser tanto lógica quanto empírica. Neste contexto, a análise *a priori* é puramente lógica, pois consiste em determinar a verdade de um juízo a partir da relação entre conceitos segundo o *princípio de contradição*.

Schopenhauer, como Kant, considera a matemática uma ciência sintética, não analítica, fundada em *juízos sintéticos a priori*. Para Schopenhauer, os conceitos matemáticos são produzidos a partir das intuições puras das formas da representação, *tempo* e *espaço*, de modo que seus conceitos são formados da síntese destas intuições *a priori*. A universalidade e necessidade dos juízos matemáticos não provêm do princípio lógico de *não contradição*, mas da “evidência intuitiva” que impõe para o sujeito cognoscente a certeza.

Uma ciência construída a partir da mera comparação de conceitos, portanto a partir de princípios gerais, só poderia ser segura se todos os seus princípios fossem sintéticos *a priori*, como é o caso da matemática: pois eles são os únicos princípios

81 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 8-9.

82 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 196.

que não admitem exceção alguma. Se, ao contrário, os princípios contêm algum estofo empírico, então temos de ter este sempre à mão em vista de controlar os princípios gerais. Pois as verdades que de algum modo foram hauridas da experiência nunca são incondicionalmente certas, têm, por conseguinte, só uma universalidade aproximada; porque aqui regra alguma vale sem exceção.<sup>83</sup>

Lógica e matemática são, portanto, ciências puras *a priori*, e ambas se fazem por meio de juízos necessários. Enquanto a primeira sustenta sua universalidade e necessidade no *princípio de contradição*, pelo qual determinada a verdade ou falsidade do juízo, a segunda obtém sua certeza a partir da evidência intuitiva imediata das intuições puras do tempo e espaço. Na citação acima Schopenhauer nos dá a entender, apesar de classificar a lógica entre as ciências, que uma ciência no sentido mais próprio do termo é um saber produtor de conhecimento, e não apenas explicitador de conhecimentos já anteriormente adquiridos.

O juízo analítico tem a vantagem de poder expressar conhecimentos universais e necessários que se apoiam no princípio lógico de *não-contradição*. Este, por sua vez, é uma intuição pura *a priori* das formas do *pensamento*. Intuição, agora, não das formas do *entendimento* (faculdade intuitiva) mas das formas da *razão* (faculdade de abstração). A intuição pura e *a priori* dos princípios lógicos<sup>84</sup> fundamentais do pensamento faz a mediação entre as representações abstratas, os conceitos. O pensamento é a operação pela qual a intuição desses princípios torna possível a relação entre juízos pela comparação dos conceitos no contexto da premissa. A lógica, no entanto, tem a desvantagem de apenas explicitar ou demonstrar conhecimentos já adquiridos, pois os *juízos analíticos* nada mais fazem que extrair do sujeito o predicado que já nele estava contido. Tais juízos não são, portanto, capazes de produzir conhecimento novo, pois as representações abstratas (conceitos) de que parte a análise lógica não são produzidas pelas próprias operações lógicas, são, na verdade, produzidas a partir de outros tipos de representações provindas da experiência, ou de intuições acerca das formas da experiência (intuições puras do *tempo* e *espaço*, das quais surgem os conceitos matemáticos).

O estofo de que se serve a lógica não é produzido por ela mesma mas de outras fontes que não a *razão*, e que chegam à esta pela *faculdade de juízo*<sup>85</sup>, que faz a intermediação entre o *entendimento*, faculdade intuitiva, e a *razão*, faculdade de abstração, portanto, entre a

83 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 102.

84 *SW, III*.

85 Cf. nota 61.

experiência e os conceitos. Todo conceito é formado por um processo intuitivo, portanto, não lógico.

A intuição schopenhaueriana pode ser pensada de quatro modos: 1) intuição empírica (experiência do fenômeno); 2) intuição da Ideia (*intuição pura* da forma universal do fenômeno); 3) *intuição pura a priori* das formas do entendimento (fonte dos conceitos matemáticos); 4) intuição *a priori* das formas do pensamento (conhecimento imediato dos princípios lógicos que medeiam e condicionam o *pensamento*, entendendo este como raciocínio, operação da razão).

Mas e quanto ao conhecimento *a posteriori*, concreto e imediato que Schopenhauer diz termos acerca do próprio corpo? O conhecimento pelo qual desvendamos nosso ser em si como *vontade*. Não deveria também ser dito uma intuição? Aqui surgem problemas. Nosso filósofo insiste em determinadas passagens que aquele conhecimento único, e de um único objeto, não é uma “intuição”, e pensamos que ele não se refere apenas à *intuição empírica*, representação material, pois esta claramente é de outro tipo, mas também achamos que quer diferenciar tal conhecimento em relação à própria noção de intuição, seja de que tipo for. A razão disso é o seu status de “acesso” à *coisa-em-si*, mesmo que não completamente. Se colocasse essa experiência na mesma classe do conhecimento intuitivo, estaria sumariamente inserindo o conhecimento direto do próprio corpo como *vontade* na esteira de todas as outras representações, e assim retiraria todo o seu valor de chave de decifração do mundo objetivo. A vontade seria, então, mais um objeto do plano ideal (mundo como representação) que não corresponderia ao real (*coisa-em-si*) em e para si mesmo. O curioso é que no *tomo II* de *O Mundo*, Schopenhauer admite que o conhecimento da *vontade* é de fato ainda sempre uma representação<sup>86</sup>, que a *coisa-em-si* é *vontade* somente do ponto de vista da representação. Pensamos, no entanto, que isso não significa que ela seja uma intuição, mas a representação

86 A seguinte passagem nos esclarece isso: “Por outro lado, deve-se aqui firmar que nós, diferentemente de KANT, não renunciamos em absoluto ao conhecimento da coisa em si, mas apenas que ela deve ser procurada na vontade. Todavia, nós não afirmamos um conhecimento exaustivo e absoluto da coisa em si, mas antes reconhecemos muito bem que é impossível conhecermos o que ela seja absolutamente em si e para si mesma. Pois tão logo eu CONHEÇO, tenho uma representação que no entanto, justamente porque é minha representação, não pode ser idêntica com o que é conhecido, mas, fazendo de um ser para si um ser para outro, a representação o produz numa forma completamente diferente, e ela, portanto, não deve ser vista senão como uma APARÊNCIA daquele ser. Para uma consciência QUE CONHECE, independentemente da sua constituição, não lhe podem ser dadas senão aparências. Isso não pode ser evitado nem se o objeto do conhecimento for o meu próprio ser: pois, enquanto o meu ser estiver na minha consciência QUE CONHECE, já é um reflexo do meu ser, algo diferente deste, logo, em certo sentido, já é uma aparência. [...] Em termos estritos, conhecemos também nossa vontade sempre apenas como aparência e não segundo o que ela possa ser absolutamente em e para si” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p.590 – 591).

*sui generis* de um *sentido*, que por sua vez também difere dos diversos sentidos que são apreendidos na representação das *Ideias*.

Mas o que faz desse conhecimento acerca do corpo algo único? Segundo Schopenhauer, a sua especificidade é a imediatez, que estabelece a identidade entre sujeito e objeto. Quando por um acesso direto o sujeito cognoscente se identifica com o indivíduo, corpo, e o conhece internamente como *vontade*, compreende que seu corpo, fenômeno entre outros, que da perspectiva do sentido externo é matéria, do ponto de vista interno e imediato é *vontade*. Nesse acontecimento, o *sujeito do conhecer* se reconhece como *sujeito do querer* objetivado no corpo. Apesar do sujeito cognoscente permanecer oculto enquanto função de conhecimento (pertencente ao mundo como representação), sabe agora que do ponto de vista metafísico aquele fenômeno que lhe serve de base, o corpo, é essencialmente *vontade*. Com isto queremos dizer que agora compreende o seu sentido.

No entanto o que estabelece a especificidade deste conhecimento e o diferencia das intuições é, segundo o filósofo alemão, o fato de ser a apreensão de um conteúdo concreto que se faz sem as formas do sentido externo, *espaço* e *causalidade*. Sendo livre de dois terços das formas da representação, tal conhecimento está condicionado, portanto, apenas à forma do sentido interno, o *tempo*. Mas não é apenas essa liberdade parcial em relação às formas da representação que leva Schopenhauer a considerar esse acesso interno a chave de decifração do enigma do mundo, pois, como sabemos, existem outras representações que também submetem-se apenas à forma do tempo, como as intuições puras *a priori* das formas do *entendimento* (que originam os conceitos matemáticos) e das formas da *razão* (princípios lógicos). E temos ainda um conhecimento de outra ordem, a intuição pura das *ideias*, que tem por condição a intuição empírica de um fenômeno mas que ao transpassá-la liberta-se das três formas particulares da representação, permanecendo submetida apenas à forma geral da representação, a forma *sujeito-objeto*.

Em relação às intuições *a priori* das formas do *entendimento* e da *razão*, a diferença radical consiste em que estas são puramente formais, são a intuição das formas do fenômeno e do pensamento, mas não “entregam” ao sujeito nenhum conteúdo. O conhecimento interno e direto acerca do próprio corpo, por outro lado, sim, é *a posteriori*, é um tipo especial de experiência, que trata não das formas do fenômeno, mas do seu núcleo, porém, não como matéria, mas como “essência” do corpo material, ou seja, sua significação ou sentido.

Em relação à intuição pura das *ideias*, o conhecimento do corpo como *vontade* continua sendo *toto gerere* distinto, assim como esse tipo de intuição pura é também diferente das demais. Algumas vezes podemos ser levados a pensar que a intuição pura das *ideias* seria uma forma de acesso à *coisa-em-si* mais direta<sup>87</sup> do que aquele conhecimento especial interno. Isso porque de fato, segundo a metafísica schopenhaueriana, a intuição da *ideia* está livre não apenas do *espaço* e da *causalidade* na sua apreensão, mas também do próprio *tempo*, já que a contemplação estética suspende todas essas formas ao desprender o *sujeito cognoscente* em relação à *vontade* particular, fazendo daquele um *puro sujeito*, que não conhece mais o fenômeno, mas a sua forma objetiva universal. O conhecimento interno do próprio corpo por sua vez, como sabemos, está submetido à forma do *tempo*. Realmente Schopenhauer declara em certas passagens<sup>88</sup> que as *Ideias* são a objetivação direta e adequada da *vontade*, mas nos diz também que o que as diferencia da *vontade* enquanto *coisa-em-si* é o fato de serem ainda representação, mesmo que do objeto em geral, e esta representação é a intuição de uma ou de várias universalidades, formas universais objetivas (em um sentido aparentado à *ideia* platônica) do fenômeno em questão em uma determinada contemplação estética.

Quando falamos do conhecimento do corpo como *vontade*, dissemos que se trata de um conhecimento de algo concreto, não de uma forma, trata-se de um “conteúdo” (esta palavra é ruim para caracterizar a *vontade* porque tem uma conotação substancial, mas para tentar falar do que não pode ser dito, como faz Schopenhauer, temos que nos utilizar de metáforas ou analogias). Por tratar do ser íntimo e não material do corpo, mas de um ponto de vista interno, esta essência ou “núcleo” é a *significação* do corpo, ou seja, da matéria em suas diversas formas.

Na experiência estética, em que alcançamos o conhecimento das *ideias*, o que se conhece também é um significado, e este é um modo de ser, de existir, uma atividade

---

87 Quero mencionar aqui a posição do Prof. Dr. Luan Corrêa, que, em nossos diversos diálogos, deixou claro o seu pensamento de que a experiência estética, seja a intuição pura das *Ideias*, seja a experiência da música, são um acesso mais direto à *vontade* una schopenhaueriana. Eu, no entanto, mantenho a posição de que nenhuma outra experiência além do acesso interno ao próprio corpo pode fornecer ao sujeito a noção de *vontade*, que Schopenhauer pensa ser o princípio unitário do real, pelo qual podemos identificar e unificar todos os níveis de realidade, por mais que a intuição das *Ideias* nos forneça um variado número de sentidos ou modos de ser, enquanto o acesso ao corpo nos dá apenas um único sentido. A meu ver, segundo o exposto neste trabalho, este único sentido não se alcança por nenhuma outra via senão a mencionada. Em relação a essa questão, e no se refere à posição de Luan Corrêa, podemos ver em: SILVA, Luan Corrêa. *Filosofia da música como filosofia primeira: o sentido metafísico da música em Schopenhauer*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2013. Especialmente, Cap. 1, pp. 36-40 e Cap. 2, p. 50-2.

88 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

determinada em sua forma universal. A intuição desta atividade é um ato intelectual, apesar de abandonar suas formas particulares do *entendimento*, mas ainda é uma representação intuitiva, mesmo que pura. E é por isso que, apesar de ser a objetivação imediata da *coisa-em-si*, as *ideias* não são ainda a apreensão daquela no seu sentido mais íntimo, mas apenas de seus modos determinados. A intuição dessas formas universais são transmitidas do *entendimento* para a *faculdade de juízo* que ao passá-las para a faculdade de abstração, a *razão*, faz surgir o conceito de “função”, tal como o explicamos anteriormente. Este conceito é a expressão racional da noção de atividade que é conhecida pela intuição da *ideia* enquanto atividade determinada. Entretanto, a significação alcançada pela intuição pura da *ideia* e a significação alcançada no acesso interno acerca do próprio corpo, como sendo *vontade*, não são a mesma coisa, são tipos diferentes de conhecimento, são sentidos diferentes.

Uma forma possível de definição do conceito de função é: uma atividade para a realização de um fim determinado. A compreensão da finalidade de um ser particular, da sua essência, ou seja, do fim para o qual existe, mesmo que a origem desta finalidade não possa ser explicada e mesmo que esse fim se esgote em si mesmo, se se dá pela via puramente intuitiva é o conhecimento de sua *ideia*. No caso da metafísica schopenhaueriana, considerando a perspectiva objetiva, o ser de um fenômeno é a sua *ideia*, a sua forma de ser de onde provém todo o seu agir. A *vontade una, coisa-em-si* schopenhaueriana, não possui finalidade, é um impulso cego e incessante, mas os seus modos determinados, as *ideias*, justamente porque são modos particulares da *vontade* universal, são também fins que se encerram em si mesmos, e compreendem-se por si mesmos intuitivamente. Sendo assim, compreender é encontrar o sentido inexplicável, é conhecer o que não pode ser dito, mas apenas intuído. Esse sentido conhecido objetivamente é a representação da *Ideia*.

Tomemos como exemplo o fenômeno animal. Todo ser vivo é explicável, ou seja, pode ser dito a partir das suas causas ou fundamentos, a partir das relações entre fenômenos que tornaram possível sua aparição objetiva, material. Por outro lado, pode também ser compreendido pela intuição do seu sentido. Cada animal manifesta um sentido único, uma *ideia complexa*, é um modo de ser, que se entende pelo conjunto das *ideias* mais simples que a compõem. Cada animal é um conjunto de finalidades, de atividades, sendo estas o andar, o comer, o digerir, o reproduzir-se, o conhecer, e outras tantas. E o que são estas atividades senão as funções dos seus órgãos pernas, boca, estomago, genitais e cérebro? Que segundo a filosofia schopenhaueriana são o querer locomover-se, querer alimentar-se, querer digerir,

querer reproduzir-se e querer conhecer. Compreender e conhecer o sentido é intuir a *ideia*, e isso significa ter como representação a finalidade que se expressa na atividade.

Na filosofia schopenhaueriana, como dissemos, as *Ideias*, são modos de querer, mas esse juízo em que identificamos *Ideia* e *querer* (*vontade*), não provém diretamente do conhecimento estético. É um julgamento que é acrescentado posteriormente ao conceito de *Ideia*. Dissemos acima que há duas fontes de apreensão de sentido, a intuição pura da *ideia* e o conhecimento interno imediato acerca do próprio corpo como *vontade*. A intuição da *ideia* fornece ao sujeito o sentido do fenômeno como a expressão de um conjunto de *forças*, atividade plural, livre e inexplicável, alheia às relações e às formas particulares da representação. Mas o que nos dá o conhecimento de que essa atividade livre e produtora é *vontade*, um modo de querer, é o conhecimento especial acerca do próprio corpo. Sem este, podemos dizer muitas coisas acerca do conhecimento estético, inclusive que alcança significados (modos variados de ser, formas) que este conhecimento subterrâneo não fornece, mas não podemos dizer que tais intuições nos levam a pensar a *coisa-em-si* como *vontade*, que tais intuições nos fornecem aquele significado que só pode ser alcançado pela via subjetiva do corpo. Este é o único sentido que este conhecimento interno e direto nos dá, mas que é a base de toda a metafísica schopenhaueriana, e que leva à ressignificação inclusive da noção de *ideia*.

O conhecimento estético nos permite conhecer o mundo compreendendo-o como um conjunto de significações que, dependendo do grau de complexidade de cada uma, são chamadas forças naturais, espécie ou caráter. Mas apenas depois de refletir sobre si enquanto corpo o sujeito pode por analogia forjar o conceito de *vontade* *una* universal, e chamar tais significações, provindas do conhecimento estético, de modos de querer. Somente após estar de posse desse conhecimento estrito se pode dizer que as *ideias* são a *objetivação imediata da vontade*, enquanto unidade metafísica do mundo.

Toda a metafísica Schopenhaueriana, mesmo se aceitamos a tese do filósofo de que ela é orgânica, sustenta-se na passagem desse conhecimento especial acerca do próprio corpo como *vontade* particular para a noção de uma *vontade universal* como unidade metafísica. Esta passagem é problemática justamente porque se faz via analogia. A analogia nada mais é que uma indução extremamente restrita, indução de um único caso.

O que define a indução é a busca de um princípio universal a partir da análise dos casos particulares da experiência, mas esta, por sua vez, nos fornece conhecimento (certo)



apenas dos mesmos casos particulares, como bem expressa David Hume. O conhecimento a partir da experiência é sempre um conhecimento incompleto sujeito à refutação, onde o seu contrário, da perspectiva puramente empírica, é sempre possível. É claro que Schopenhauer, como kantiano, rejeita a tese humeana acerca do fundamento empírico da *causalidade*. Para o filósofo alemão a *causalidade* não é adquirida via experiência, pelo contrário, ela é dada *a priori* e pressuposta como condição de toda experiência. A *causalidade* é a relação que torna possível que um fenômeno exista a partir de um outro que se põe necessariamente como seu fundamento. Mas apesar de *a priori*, como forma da intuição e condição das representações empíricas, a necessidade da causa se torna consciente apenas *a posteriori*.

Como nos diz Schopenhauer, o conhecimento do conceito de *causalidade*<sup>89</sup> tem sua origem no processo intelectual de transição das sensações do corpo (objeto imediato) para os fenômenos que as provocam, de modo que o intelecto, ao procurar a origem externa das sensações termina por constituir, segundo suas formas, os objetos. Esse processo, pelo qual representamos o mundo, vai do efeito à causa, das sensações aos fenômenos. Representar o mundo, intuí-lo, é constituí-lo na sua realidade material no momento presente à medida que eles são causas de nossas sensações. Esta intuição é o estabelecimento da relação causal entre o corpo e os fenômenos atuais que o afetam. Contudo, essa relação que vai do efeito à causa não alcança a cadeia de causas que condiciona e põe os fenômenos presentes que se relacionam diretamente com o corpo. Porque este processo de constituição objetiva vai apenas até os fenômenos imediatamente presentes para a percepção, todas as demais determinações anteriores permanecem ocultas. O limite desta intuição pela qual o mundo é representado imediatamente faz com que efeitos semelhantes possam ter causas distintas, de modo que as relações dos variados fenômenos entre si torna-se misteriosa. Assim, a única forma de sabermos a possível causa de um fenômeno, e que efeitos podemos esperar dele futuramente, é realizar uma análise para descobrir os princípios que estão por trás da sua aparição e existência.

De acordo com a metafísica schopenhaueriana, a análise empírica levada ao extremo conduz ao limite do conhecimento acerca dos corpos, esbarrando na intransponível noção de força. A análise empírica do fenômeno é a repartição deste nas suas partes simples constitutivas fundamentais. Esse procedimento levado às últimas consequências nos leva à formulação dos princípios fundamentais da matéria, que não são materiais, não são físicos,

---

89 Cf. nota 19.

são metafísicos. Metafísicos porque não são realidades materiais e não são representáveis empiricamente, mas são pressupostos pelo intelecto como qualidades universais imanentes aos corpos. *Solidez, impenetrabilidade, extensão*, e outras, são para a ciência *forças naturais*, ou seja atividades imanentes ao corpos e sem as quais não se pode concebê-los. Grosso modo, o papel da ciência seria descobrir quais forças, quais princípios, constituem cada tipo de fenômeno para, assim, prever seus efeitos e controlá-los. No entanto, como tais princípios universais estão presentes em todos os corpos, conhecer um fenômeno significa saber o grau de atuação ou predomínio dessas forças em cada classe de fenômenos e em cada espécie.

Contudo, para conhecer esta configuração de forças particular subjacente a cada fenômeno, e que se põe como estrutura limítrofe do conhecimento científico, a análise apenas por si mesma não é suficiente. É preciso que esta seja acompanhada da indução. A análise de um fenômeno nada me informa em relação aos demais, mas apesar da indução ser sempre, a rigor, um conhecimento incompleto que deixa aberta a possibilidade da refutação da hipótese, ela é, em relação ao conhecimento empírico, o único meio de se intencionar a universalidade da teoria nesses casos. Quando, por indução, encontramos a mesma configuração de forças em fenômenos vários, podemos classificá-los e sabemos o que esperar deles como efeito. Podemos dizer então possuir conhecimento rigoroso acerca deles.

Da perspectiva empírica, a importância da *análise*, segundo o que expusemos, deve-se a que ela seja sempre também uma *indução*. É por isso que entendemos que para Schopenhauer, na prática, toda análise empírica é ao mesmo tempo também uma indução.

Consideramos dois tipos de *análise*: 1) lógica (*a priori*): decomposição dos diversos juízos essenciais que compõem a definição de um conceito. Esta análise estabelece a verdade do raciocínio pela relação de conceitos a partir do *princípio de contradição*, que condiciona a certeza alcançada pela mediação do *pensamento*, pela qual um juízo pode ser dito universal e necessário; 2) empírica: busca dos princípios universais que constituem os objetos concretos. Conhecimento também mediato, mas tal certeza, aqui, é de universalidade precária, alcançada via repetição da experiência, indução, constituindo-se em última instância sempre num salto, por mais provável que seja o conhecimento alcançado.

No que diz respeito à análise empírica, ou seja, aos fenômenos, aos corpos, estes princípios são alcançados via indução. Daí porque Schopenhauer identifica os métodos analítico e indutivo.

Vimos que Schopenhauer reivindica para sua filosofia tanto o método analítico quanto o sintético, mas em que momento cada um deles se aplica? Ele pretende que sua filosofia seja analítica por encontrar no corpo a “chave para o enigma do mundo”, é no acesso interno a esse fenômeno que encontramos o sentido íntimo de toda atividade fenomênica. Deste modo, partindo da experiência concreta, sua filosofia seria construída analiticamente. Mas como toda análise empírica, a experiência por si mesma nos dá apenas o conhecimento do caso particular, e o que o nosso filósofo busca é o princípio universal que vai identificar e unificar todos os demais significados possíveis, sejam eles conhecimentos como *forças naturais* ou *Ideias*, identificando assim os objetos da ciência e da arte, no que ele diz ser um conhecimento igualmente próximo dos dois. Sua filosofia é sintética à medida que, de um princípio universal, todos os demais são derivados, deduzidos, sendo este “axioma”, a *vontade una*, de fato algo indemonstrável.

Contudo, sabemos que o método pelo qual Schopenhauer passa da *vontade* particular para a *vontade* universal não é o analítico propriamente, mas o analógico. De certo modo, a analogia pode ser considerada uma indução extremamente restrita, o que diferencia a analogia em relação à indução não é o processo em si mesmo (tanto a indução quanto a analogia são um salto, sem fundamento racional, do particular para o universal), mas a amplitude da experiência, sua quantificação. Em relação a essa quantificação, a analogia é inversamente proporcional à indução. Enquanto esta verifica um variado número de fenômenos para, segundo sua estrutura fundamental, identificá-los e classificá-los segundo sua máxima semelhança, a analogia schopenhaueriana, por outro lado, se utiliza de um único caso para identificar todos os mais diferentes fenômenos pela sua mínima semelhança, que é o fato de serem dotados de uma única propriedade comum, a matéria, ou seja, por serem espacial e temporalmente dados. É porque o sujeito percebe seu corpo material como *vontade*, que considera toda realidade material também como essencialmente o mesmo.

Analogia e indução são ambas um salto do particular para o universal, mas a inversão que as faz diferentes nos mostra que a filosofia schopenhaueriana é realmente construída sinteticamente. É próprio de realidades universais abstratas não serem sensivelmente percebidas, mas mesmo que os universais da ciência, as forças naturais não sejam apreensíveis em si, mas apenas pensadas a partir da ação dos fenômenos que acreditamos estar sobre tais forças ou princípios, essa crença se sustenta na experiência de fenômenos variados mas semelhantes em algum grau que nos levam a pensar os princípios universais

comuns a eles. Por exemplo, por mais que “eu” não possa perceber o magnetismo em si, abstraído dos fenômenos que o manifestam, diversos fenômenos distintos, em tempo e lugares diferentes, podem se comportar de tal modo que me levem a pressupor uma realidade fundamental invisível, mas real, a qual chamamos *força magnética*. Nesse caso, o conceito de uma tal universalidade, apesar de em si mesmo não se referir a algo objetivo no sentido estrito do termo, por não se remeter a algo tangível, a um objeto, ainda assim, tal conceito é realmente empírico, formado indutivamente, ou seja, originado da análise repetida que leva à consideração de uma propriedade comum universal que determina necessariamente um tal objeto.

Não obstante, a universalidade que Schopenhauer põe como alicerce da sua filosofia, da sua metafísica, é um conceito negativo surgido da negação da particularidade da experiência do corpo como *vontade*, que, ao contrário da negatividade da indução, não se sustenta na probabilidade da experiência; pelo contrário, é um conceito extraído da experiência mais restrita que o sujeito pode ter. Se, em relação à experiência e no que se refere ao conhecimento de princípios da realidade física, a análise é sempre acompanhada da indução, como Schopenhauer parece concordar, o método analógico schopenhaueriano não é propriamente empírico.

Como já dito, a *vontade una* universal é um conceito negativo formatado a partir da abstração da particularidade do conhecimento direto do corpo como *vontade*. O conceito ou a noção de *vontade particular* tem seu fundamento na experiência, mesmo que única, do próprio corpo, mas a *vontade una*, a vontade como *coisa-em-si*, não se remete a nenhum tipo de representação imediata. A *vontade particular*, como Schopenhauer admite, ainda é uma representação, apesar de ser de um tipo especial, por estar apenas sob a forma do tempo. A *vontade universal*, por sua vez, é um conceito formado pela abstração dessa única forma pela qual a vontade pode ser apreendida.

Schopenhauer mesmo admite essa natureza abstrata do conceito que alicerça toda a sua filosofia, no entanto, toma-o como um resultado, um ponto de chegada, que ao ser alcançado ilumina retroativamente toda a intuição que alicerça os demais conceitos acerca dos fenômenos. De posse desse grande universal tudo o que era misterioso passa a ser identificado e entendido como o mesmo princípio metafísico. As *forças naturais*, universais da ciência, as *Ideias*, universais da estética, tudo é a mesma *vontade una* sob perspectivas de conhecimento distintas. Pensamos que, para Schopenhauer, a conclusão da experiência de si estabelece o

ponto de partida da teoria metafísica. Esse ponto é a noção de *vontade* particular que, pela ponte da *analogia*, passa para o plano metafísico como *vontade* universal.

Embora, em consequência de tudo o que foi aqui dito, conceitos amplos, abstratos, sobretudo os que não podem realizar-se na intuição, não possam jamais ser a fonte do conhecimento, não possam jamais ser o ponto de partida, ou o estofado propriamente dito do filosofar; no entanto, certos resultados particulares da filosofia são ocasionalmente de tal natureza que só podem ser pensados *in abstracto*, sem, entretanto, serem provados, por algum tipo de intuição. Conhecimentos dessa espécie são evidentemente apenas conhecimentos pela metade: eles como que apenas indicam o lugar onde encontrar a coisa a ser conhecida; esta, todavia, permanece velada. Por isso, só em caso extremo devemos nos dar por satisfeitos com semelhantes conceitos e só ali quando alcançamos os limites do conhecimento possível às nossas faculdades. Um exemplo desse tipo seria, possivelmente, o conceito de um ser fora do tempo; igualmente a proposição: “a indestrutibilidade da nossa verdadeira essência pela morte não é a existência continuada desta”. Em conceitos dessa espécie como que treme o solo firme que sustenta todo o nosso conhecimento: a intuição. Por isso o filosofar pode casualmente, e em caso de necessidade, findar em tais conhecimentos, mas jamais começar por eles.<sup>90</sup>

O que é “*um ser fora do tempo*” senão a *coisa-em-si*, agora nomeada *vontade una*? O que esta noção universal nomeia é uma experiência desprovida das formas da intuição pelas quais podemos conhecê-la. Portanto, enquanto não tem referência objetiva e surge do processo lógico de negação, tal conceito é puramente abstrato.

Podemos “*findar em tais conhecimentos, mas jamais começar por eles*”, diz-nos Schopenhauer acerca desses conceitos puramente abstratos, mas não há como pensar a sua metafísica sem primeiramente pôr como pressuposto esse princípio da unidade da *vontade*. Sem ele as *forças naturais* são apenas um processo mecânico, e nenhuma moralidade pode ser construída.

Se a filosofia não pode iniciar por este princípio abstrato, de onde parte nosso filósofo? Da experiência, é verdade, da experiência interna de si mesmo. Mas não há linha de continuidade da experiência da *vontade* particular para o conceito da *vontade una* universal, pelo menos não fundamentada na experiência se consideramos que a análise empírica é também indutiva. E é claro que Schopenhauer não pretende que sua filosofia seja puramente empírica no sentido indutivo, não pretende fundamentar o seu alicerce na indução, seu fundamento, segundo ele, é mais nobre; não é quantitativo, é qualitativo. Na metafísica schopenhaueriana o princípio da unidade metafísica não provém do número mas da especialidade de uma chave única, que não é científica no sentido moderno da ciência matematizada, é filosófica em um sentido mais propriamente antigo, da qualidade irreduzível.

---

90 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 101-102.

Isso, no entanto, afasta, até certo ponto, a filosofia schopenhaueriana em relação ao pensamento contemporâneo, que em grande parte adota o ponto de vista da relatividade e da ciência de linguagem matemática.

A partir desta perspectiva, pensamos que Schopenhauer reivindica para a sua filosofia o método analítico enquanto toma por ponto de partida a experiência, para então alcançar seu princípio universal fundante da metafísica. Por outro lado, afirma que o único método adequado para a fundamentação da ética, que é indissociável do sentido moral metafísico, é o método *sintético*, aquele que parte dos princípios universais, portanto abstratos, para o particular e concreto. Assim o único modo válido de fundamentar a ética é partindo de uma metafísica estabelecida. A partir dessas considerações surgem algumas dificuldades acerca do método schopenhaueriano. Dentre elas a que se refere à identidade, estabelecida por Schopenhauer, entre a metafísica e a ética, ou em outras palavras, o fato de o mundo possuir um sentido moral. O mundo como representação, enquanto manifestação de um conjunto de forças (Ideias) em conflito, que por seu próprio funcionamento cego, trabalha de modo a frustrar a vontade individual e destruir o indivíduo, é por si mesmo maligno, já que o mal define-se justamente como a negação da vontade individual por fatores externos ao próprio indivíduo.

Sendo o princípio metafísico a *vontade una*, um impulso cego, indeterminado e incessante sem finalidade última, segue-se que o ciclo de carências a que os indivíduos estão sujeitos é interminável, estabelecendo, um perpétuo sofrimento. Deste modo, as ações éticas consistem nas ações abnegadas que surgem da negação da própria vontade por parte do agente. Neste ponto, a "fusão" entre as noções de metafísica e moralidade traz problemas em relação ao método. Se a ética funda-se na metafísica por meio de um método sintético, mas pretende-se que esta, por sua vez, funda-se na experiência, por meio de um método analítico, isso nos leva a considerar que, em última instância, também a ética possui uma fundamentação analítica, que, no entanto, é indireta. Mas, como veremos, e como bem sabia Schopenhauer, fundamentar a ética analiticamente de forma empírica, nos fatos da experiência ou na análise da consciência individual, anula o princípio metafísico pelo qual a ação moral se constitui como tal, restando apenas a explicação psicológica que permanece sempre no âmbito eudemonístico necessariamente contrário à moralidade. Remeto o leitor à citação anterior de *Sobre o fundamento da moral*.

Mas se na passagem mencionada acima Schopenhauer lamenta não poder utilizar o método sintético para fundamentar a ética, no *tomo II* de *O Mundo* reivindica o método analítico a partir da experiência para diferenciar a sua filosofia em relação ao panteísmo. Em *Sobre o fundamento da moral*, o filósofo lamenta que tenha de se utilizar do procedimento analítico, “*que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência*”<sup>91</sup>, para fundamentar a ética. No entanto, na passagem citada anteriormente<sup>92</sup>, reivindica para sua filosofia o método analítico.

Considerando-se apenas a experiência, a identidade metafísica da *Vontade* não pode ser pensada, restando apenas a identidade psicológica, onde não há identidade de fato, mas apenas a sua “ilusão”, provocada pela projeção de si no outro, que o sujeito agente efetua ao presenciar o sofrimento do outro. Neste caso, o outro é como um espelho, que faz com que o compadecido aja em relação a si mesmo ao se ver no outro. O que o faz agir é a momentânea visão de si mesmo espelhada no sofridor. Como do ponto de vista fenomênico os indivíduos permanecem sempre distintos, separados pelas formas do espaço e do tempo, a identificação é apenas ilusória, psicológica. Para que a identidade entre os indivíduos seja real é preciso o transpassamento das formas fenomênicas, seria preciso abolir, mesmo que apenas momentaneamente, estas formas que fazem com que aquilo que é uno e indivisível, a *Vontade* enquanto unidade metafísica, apareça multiplicada como diversos indivíduos percebidos pelas formas da intuição, tempo e espaço. É justamente essa abolição momentânea que, segundo Schopenhauer, ocorre no fenômeno da *compaixão*, fundamento moral.

Além do problema acerca do método de fundamentação da ética schopenhaueriana, referente à possibilidade e necessidade de sua fundamentação por uma via sintética, portanto, metafísica, há ainda um outro que se soma para complicar a questão. Este primeiro problema, mencionado por nós acerca do método diz respeito à validade de uma fundamentação metafísica da ética pressupondo que, como nos diz Schopenhauer, há “uma metafísica dada e admitida como verdadeira”<sup>93</sup>, ou seja, que aceitamos a sua fundamentação acerca do princípio

---

91 Cf. nota 81.

92 Cf. nota 80.

93 A ética fundamenta-se no princípio metafísico da unidade da *Vontade* a partir do qual é possível o fenômeno da *compaixão*, ou seja, uma identificação real entre os indivíduos. A unidade do plano metafísico que subjaz à multiplicidade fenomênica faz com que a identificação entre os indivíduos não seja apenas compadecimento de si próprio. Se não há essa unidade, restando apenas a realidade física que estabelece a radical distinção entre os seres, o compadecimento é apenas um espelhamento onde o expectador se vê ao perceber o outro, mas se há uma realidade mais fundamental que unifica todos os seres, torna-se possível um contato com o outro que não é apenas um espelhamento, torna-se possível alcançar o outro nele mesmo e não apenas as próprias representações. Contudo, resta ainda o paradoxo de que a *compaixão* se faz por um processo de identificação que ao mesmo tempo mantém a consciência da distinção fenomênica. A

metafísico, que Schopenhauer diz ser analítica e provir da experiência. Depois de todas essas considerações as questões parecem nos conduzir a um beco sem saída, em que mesmo quando ganhamos saímos perdendo. Resta saber se de fato é assim. No que consiste a armadilha?

Na conclusão de que, se não conseguimos fundamentar analiticamente a metafísica de modo a estabelecer uma unidade metafísica a partir da qual seja possível a real identidade entre os indivíduos, a partir da qual a ética é fundamentada sinteticamente e sustentada em princípios universais independentes da experiência, conseguindo manter-se distante do eudemonismo, as ações abnegadas que definem a moralidade se apoiariam apenas no amor próprio, de modo que a própria moralidade seria algo impossível, já que as ações tidas como virtuosas, caridosas, seriam fruto do egoísmo, “bem próprio”, que faz com que o sujeito socorra o outro por compadecer-se de si mesmo. Se, por outro lado, for possível fundamentar a ética, esta segundo Schopenhauer é fundamentada na "experiência e na consciência de si natural", ou seja, analiticamente, a partir da experiência. Deste modo, a moralidade, por meio de um rodeio no percurso metafísico chegaria novamente a sustentar-se empiricamente, porém, de forma indireta. Mas, supondo que nossa crítica é aceitável, não parece provável que Schopenhauer, sendo quem é, não tenha percebido este possível problema. Na verdade, pensamos que Schopenhauer considerava seu método analítico de fundamentação da metafísica como distinto da noção que estamos utilizando aqui, como analítico-indutivo (que aliás é também a definição schopenhaueriana de análise empírica), pois, de fato, sua análise do princípio metafísico não é acompanhada da indução, como se poderia esperar.

Sua metafísica não é construída a partir do que chamamos método analítico-indutivo; ele parte da experiência para alcançar seu princípio metafísico (a *vontade una*), mas a rigor seu método não é o analítico se consideramos que a análise é complementada pela indução. O método analítico-indutivo consiste em partir dos casos particulares concretos para elevarmos aos princípios universais abstratos, como considera Schopenhauer na seguinte passagem:

De fato, o método analítico consiste na redução do que é dado a um princípio estabelecido; o método sintético, ao contrário, na dedução a partir desse princípio. (...). O método analítico vai dos fatos, do particular, até as proposições, o universal, ou, vai das consequências aos fundamentos; o método sintético, de maneira inversa. Por isso seria muito mais correto denominá-los MÉTODOS INDUTIVO E DEDUTIVO: pois aqueles nomes tradicionais são inadequados e exprimem mal a coisa.<sup>94</sup>

---

fundamentação da ética exige a admissão desse princípio de unidade, que por sua vez coloca a questão sobre o fundamento deste princípio. Uma questão é a possibilidade de um fundamento paradoxal a partir do princípio metafísico, outra questão é a fundamentação deste princípio.

94 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 147.



Caso consideremos, que o método analítico (enquanto empírico) é também sempre indutivo, surgem determinados problemas em relação ao método. Enquanto toma como ponto de partida a experiência, podemos sim considerá-lo uma análise no sentido de que esta consiste em separar o complexo concreto em suas partes simples, seja materialmente ou apenas conceitualmente, e o próprio corpo do sujeito, objeto analisado, na sua exterioridade e interioridade, é o que há de mais concreto para o sujeito, consciência que conhece. Entretanto, para cumprir seu objetivo, elevar-se do particular ao universal, a análise tem de ser ao mesmo tempo uma indução, e para tal, a rigor, não pode ser a experiência de um caso único, mas precisa da confirmação da ocorrência em outros casos, mesmo que limitados, a partir dos quais se efetua o salto para o princípio geral. Mas o conhecimento da essência do próprio corpo como *vontade* é um conhecimento único, que tem sua fonte em um único objeto para cada sujeito. Deste modo, a indução não se realiza e a análise não conduz ao conhecimento do princípio universal, como seria na indução científica.

O princípio metafísico schopenhaueriano é formulado mais propriamente a partir da analogia, que substitui a indução na formulação do princípio. O conhecimento único que o indivíduo tem de si mesmo enquanto corpo se torna, pela analogia em relação aos demais fenômenos, a chave universal a partir da qual todos os demais fenômenos são pensados, estabelecendo a partir da experiência de um único fenômeno a universalidade da *vontade* como a unidade metafísica do mundo. Mas se Schopenhauer reivindica como ponto de partida da sua filosofia a experiência externa e interna, a consciência de si natural, a partir da qual formula o princípio metafísico da unidade da *vontade*, sua metafísica sustenta-se numa experiência restrita, como todo conhecimento empírico é em algum grau, e essa restrição é a que, a rigor, impossibilita que um princípio universal se fundamente na razão, no raciocínio, como bem mostrou David Hume. Indução e analogia partilham desse inconveniente, que se torna ainda mais problemático para a analogia. O conceito negativo “*vontade una*”, que designa a *vontade* universal, como pretendia Schopenhauer, não é fruto da indução, e, por outro lado, também não surge de um silogismo, pois não há premissas válidas que fundamentem essa passagem do particular para o universal.

No que, então, se sustenta o juízo negativo que serve de princípio para toda a metafísica schopenhaueriana? Talvez estejamos sendo levianos em dizer que este fundamento é uma aposta, uma esperança, de que tal como o sujeito conhece a si internamente como *vontade* assim também se constitui todo o restante da realidade. Talvez possamos usar a

palavra sentimento para expressar esse fundamento, não o “hábito” humeano pelo qual se identifica a estrutura do real e se espera que o futuro seja igual ao passado, mas o sentimento que Schopenhauer pensa ser o conhecimento mais profundo que o sujeito pode alcançar de si enquanto fenômeno.

Se levamos em consideração a definição dada por Schopenhauer do conceito de análise empírica, em que esta é sempre indutiva, e a sua própria pretensão em encontrar um fundamento metafísico que não puramente empírico, pela impossibilidade e pelas contradições que isso traria, então, percebemos que apesar da reivindicação schopenhaueriana de que sua filosofia é constituída analiticamente, não se trata de uma análise empírica no sentido que entendemos ser o mais usual.

No capítulo seguinte pretendemos mostrar a possibilidade de uma filosofia schopenhaueriana propriamente empírica, que abdica dos princípios metafísicos para permanecer no âmbito da experiência. Trata-se de um outro plano de análise, que chamaremos aqui de empírico-prático, em oposição ao plano ético-metafísico. Este plano vincula-se a uma outra noção de filosofia, distinta da definição dada comumente por Schopenhauer. No entanto, esta outra concepção de filosofia, de fundamentação mais empírica, também é extraída da própria obra schopenhaueriana, apesar de estar contida em raras passagens.

A importância dessa segunda definição do conceito de filosofia deve-se à possibilidade que ela abre para, associada à filosofia do direito e à concepção de Estado schopenhauerianas, construir o esboço de uma teoria política a partir do pensamento do filósofo alemão, aproximando sua filosofia das questões presentes hoje.

### **3.2 O estatuto da eudemonologia schopenhaueriana: os aforismos.**

Nas análises acerca do pensamento e da filosofia de Schopenhauer – estes não são exatamente sinônimos – comumente tem-se considerado como sendo parte de um mesmo plano teórico, a sua a) *Ética*, a b) *santidade* ou *extremo ascetismo*, e a c) *sabedoria de vida*, como se houvesse uma linha de continuidade que tornasse possível o trânsito entre essas “práticas” de vida, enquanto se permanece na perspectiva ético-metafísica. Assim, entre a ética e o ascetismo (santidade) haveria apenas uma diferenciação de grau, onde o ascetismo seria o extremo da ética, e, por outro lado, a *eudemonologia*, enquanto uma espécie de

*otimismo-prático* que se expressa como *sabedoria de vida* – uma vida estrategicamente pensada para evitar o sofrimento –, seria um tipo de vida não propriamente virtuosa, mas que conteria a virtude em um grau mínimo, apesar de determinar-se pela busca do bem próprio, a felicidade possível, estando no âmbito do egoísmo.

Uma das hipóteses do presente trabalho é que, partindo do que Schopenhauer considera propriamente como *Filosofia*, a eudemonologia é exterior à ética no conjunto do pensamento schopenhaueriano. Pois apesar de a *ética* e o *ascetismo*, enquanto componentes do sistema filosófico, encontrarem-se no mesmo plano *teórico-metafísico*, a eudemonologia estaria num plano distinto, que chamaremos aqui, para diferenciar do primeiro, de plano *empírico-prático*.

Desta separação de planos, pela qual rompemos com a pressuposta continuidade entre a ética e a eudemonologia, surgem diversas questões que teremos que confrontar. A primeira delas é, qual estatuto epistemológico possui a obra eudemonológica (*Aforismos para a sabedoria de vida*) de Schopenhauer? A filosofia de Schopenhauer tem como um dos componentes fundamentais um claro pessimismo metafísico, que é fruto da sua filosofia da natureza, que concebe todo o mundo sensível, fenomênico, como sendo a objetivação de uma *Vontade* cega e insaciável, que ao manifestar-se para *o sujeito* na pluralidade dos seres, aparece como indivíduos que lutam entre si pela satisfação das carências, enquanto seres vivos, e pela posse da matéria, enquanto puras forças naturais. A metafísica da *Vontade* leva à concepção de uma natureza agônica, um mundo que é conflito permanente, e, por isso, dor permanente, sendo a felicidade o breve momento de cessação da dor ao suprimir um desejo, uma carência, portanto, uma satisfação momentânea.

Para Schopenhauer, a felicidade é impossível porque a vontade é incessante, e a cada desejo satisfeito outro ocupa o seu lugar. A felicidade é simplesmente a negação da dor, essa sim, positivamente existente. Mas neste cenário, como é possível pensar uma eudemonologia? Como um tratado sobre a felicidade pode adequar-se a uma filosofia que nega, por princípio, a sua possibilidade?

A *Metafísica da Natureza*, que constitui os pressupostos da *Metafísica dos Costumes*, conduz à uma ética descritiva e anula a possibilidade de se pensar uma ética prescritiva que tenha por objetivo transformar moralmente os homens por meio de máximas e regras de conduta. A Ética schopenhaueriana visa apenas a descrever como a moralidade se objetiva no mundo em seus diferentes graus, expressos nas duas virtudes cardeais, *justiça* e *caridade*. O

ato moral é aquele que provém do sentimento sincero de compaixão, e este tem sua origem na identificação essencial entre aquele que sofre e o expectador que presencia o sofrimento alheio.

O homem que possui um intelecto forte o suficiente para escapar à servidão da vontade vê para além das aparências da realidade fenomênica, “enxergando” no outro a mesma vontade essencial que constitui a ambos, de modo que o sofrimento do outro passa a ser percebido como seu, por uma predisposição inata do caráter a tal identificação. Em determinados homens essa identificação espontânea vai apenas até o limite de impedi-los de praticar mal a outro. Esta negação de infligir sofrimento a outro consiste na virtude da *justiça*, conceito negativo, que consiste em afirmar a própria vontade apenas até o limite da vontade alheia. Quando, porém, esta identificação alcança mais longe, tem-se, então, a virtude da *caridade*, conceito positivo, onde não apenas se evita provocar o sofrimento alheio, mas, também se age buscando a diminuição do sofrimento do outro.

Estas duas virtudes possuem gradações infinitas nos caracteres humanos, e a ética schopenhaueriana tem por objetivo apenas expor e fundamentar conceitualmente o fenômeno da compaixão, que está na origem da moralidade e da virtude. A ética tem, portanto, uma dimensão apenas teórica, e o próprio Schopenhauer afirma isto claramente<sup>95</sup>.

Schopenhauer desvincula sistematicamente os conceitos de *moralidade* e *felicidade*. Se a ação ética, moral, é aquela surgida do sincero sentimento de compaixão, onde o indivíduo abdica do próprio bem, da própria felicidade, em vistas do bem alheio, todo ato que visa ao bem ou à felicidade do próprio agente é egoísta e, portanto, não ético. Deste modo nenhuma forma de eudemonismo poderia fazer parte da ética schopenhaueriana. Isto traz problemas se considerarmos não apenas a obra principal de Schopenhauer mas o conjunto da sua obra, pois em escritos secundários como os *Parerga e Paralipomena*, chamados de escritos menores, Schopenhauer escreve um tratado eudemonológico intitulado *Aforismos para a sabedoria de vida*. Surge então o problema de como situar estes escritos em relação à metafísica schopenhaueriana.

As interpretações acerca da relação entre a Ética e a Eudemonologia schopenhauerianas dividem-se comumente em duas posições. Claro que toda redução é problemática por desconsiderar certas nuances relevantes contidas na interpretação, mas este é o recurso que melhor nos ajudará na explicação desta relação entre a ética e a eudemonologia.

---

95 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 353

Uma primeira interpretação é aquela que afirma que os *Aforismos para a sabedoria de vida* são uma parte prática da ética, que contém um certo otimismo prático – não no sentido dogmático de aceitar uma felicidade plena e positiva, mas como uma felicidade minimamente possível e consoladora. Esta parece ser a posição de Franco Volpi e Jair Barboza. O primeiro nos diz na *Introdução* de *A arte de ser feliz* (DIE KUNST, GLÜCKLICH ZU SEIN):

Schopenhauer aprende a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual; não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática.<sup>96</sup>

Enquanto Jair faz a seguinte afirmação na *Introdução* dos *Aforismos*:

Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um *otimismo de natureza prática*, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida.

As páginas que se seguem são, por conseguinte, um ensaio no qual o leitor poderá observar que um recanto protetor poderá ser encontrado em meio aos sofrimentos do mundo. E a filosofia ajuda nessa tarefa, pois pode ser consoladora. Neste sentido, podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre pessimismo metafísico e *otimismo prático*.<sup>97</sup> (grifo nosso).

Uma outra, ou segunda, interpretação é a que coloca a filosofia de Schopenhauer como plenamente pessimista, onde também os *Aforismos* se inscreveriam numa perspectiva que nega a liberdade e a felicidade, apesar de afirmar a possibilidade de buscarmos uma diminuição do sofrimento. Esta parece ser a posição de José Thomaz Brum ao dizer:

Essa visão da ‘negação da vontade’ é considerada como o ponto final da moral schopenhaueriana. Mas há, em sua obra, uma atitude que relativiza o radicalismo dessa posição niilista ou ascética, como vamos ver.<sup>98</sup>

Brum parece considerar a eudemonologia schopenhaueriana como uma espécie de ascetismo moderado, ou um pessimismo abrandado, onde, apesar de não ser possível a felicidade, é possível suportar a vida sem, no entanto, negá-la completamente. Mesmo não

96 SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. X.

97 SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XIII.

98 BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998. p. 50.

sendo possível a felicidade, vivamos “como se” fosse. A *sabedoria de vida* nos permite reconhecer o papel que nos cabe no teatro da vida, e, ao desempenharmos bem este papel, o fardo de viver se torna mais leve.

Estas duas perspectivas divergem quanto a qual seja a posição dos *Aforismos* dentro da Ética schopenhaueriana, se esta eudemonologia constitui-se numa perspectiva otimista (de certa forma) da ética ou se é apenas um pessimismo moderado em relação ao pessimismo radical que leva à completa resignação, à santidade. No entanto, ambas parecem concordar que o texto eudemonista dos *Parerga* é uma parte prática da ética schopenhaueriana, portanto, da sua metafísica, restando o problema de como conciliar sistematicamente uma ética fundamentada na compaixão, ou seja, na renúncia da própria felicidade, e um tratado eudemonológico, que consiste em regras para se alcançar a maior felicidade possível.

O problema é que os *Aforismos* são realmente uma eudemonologia, e que, por isso, comportam certamente um tipo de otimismo prático, como não poderia ser de outro modo em escritos deste tipo. Neste sentido, Jair Barbosa tem razão ao afirmar o caráter otimista dos *Aforismos*. Porém, o otimismo sempre foi alvo das mais duras críticas de Schopenhauer, críticas que são encontradas nas mais diversas passagens da sua obra, de modo que, se quisermos ser coerentes com sua filosofia, e especialmente com sua ética, não podemos admitir uma postura teórica otimista perante a existência. Isto nos levaria à conclusão de que deveríamos considerar a eudemonologia schopenhaueriana como uma forma de pessimismo, para que possamos manter a coerência sistemática. Porém, isto também nos traz dificuldades óbvias, pois uma “eudemonologia pessimista” também seria algo contraditório.

Certamente Schopenhauer conhecia as tensões concernentes ao próprio pensamento, e partindo de indicações do próprio filósofo, concebemos uma terceira perspectiva, na da qual pensamos poder situar *os Aforismos* no conjunto do pensamento schopenhaueriano. Trata-se do ponto de vista a partir do qual a eudemonologia situa-se fora da ética, e, portanto, fora da metafísica na sua totalidade. Trata-se de desvincular o plano teórico-metafísico (ética) e o plano empírico-prático (eudemonologia). Schopenhauer nos diz claramente que *toda filosofia é sempre teórica*<sup>99</sup>, e que mesmo a ética, que em muitos sistemas se trata de uma dimensão prática, para o pensamento único schopenhaueriano permanece como saber contemplativo, que trata do que é, segundo a dimensão essencial e imutável do mundo, não do que deve ser. As ações morais, virtuosas, ou seja, compassivas, dependem de uma predisposição do caráter

---

99 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Primeiro tomo*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005. p. 353.

inato dos indivíduos, que existe numa gradação infinita entre os extremos, que são a maldade, de um lado, e a santidade, de outro. Assim, o indivíduo será tanto mais virtuoso quanto maior for o grau de compassividade de seu caráter, que é determinado *a priori*. A ética, como todo o conhecimento metafísico-filosófico, permanece pura teoria.

Assim como a teoria do conhecimento e a filosofia da natureza nos explicam o funcionamento do mundo, a metafísica dos costumes (ética) nos explica o funcionamento da ação humana, como também a compreensão do seu sentido, que está para além da explicação das relações causais. Permanece sempre um desvelamento, que tem por intenção apenas trazer à luz a relação entre as determinações externas e internas das ações. Mas, do mesmo modo que conhecer a realidade essencial da natureza não implica a intenção de alterá-la, justamente porque tal realidade é inalterável, também a ética não visa nenhum tipo de transformação do caráter humano, pois este, como o restante dessa realidade essencial, não pode ser mudado. Portanto, não haverá aqui, *ética prática*, pois este conceito pressupõe a possibilidade, ou a liberdade, para o melhoramento do caráter individual.

A eudemonologia, por outro lado, trata da prática da vida, pois tomar a felicidade como possível nos leva a pressupor também um grau de liberdade possível que possibilite escolher as ações que conduzam ao estado de contentamento, por menor que seja, se não uma vida feliz pelo menos uma vida suportável. A perspectiva eudemonológica é prática, e exatamente por isso é não-ética. Prática porque intenciona o norteamento da ação, tem por propósito a adequação da conduta à índole individual. Não há uma normatização universalista com vistas à moral, como nas éticas deônticas, como por exemplo na ética kantiana – mesmo porque aqui não se trata de ética –, mas um direcionamento da conduta individual com fim utilitarista, visando à satisfação ou felicidade, e por isso não-ética, pois movida por fins egoístas, o bem-estar próprio. Percebemos claramente a contrariedade entre os dois planos, um ético-teórico, outro eudemonista-prático.

Como situar esta obra no conjunto do pensamento schopenhaueriano? Mesmo com a explícita afirmação de Schopenhauer no primeiro parágrafo da *Introdução dos Aforismos*, em que nos diz que a questão da felicidade é alheia à sua filosofia, é possível considerar esta uma obra filosófica no contexto da filosofia schopenhaueriana? Pensamos que sim. Para isso, entretanto, é preciso seguir as pistas que o próprio filósofo nos dá acerca de uma outra perspectiva filosófica, de percurso ascendente. Um outro tipo de filosofia, mais modesta, menos pretensiosa, que parte da experiência e nela permanece, abdicando de inferir dela, não

todas, mas certas universalizações demasiadamente elevadas, que para alcançar certa altura precisam se desprender do solo da experiência que lhes dá apoio e segurança. Não se trata de uma substituição da filosofia metafísica, mas de sua complementação por uma filosofia de fato empírica, que partindo da ciência encontra os pontos de contato pelos quais se conecta com a forma metafísica elevada.

Qual o status dos *Aforismos*? Primeiramente, ele é de fato uma eudemonologia no sentido clássico, um tratado sobre a felicidade, mesmo que esta seja entendida num sentido negativo. Seu ponto de partida é a tripartição aristotélica dos bens e o estilo lembra o dos poetas latinos. Mas a obra não pode ser reduzida a este rótulo, pois, em segundo lugar, ela cumpre dois importantes papéis no contexto do pensamento schopenhaueriano: 1) constitui-se como um exemplo de filosofia empírica, não “teórica, de via analítica, do qual trataremos nos tópicos seguintes; 2) sua dimensão de análise psicológica e social coloca-se como pressuposto fundamental para a possível formulação de uma teoria política schopenhaueriana. Portanto, se por um lado os *Aforismos* exemplificam uma outra noção ou conceito de filosofia não propriamente metafísica, o que é indicado pelo próprio Schopenhauer, como veremos adiante. Por outro, põe-se como fundamento necessário para a sistematização de uma possível concepção política singular que, se por um lado admite a função puramente instrumental e artificial do Estado, como em Hobbes, por outro, declara a existência de um direito natural à propriedade, como em Locke, mas distancia-se de ambos em vários outros aspectos importantes. Unida à sua filosofia do direito, a eudemonologia schopenhaueriana parece levar a uma formulação política que em certos aspectos lembra o utilitarismo inglês, mas que em outros nos remete ao intuicionismo, quando conectada a certas teses de sua metafísica. Estas serão as questões doravante tratadas.

### **3.3 As concepções schopenhauerianas de filosofia.**

O título deste tópico está no plural, o que de início pode parecer estranho. Mas isto logo se esclarece quando percebemos que, para além da definição tradicional que Schopenhauer atribui à filosofia, que chamaremos aqui de canônica, encontra-se uma outra, pouco mencionada, mas de fato pensada pelo filósofo.



Schopenhauer define a filosofia de forma muito clara. Para ele, filosofia é metafísica e teoria. Teoria tem aqui a significação de um conhecimento racional, ou seja conceitual, por isso filosófico, mas que, no entanto, não possui utilidade prática, ou seja, é puramente contemplativo.

Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las.<sup>100</sup>

A filosofia não é prática apenas porque é pensamento, mas porque é uma forma de pensamento que abdica de pensar a prática, ou seja, abre mão da política e de todas as questões que dizem respeito à administração das carências imediatas da vida. Neste sentido, abre mão também daquilo que hoje chamamos de “questões sociais”. Esta característica, não é, para nosso filósofo, de forma alguma algo que diminua os méritos da mais nobre forma de conhecimento. Pelo contrário, é justamente isto que põe a filosofia acima dos demais saberes.

Os objetos a que deve se dedicar a filosofia, sobre os quais discursará, devem ser, para Schopenhauer, as condições de possibilidade do conhecimento, enquanto filosofia transcendental, mas também, o próprio núcleo do fenômeno, a sua realidade essencial, que é apreendida como *sentido*, como a significação do fenômeno. Ambas estão aquém do arbítrio humano, são realidades independentes de quaisquer atuação humana, que, portanto, podem ser conhecidas, contempladas, mas não alteradas. E se o caráter humano é considerado a objetivação de um *caráter inteligível* dado *a priori*, que enquanto realidade metafísica é, portanto, imutável porque alheia às formas da representação, torna-se vão pensar em quaisquer formas de melhoramento ou transformação do caráter, como fazem as éticas deontológicas. Desta perspectiva a ética é também um conhecimento contemplativo, e trata apenas de expor em conceitos o fenômeno moral e o critério pelo qual as ações podem ser ditas morais, quando então são virtuosas, não com o objetivo de produzi-las, o que seria impossível, mas para traduzir racionalmente o sentido que é conhecido intuitivamente. Mas a virtude de cada um está dada *a priori* de forma inata em seu caráter. A teoria ética coloca-se, assim, como metafísica, melhor dizendo, como seu ponto mais elevado, conhecimento que trata do sentido moral do mundo e de seu fundamento metafísico.

Se a moralidade depende de realidades metafísicas universais, não cabem nesta perspectiva questões acerca das contingências da vida humana. Esta é a razão pela qual a ética

100 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 353.

schopenhaueriana não contém uma política. O que não significa que esta esteja completamente ausente do seu pensamento. Mais adiante veremos que, apesar de não encontrarmos em Schopenhauer uma filosofia política desenvolvida, encontramos, no entanto, as bases a partir das quais ela pode ser elaborada e sistematizada. Essas bases, apesar de poderem levar a conexões com a “*filosofia propriamente dita*”, não são as mesmas que as do plano ético-metafísico. Encontram-se em uma outra concepção de filosofia, situada no plano empírico-prático.

Dentre as diversas passagens em que Schopenhauer define a filosofia, uma em especial, encontrada nos *Parerga e Paralipomena*, ajuda-nos a entender melhor o que para ele é a mais elevada forma de conhecimento.

[...] Dessa forma, toda filosofia deve começar com uma investigação sobre a faculdade do conhecimento, suas formas e leis, assim como de sua validade e de seus limites. Uma tal investigação será a *filosofia prima*. Ela se divide, de um lado, na consideração das representações primárias, isto é, intuitivas, parte que recebe o nome de *Dianologia* ou teoria do conhecimento; e de outro, na consideração das representações secundárias, isto é, abstratas, assim como da ordenação do seu uso, formando assim a *lógica* ou a teoria da razão. Essa parte geral compreende, ou melhor, substitui ao mesmo tempo aquilo que outrora se chamava *Ontologia*, que compreende a teoria das propriedades mais universais e essenciais das coisas em geral enquanto tais. Pois se considera como propriedade das coisas em si mesmas o que somente pertence a elas em consequência da forma e da natureza de nossas faculdades representativas, já que todos os seres que essas apreendem devem se exibir de acordo com a forma e natureza da nossa faculdade representativa e, por isso, deve trazer em si certas propriedades comuns a todas elas. Isso se compara ao ato de atribuir uma cor aos objetos a partir da lente pela qual as vemos.<sup>101</sup>

Neste sentido, filosofia é, antes de tudo, enquanto *filosofia primeira*, teoria do conhecimento e lógica, teoria do *entendimento* e teoria da *razão*. Estes dois ramos resumem o que de uma perspectiva realista dogmática considerar-se-ia *Ontologia*, ou seja, o conhecimento científico acerca das propriedades universais constitutivas dos seres. No entanto, consideradas a partir da perspectiva do idealismo transcendental, tais propriedades objetivas, enquanto condicionadas pelo aparato cognitivo do sujeito, pertencem apenas à aparição do objeto, e não correspondem ao que o objeto é em si mesmo. A ontologia é, deste ponto de vista idealista, teoria da representação.

Com a filosofia transcendental kantiana, e a sua dita “revolução copernicana”, surge a sistematização da tese, já de outro modo problematizada desde a antiguidade pelos céticos antigos, de que as propriedades percebidas nos seres e expressas na linguagem como seus predicados são, não propriedades das coisas mesmas no que elas são independentemente do

---

101 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010. p. 47.

sujeito cognoscente, mas formas determinadas originadas de formas puras *a priori* pelas quais o sujeito formata o aparente, o fenômeno. Kant não nega a realidade e objetividade de tais propriedades, apenas afirma que esta objetividade é condicionada pela subjetividade que conhece, no caso, um sujeito universal pelo qual todo o mundo fenomênico vem a ser segundo sua forma de perceber, que ao mesmo tempo constitui o percebido.

Invertendo as teses dos antigos, que consideravam as propriedades dos seres particulares como formatações de universais objetivos, como as Ideias platônicas ou a *forma substancial* aristotélica, Kant transfere esses universais para as faculdades cognitivas comuns a um sujeito universal. Os *conceitos puros do entendimento* fornecem os conceitos empíricos pelos quais os fenômenos adquirem suas qualidades sensíveis. Todo esse processo se dá por meio de uma suposta e sofisticada maquinaria transcendental que é exposta na *Crítica da Razão Pura*, mas que ironicamente nos frustra ao concluir que o momento mais decisivo dessa elaboração do mundo, que se faz nas engrenagens do *entendimento* e da *imaginação*, permanece sempre oculto para a consciência cognitiva.

Na sua tentativa de solucionar o problema levantado por Hume acerca da necessidade das relações causais e salvar a fundamentação científica dos ataques da dúvida cética, Kant acaba por produzir dois mistérios para se somarem à nossa ignorância. O primeiro é o comumente conhecido “X” que se encontra por trás do fenômeno percebido e formatado pelo próprio sujeito, ou em outras palavras, a *coisa-em-si*, de saída interdita. O segundo é o verdadeiro processo pelo qual o intelecto transforma conceitos em qualidades dos objetos por meio dos esquemas da imaginação e assim constitui a experiência, os diversos fenômenos. Terminamos por não saber o que há por trás da aparência e também sem saber como nós mesmos damos à coisa sua aparência.

Schopenhauer vê na inversão kantiana dos condicionantes do mundo, do objetivo para o subjetivo, o caminho correto para a compreensão da realidade. Entretanto, não concorda com o processo tal como é concebido por Kant e pelo qual o mundo como representação é construído. Schopenhauer simplifica o funcionamento da cognição, mas não apenas isso, pois ao inserir o corpo no processo de conhecimento, ao considerar o processo não apenas intelectual, mas também fisiológico, abre uma nova via de conhecimento, a via interna, pela qual a essência do corpo, sua significação como vontade, será a chave de interpretação para o restante dos fenômenos.

A filosofia schopenhaueriana em sua forma canônica, não se limita à sistematização das faculdades cognitivas e de suas formas a priori, mas é também, enquanto metafísica, discurso sobre o conteúdo mesmo daquilo que aparece pelas formas do sujeito, mesmo admitindo que a *coisa-em-si* nunca possa ser absolutamente conhecida, mesmo que seu conhecimento seja sempre, no fim das contas, uma interpretação. Este discurso é o objeto da metafísica schopenhaueriana.

Metafísica, não como saber dogmático no sentido pré-kantiano, que se fazia como discurso acerca dos atributos inerentes às coisas em si mesmas. Como poderia, ele que se pretende o único continuador de Kant? Porém, também não concebe a *metafísica* como seu declarado mestre – aqui encontramos talvez o primeiro parricídio<sup>102</sup> seu em relação a Kant – como conhecimento das condições *a priori* dos objetos, como discurso acerca do *transcendental*. A *metafísica*, para Schopenhauer, consiste no conhecimento, não das puras representações ou apenas das suas formas, não se limita à forma do que é representado, mas consiste no conhecimento da *significação* das realidades essenciais do mundo, mesmo que tal conhecimento não seja absoluto mas sempre aproximado e relativo ao plano da consciência individual representativa, a única dimensão possível para o conhecimento, seja ele qual for. Isto coloca como problema central o acesso a tal realidade, que para nosso filósofo será um caminho subterrâneo pela via da própria subjetividade, que nos levará ao que é a *coisa-em-si* relativamente à representação e jamais absolutamente, pois permanece sempre algo relativo, apesar de sua maior independência em relação às formas da intuição. Conhecimento que complementa o conhecimento acerca do restante do mundo, que possibilita “*uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão*”<sup>103</sup>.

Dizer que a filosofia schopenhaueriana consiste numa metafísica imanente, significa dizer que seu objeto é a essência do mundo, não no que ele é enquanto pura representação ou fenômeno, mas no que ele significa para além ou aquém de sua materialidade. Cada

---

102 Em sua tese doutoral, intitulada “*Schopenhauer: uma filosofia do limite*”, Ruy de Carvalho nos diz justamente da intenção de Schopenhauer de encontrar um acesso à *coisa-em-si*, ao conteúdo metafísico do mundo, coisa que já havia sido interdita por Kant. Segue a referida nota: “Mas é aqui que Schopenhauer comete seu “parricídio” em relação à Kant, com o procedimento analógico como tentativa de “acesso” à coisa em si. De fato, o “parricídio” já se anunciava no livro primeiro e seu complemento, com a fisiologização da teoria da representação de Kant, assim como, pela influência de Platão e das *Upanixades*, a identificação entre *fenômeno* e *aparência* (ou mesmo sonho) entre mundo fenomênico e mundo ilusório” (RODRIGUES JUNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo).

103 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010. p. 47.

fenômeno, cada indivíduo existente, ou seja, situado no espaço, no tempo e dotado de matéria, significa mais do que tais formas nos mostram, mas essa significação não pode ser alcançada somente pela via do sentido externo.

As formas do fenômeno, tempo, espaço, e causalidade fornecem apenas relações, quantificações, de modo que nenhum fenômeno existe por si mesmo, mas somente pelas relações que mantêm com os demais objetos do mundo. As ciências particulares têm por objeto as representações enquanto puro fenômeno, e assim, consideram nas coisas suas “relações, indicações de tempo e espaço, causas das mudanças naturais, comparação de figuras, motivos dos acontecimentos: portanto pura e simples relações”<sup>104</sup>. É neste sentido que, invertendo os polos da realidade, Schopenhauer considera, como Platão, mas não pelas mesmas razões, o mundo material do devir um mundo onírico, pois a existência submetida às citadas formas *a priori* corresponde justamente ao não-ser. As relações de espaço e tempo que concedem existência a um fenômeno são as mesmas que o anulam e o fazem não-existente pela sua relatividade. Em relação ao tempo, todo fenômeno possui atrás de si e à sua frente um tempo infinito, que devido à sua extensão, ao dilatar-se em ambas as direções, fazem desaparecer os momentos determinados da existência de um ser particular, que são finitos. Tais momentos finitos, em que os fenômenos estão presentes, desaparecem ao serem contrastados relativamente ao tempo infinito.

No que se refere ao espaço, algo semelhante pode ser dito acerca dos espaços determinados ocupados pelos objetos particulares quando relativamente comparados ao espaço infinito. No mundo como representação nenhum fenômeno existe por si mesmo, mas somente pelas relações que o constitui e ao mesmo tempo o anulam. Se considerarmos, como nosso filósofo, que é “verdadeiramente real” apenas aquilo que independe de qualquer existência ou relação, impõe-se que tal “ser” não estará submetido às formas da representação, pelas quais toda existência particular é condicionada e possível, vindo a ser a partir de um fundamento dado, seja uma *causa*, uma *razão de conhecimento*, uma *razão de ser*, ou um *motivo*. Tal ser situado aquém ou “além” das relações fenomênicas é, deste modo, incondicionado e sem fundamento, portanto, verdadeiramente livre, já que a *necessidade*, relação de fundamento à consequência, que condiciona todo o mundo como representação a partir das formas do *princípio de razão*, não determina o que as coisas são em si mesmas. Tempo, espaço e causalidade são as formas pelas quais o significativo, o conteúdo, aparece.

---

104 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 244.

Porém, tais formas, enquanto expressam apenas relações, números, quantificações, são incapazes de por si mesmas expressarem o que as coisas são para além dessas mesmas relações, o que concede às coisas a sua individualidade, o seu ser particular, ou seja, a sua qualidade, ou, nas palavras de Schopenhauer, a sua *Ideia*. Ciência e filosofia complementam-se à medida que a primeira nos fornece a explicação dos fenômenos e a segunda a sua compreensão. Compreensão esta que equivale à apreensão, por parte do puro sujeito do conhecimento isento de vontade, das *Ideias* das coisas, em um sentido que remete à Platão mas que não coincide com este.

*Metafísica* é, para Schopenhauer, a palavra que define a filosofia, como conhecimento do que as coisas são não apenas enquanto fenômeno, mas também, e principalmente, do que são para “além” da representação, mas imanente a esta, e que somente pode ser alcançado pela via da experiência interna, que possibilita a compreensão da intuição externa.

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência externa e interna é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efectuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.<sup>105</sup>

A filosofia tem por desafio, assim entendeu Schopenhauer, um enigma lançado por Kant, cujas “regras” são dadas pela filosofia transcendental, constituindo-se vencedor aquele que decifra o mencionado “X” da crítica kantiana. O problema é que, de saída, Kant estabelece que o desafiante inicie sua partida derrotado, pois as regras – no caso as formas do mundo fenomênico, as formas *a priori* de toda possível representação –, pelas quais o jogador movimenta-se, impossibilitam a decifração do enigma. Diante disso Schopenhauer percebe que a única saída é mudar o jogo e abrir novas passagens, fazer do próprio jogador, do seu corpo, também um campo a ser explorado; mais propriamente, uma fortaleza cuja única chave encontra-se com o seu senhor, o indivíduo enquanto sujeito querente. Mas os pressupostos kantianos mais fundamentais continuam válidos, entre *coisa-em-si* e *fenômeno*, *Vontade* e *Representação* há um fosso intransponível, mesmo que para Schopenhauer esse fosso seja mais estreito e possibilite uma visão turva do outro lado, pela qual nos permitimos uma interpretação deste horizonte inacessível. Também para Schopenhauer a coisa-em-si é um

---

105 *Idem*, p. 538.

mistério, do qual a única coisa que sabemos, a partir de uma via direta no próprio do corpo do sujeito, é que ela é *vontade*. A partir disto todas as qualidades empíricas dos corpos são entendidas como modos diversos desta realidade interna essencial, diferentes modos de querer se pluralizam na infinitude do tempo e espaço.

A decifração do enigma do mundo é o encontro de dois diferentes tipos de conhecimento, o conhecimento interno *toto genere* diferente daquele que se dá pela representação e o conhecimento intuitivo das *Ideias*, que adquirem plena significação apenas pela outra via mais direta. Um único fenômeno ressignifica todo o restante. Toda a consideração do mundo como *vontade* se funda numa analogia acerca de um único caso. A universalidade dessa verdade não é científica, não há indução, é uma verdade filosófica fundada na experiência direta do próprio corpo e estendida por analogia. Mesmo que Schopenhauer reivindique para sua filosofia um fundamento analítico, esta análise não é indutiva. Portanto, não se faz segundo a análise propriamente científica. Seu fundamento é analítico a medida que é empírico, porém, de um único caso a partir do qual todo o restante é analogamente considerado. A universalidade da sua verdade metafísica, tal como as verdades científicas, também se faz por um salto, mas esse salto é muito maior.

A filosofia, tal como definida acima, como discurso acerca das formas e do núcleo metafísico dos fenômenos, como interpretação do seu *sentido*, é a *filosofia propriamente dita* para Schopenhauer. Mas ele próprio nos diz de outro tipo de saber filosófico, que não é propriamente metafísico, encontra-se mais próximo do solo empírico das ciências, justamente porque, segundo nosso filósofo, surge como aquilo que há de principal e de mais universal em cada ciência. Essa outra concepção de filosofia é plural, são *filosofias específicas*, que apesar de em algum momento, ou sob certos aspectos, remeterem-se à *filosofia propriamente dita*, não têm por objeto as verdades mais universais comuns, e por isso exteriores, aos saberes particulares especializados, mas permanecem no interior das ciências. São os princípios mais universais encontrados em cada ciência a partir da experiência, pela via ascendente. Estas filosofias não se confundem com as ciências das quais se originam, mas, por outro lado, não se elevam até as alturas metafísicas, sobrevoam a altura intermediária entre o solo firme da experiência, onde permanecem as ciências, e a atmosfera etérea da especulação metafísica.

No capítulo doze dos *complementos*, intitulado *A propósito da doutrina da ciência*, Schopenhauer classifica as ciências segundo as formas do *princípio de razão*. Para ser mais exato, as *ciências puras a priori* são inseridas na terceira e segunda formas do princípio de

razão, *princípio de razão do ser* e *princípio de razão do conhecer*, enquanto as *ciências empíricas ou a posteriori* são todas inseridas na primeira forma do princípio de razão, o *princípio de razão do devir* ou *causalidade*, segundo suas ramificações específicas. Como a quarta forma do princípio, o *princípio de razão do querer* ou *lei da volição*, coincide com o terceiro modo da *causalidade*, o *motivo*, as ciências que têm por objeto as ações e produtos humanos, ou seja, a prática, são incluídas nesta forma de necessidade.

Com o objetivo de mostrar ao leitor que de fato há em Schopenhauer uma segunda concepção de filosofia, menos elevada e mais próxima das ciências e de sua prática empírica, transcrevo abaixo a passagem, um tanto longa, do mencionado capítulo que melhor expressa essa outra noção, de *filosofias específicas*.

No que se refere à suprema DIVISÃO DAS CIÊNCIAS, que propus em meu ensaio Sobre o princípio de razão, § 51, e também retomada no § 7 e 15 do primeiro tomo, conforme a figura do princípio de razão que nelas predomina, ainda quero aqui apresentar uma pequena prova, que entretanto, sem dúvida, é passível de muita melhora e acabamento.

#### I. Ciências puras *a priori*

##### I. A doutrina da razão do ser

- a) no espaço: geometria.
- b) no tempo: aritmética e álgebra.

##### 2. A doutrina da razão do conhecer: lógica.

#### II. Ciências empíricas ou *a posteriori*

Todas segundo a razão do devir, isto é, a lei de causalidade, e em verdade segundo os seus três modos

##### I. A doutrina das causas:

- a) universal: mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física, química.
- b) particular: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia.

##### 2. A doutrina dos estímulos:

- a) universal: fisiologia das plantas e dos animais, junto com sua ciência auxiliar, a anatomia.
- b) particular: botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia.

##### 3. A doutrina dos motivos:

- a) universal: ética e psicologia.
- b) particular: doutrina do direito, história.<sup>106</sup>

**A filosofia, ou metafísica, como doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral ou do todo da experiência enquanto tal não entra na série;** porque não se dedica sem mais à consideração exigida pelo princípio de razão, mas antes tem a esse mesmo como problema. Deve ser vista como o baixo fundamental de todas as ciências, porém é de tipo superior a estas, e quase tão afim à arte como às ciências.

Ademais, **cada ciência ainda tem a sua filosofia específica:** eis porque se fala de uma filosofia da botânica, da zoologia, da história, e assim por diante. No entanto, de maneira arrazoada não se deve entender por isso senão só resultados principais de

106 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 154.



cada ciência, considerados e sintetizados desde um ponto de vista superior, isto é, o mais universal possível interiormente a essa ciência. Semelhantes resultados os mais universais são diretamente associados à filosofia universal, na medida em que lhe fornecem dados importantes e a isentam do esforço de procurá-los ela mesma no estofo não trabalhado filosoficamente das ciências específicas. **Tais filosofias específicas, portanto, fazem o papel de intermediárias entre as suas ciências específicas e a filosofia propriamente dita.** (...) A filosofia de cada ciência surge entrementes de maneira independente da filosofia geral, a saber, a partir dos dados da sua própria ciência: por isso não precisa esperar até que a filosofia geral seja encontrada; mas, elaborada de antemão, em cada evento concordará com a verdadeira filosofia universal. Esta, entretanto, há de poder obter sua confirmação e esclarecimento nas filosofias particulares: pois a verdade mais universal tem de poder ser comprovada pelas verdades específicas.<sup>107</sup>(grifo nosso).

Como podemos ver, essas filosofias intermediárias mencionadas por Schopenhauer têm uma origem distinta da *filosofia universal* (metafísica) mais geral. Esta, como já dito, é construída sinteticamente, enquanto as formas específicas e plurais surgem por uma via analítica. Mas e quanto à reivindicação schopenhaueriana de que sua filosofia (propriamente dita) tem uma origem analítica e segue a marcha ascendente? Como já dito anteriormente, se consideramos o “método analítico” como sinônimo de “indutivo”, como o próprio Schopenhauer o faz, então, sua metafísica de fundamento analógico não surge por esta via. Sua metafísica é analítica apenas enquanto este conceito se remete à “experiência”, que neste caso é interna e única, pela qual cada sujeito significa a si como essencialmente *vontade*. Por outro lado, as filosofias específicas podem ser ditas analíticas no sentido próprio do termo, já que nada mais são que os princípios mais universais encontrados em cada ciência.

A “*filosofia mais universal*”, a “*filosofia propriamente dita*”, é, para nosso filósofo, uma saber *teórico*, contemplativo, justamente porque tem por objeto de investigação a dimensão do real que está além de toda interferência humana. Seus objetos são, por um lado, as condições transcendentais de possibilidade do fenômeno, as formas da representação, e, por outro lado, a coisa em si mesma, a sua significação, identificada como *vontade*. Estes são os dois componentes do seu *pensamento único*. Mas se Schopenhauer não desenvolve todas essas formas particulares e mais modestas de filosofia, ele, no entanto, dá-nos mostras de parte delas, justamente daquela parte que trata das questões práticas da vida, daquela dimensão mais humana relacionada à ética, em um sentido prático, portanto eudemonológico, e também psicológico. Consideramos os *Aforismos para a sabedoria de vida* a expressão desse tipo de filosofia específica mencionada por Schopenhauer.

Segundo a classificação das ciências feita por Schopenhauer, a terceira classe de ciências empíricas, nomeada de *doutrina dos motivos*, refere-se às ciências práticas em um

---

107 *Ibidem*, p. 155.

sentido amplo, entendendo por este termo o conhecimento que tem por objeto as ações humanas, e por função analisar e organizar a vida em sociedade. Nesta classe encontram-se em especial, além do direito, a ética (não metafísica) e a psicologia, áreas em que se inserem *Os Aforismos*. Desta perspectiva empírica e científica estas disciplinas diferem do que se entende por estes conceitos no contexto da filosofia “propriamente dita”, ou seja, da metafísica. A *ética*, como categoria do sistema metafísico schopenhaueriano tem uma definição muito específica. Trata-se, de fato, de um neologismo, já que a palavra recebe um significado especial único no contexto desta filosofia.

A *ética*, da perspectiva metafísica é, pelas razões já mencionadas, um saber puramente teórico, desvinculado de qualquer tipo de normatividade ou quaisquer tipos de objetivos práticos. Enquanto conhecimento sua função é a expressão conceitual, portanto, racional, do fundamento metafísico da moralidade, que é apreendido intuitivamente. Trata-se, portanto, de expressar racionalmente, ou seja, em conceitos, o conhecimento intuitivo acerca da verdade essencial do mundo e do seu sentido moral. Entretanto, não se reduz à mera tradução da intuição em conceitos, pois caso fosse assim permaneceria um saber de âmbito empírico que, enquanto sistemático e produtor de universalizações, seria também científico, constituindo-se na forma de saber especializado que lhe é oposto. É justamente essa origem a partir da experiência, que a filosofia metafísica compartilha com as ciências, o que leva Schopenhauer a reivindicar o método analítico para a sua filosofia, mas que, como vimos, não é de todo justificado.

A tese da unidade metafísica do mundo não provém unicamente da experiência, a experiência interna de um único caso não é suficiente para a formulação do juízo “tudo é vontade”. Essa proposição universal fundamenta-se, não apenas na experiência surgida pela via de acesso direto à *essência* do próprio corpo, mas, também no salto do raciocínio analógico. A unidade metafísica do mundo fundamenta-se na crença de que há uma identidade entre o próprio corpo do *sujeito* como indivíduo, que se conhece internamente como *vontade* e externamente como *representação*, e todos os demais corpos, sejam orgânicos ou inorgânicos, sejam capazes de sofrimento ou não. Essa mencionada proposição universal, esse juízo, é a expressão racional do princípio metafísico de toda a filosofia schopenhaueriana, a partir do qual é redefinida a noção de *Ideia* platônica, como atos determinados de *Vontade* que “fundamentam” as qualidades empíricas dos fenômenos, e a partir das quais é pensada a sua *metafísica da natureza*, a *metafísica do belo* e a sua *metafísica dos costumes* ou ética. Todos

estes desenvolvimentos tomam como ponto de partida aquela premissa maior, aquele princípio, que por sua vez não tem uma origem analítica em sentido próprio, pois provém de uma experiência extraordinária e extremamente restrita que, por uma crença não rigorosamente fundamentada, põe-se como modelo a partir do qual todos os demais possíveis objetos e acontecimentos são pensados.

A ética, ao determinar que o fenômeno da *compaixão* é o fundamento da moralidade, somente pode fazê-lo na medida em que parte daquele princípio que postula a unidade metafísica sob a diversidade aparente dos sujeitos individuais, pois para que a ação seja realmente moral, ou em outras palavras, de fato abnegada, desinteressada, é preciso que haja uma real identidade entre o agente e o paciente da ação. De modo que, por um lado, o espectador do sofrimento alheio sinta o sofrimento do outro como seu, e, por outro, tenha a consciência de que, enquanto fenômeno, trata-se de um outro, mas somente a tese da unidade metafísica fornece um fundamento válido pelo qual essa identificação tem uma origem não psicológica, portanto, não egoísta.

O mundo tem duas faces: uma metafísica, onde tudo é essencialmente Uno, e outra física (fenomênica), onde existe a multiplicidade individual. Se o sofrimento consiste na negação da vontade, tal coisa situa-se apenas do lado da segunda, onde as vontades individuais, pelas formas do tempo e espaço, aparecem múltiplas e distintas, negando-se mutuamente. Apenas no mundo fenomênico a *vontade*, como vontade individual, é frustrada. Na outra face, do lado do *em-si*, no mundo *real* em oposição ao mundo *ideal* fenomênico, a *vontade una* é total positividade, não há negação, e, portanto, não há sofrimento. Para que a *compaixão* seja o fundamento da moralidade é preciso que a identificação provenha de uma unidade real, quando então a identificação é uma unificação na *vontade* universal, unificação que momentaneamente torna nula a diferença fenomênica da *vontade* individual, fonte do egoísmo e das ações não morais. Sem a pressuposição de uma realidade metafísica oculta e de sua unidade metafísica real, se não há nada para além da realidade física fenomênica, onde os indivíduos são multiplicidades apartadas umas das outras, a identificação é meramente psicológica, já que todos são radicalmente distintos. Deste modo, a identificação entre o compassivo e o sofredor tem sua origem no amor próprio, portanto, no egoísmo, pois a *compaixão*, nesse caso, é sempre *compaixão de si* ao se ver no outro, pois não se pode sentir pena do outro sem nunca alcançá-lo. Se como nos diz Schopenhauer, do ponto de vista da *representação*, o sujeito nunca sai de si mesmo, pois todo o mundo é sempre “minha

*representação*”, então, a “representação”, o outro, nunca é de fato conhecido, e o compadecimento é sempre do próprio sofrimento espelhado na representação de outro.

Para haver moralidade, verdadeira compaixão, é necessário que haja o *em-si uno*. Sem o princípio metafísico, sem unidade real, ações verdadeiramente abnegadas são impossíveis, ou em outras palavras, a própria moralidade inexistente. Ações morais são aquelas que têm por finalidade diminuir o sofrimento. Isto ocorre quando a motivação provém do conhecimento intuitivo que põe como motivo não a própria satisfação, mas a de um outro, pois ao agir a partir da intuição do sofrimento alheio sofre-se menos do que quando a vontade é movida pelos próprios desejos, caso em que se sofre na própria pele. Deste modo, ao agir pela diminuição do sofrimento alheio diminui-se também o próprio sofrimento, pois a identificação entre as vontades individuais leva ao esquecimento momentâneo do “eu”, à supressão momentânea do querer próprio, fonte do egoísmo e do sofrimento.

A *compaixão* é justamente o momento de identificação entre os indivíduos, em que a aparente distinção fenomênica entre aquele que presencia o sofrimento e aquele que padece é anulada, e os sujeitos percebem-se como uma mesma *Vontade*.

O grau de egoísmo e de maldade de cada homem, segundo a metafísica schopenhaueriana, provém do caráter individual inato, mas se sustenta na ilusão da individuação, da incapacidade de identificação, que leva o intelecto a pensar que o mundo aparente, o mundo como *representação*, é a única realidade, e que a distinção entre os indivíduos é radical e essencial. Confunde, portanto, o *Ideal* e o *real*, o *fenômeno* e o *em-si*. Por mais paradoxal que pareça, para que “eu” sinta o sofrimento do outro como “meu” é necessário que o próprio “eu” seja anulado, momentaneamente, ao mesmo tempo que permaneça a consciência de que enquanto fenômeno o outro permanece outro e é ele quem sofre.

Pelo que vimos, a *ética*, enquanto momento mais elevado do sistema metafísico, não se fundamenta unicamente na experiência, pois seus princípios originam-se também de um procedimento racional, a analogia. Tem, portanto, um duplo alicerce, a partir do qual não pode ser concebida senão sinteticamente, ou seja, a partir de um princípio universal estabelecido.

Notemos que, na classificação schopenhaueriana das ciências, se encontra entre as mencionadas ciências universais a “ética”. Obviamente não se trata do conceito explanado acima, no sentido de uma teoria metafísica da virtude, de caráter descritivo e desvinculado de questões práticas e de qualquer tipo de normatividade. Enquanto primazia do sistema

metafísico, a ética filosófica não entra na divisão das ciências, saberes particulares especializados, pois como nos diz o filósofo alemão: “A filosofia, ou metafísica, como doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral ou do todo da experiência enquanto tal não entra na série”<sup>108</sup>, pois, como fica claro, a filosofia propriamente dita, na qual se encontra a *ética* enquanto interpretação do sentido moral do mundo, não tem por objeto nenhuma das formas específicas do *princípio de razão*, a estas se dedicam as ciências. Sua investigação tem por alvo o próprio princípio mesmo na sua forma universal, não as formas particulares da representação, mas a própria representação na sua totalidade, as condições de possibilidade do fenômeno e a sua significação. Trata-se aqui, então, de uma ética não-metafísica. É possível, no pensamento schopenhaueriano, uma ética não filosófica? Ou uma ética filosófica que não seja metafísica?

Se seguirmos pensando com Schopenhauer, temos então que lembrar que a ética em sentido próprio é um saber contemplativo de fundamentação metafísica. Entretanto, se retiramos sua fundamentação metafísica resta, então, apenas um fundamento psicológico. Sem a unidade metafísica, a compaixão é sempre compadecimento de si mesmo, pela representação das próprias dores ao nos vermos no outro. Pela classificação schopenhaueriana, em que aparecem juntas como ciências universais relativas à *doutrina dos motivos*, percebemos que a ética e a psicologia são indissociáveis, não apenas na sistematização metafísica, mas, também no âmbito dos saberes empíricos especializados. Schopenhauer define a filosofia como “doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral”. Neste sentido, a filosofia ou metafísica é antes de tudo psicologia, e descrever o processo pelo qual o mundo é representado, identificando as faculdades cognitivas e os objetos ou tipos possíveis de representação a que elas se aplicam, como também o desvelamento da sua significação e os mecanismos que condicionam e determinam a ação, é, descrever o mundo como um processo psíquico. Todo o mundo como representação, enquanto *representação*, é a própria consciência em sua extensão. Todas as qualidades empíricas dos corpos são, em última instância, sempre as próprias formas cognitivas e nunca algo em si exterior ao sujeito, nenhum ser concreto e nenhum pensamento é exterior à consciência. Desta perspectiva transcendental, não há consciências situadas no mundo. O mundo já é, ele mesmo, o processo consciente.

---

108 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 155.

De modo geral, considera-se todo o pensamento schopenhaueriano em bloco, e a eudemonologia encontrada nos *Aforismos* como um contínuo da doutrina metafísica. No entanto, como já mencionado, pensamos que os *Aforismos* são produzidos por um método diferente, e que justamente por isso se situam em um outro plano sistemático. Não apenas o estilo é peculiar em relação aos outros textos do filósofo, tendo uma forma “renascentista”, como diz Ruy de Carvalho, mas além disso, o ponto de partida é propriamente empírico. Isto se verifica quando nós vemos que mesmo nos pontos de contato entre a eudemonologia e a ética, que são as premissas acerca da imutabilidade do caráter e da natureza negativa da felicidade, as teses são construídas a partir de vias distintas da metafísica. Não encontramos nos *Aforismos* uma fundamentação das teses mencionadas a partir do princípio da unidade metafísica, o argumento resume-se a uma constatação empírica.

Nos tópicos seguintes deste capítulo, pretendemos mostrar em que sentido os *Aforismos para a sabedoria de vida* são entendidos como a expressão de um conhecimento prático acerca das relações humanas com vistas ao alcance daquilo que é negado pela metafísica, ou seja, a felicidade. Mesmo que este conceito seja entendido como uma noção negativa e mesmo que na maioria das vezes se trate de evitar as dores e não de buscar prazeres. Pensamos que a ética mencionada na classificação das ciências não é a mesma do plano metafísico. Este plano, aliás, é chamado pelos intérpretes de ético-metafísico, o que reforça ainda mais a afirmação de que a ética, no sentido schopenhaueriano, é de certo modo sinônimo de metafísica.

Nossa hipótese, neste caso, é de que a ética citada na classificação das ciências trata do que poderíamos chamar de uma “ética não filosófica”, em contraposição à “ética metafísica” descritiva da *filosofia propriamente dita*. Entretanto, achamos que este termo torna-se confuso e inadequado no contexto do pensamento schopenhaueriano. Além do que, resta ainda a questão acerca de como pensar uma “ética científica”, considerando que a noção situada entre as ciências é outra que não a metafísica.

Não há nenhuma dificuldade em pensar saberes como mecânica, física, química, astronomia e fisiologia como ciências. Também a psicologia, que se encontra ao lado da ética na classificação, é perfeitamente concebível como conhecimento científico, sistemático, especializado e que se utiliza de técnicas de comprovação empírica, que indutivamente formula princípios universais acerca de sua área de investigação. Mas seria possível pensar uma ética assim? Que a partir da experiência formula princípios universais, e que, portanto,

fundamenta valores morais como se estivessem inscritos na natureza? Para Schopenhauer, metafísico do século XIX que dialoga com os modernos reinventando a metafísica antiga, é exatamente disso que se trata. Para nosso filósofo, a moralidade não é uma criação humana, pois o mundo possui em si mesmo um sentido moral, que vem a ser conhecido pelo intelecto humano, quando então a *vontade* conhece a si. Para Schopenhauer, os valores éticos de justiça e caridade têm validade universal porque o mundo é em si mesmo, do ponto de vista da representação, maligno, ou seja, contém em si mesmo um sentido moral.

Já sabemos qual o ponto mais importante em que a ética (metafísica) difere desta ética de caráter empírico, enquanto a primeira fundamenta-se no princípio da unidade metafísica, a segunda sustenta-se em considerações puramente psicológicas. Os atos virtuosos têm, na primeira, uma fonte metafísica, na segunda uma motivação psicológica, que enquanto tal é nula em relação ao fundamento metafísico. Mas a questão que se coloca agora é: no que diferem a ética dita “científica” e a sua “filosofia particular”? Schopenhauer afirma que “*cada ciência ainda tem a sua filosofia específica*”<sup>109</sup>. Supondo que seja possível uma ética em moldes científicos, e que seja possível a descoberta de princípios morais universais, quais seriam as diferenças desta ciência em relação à sua filosofia específica? Não sabemos. Mas sabemos que, segundo o filósofo de Dantzig, as filosofias específicas se compõem das proposições mais universais que se produzem dentro de uma ciência.

No que se refere a esta ética científica, não sabemos quais universalizações Schopenhauer consideraria como componentes da ciência e quais comporiam o escopo da sua filosofia específica, somos até mesmo tentados a pensar que esta ética científica seria a própria ética de âmbito metafísico, caso essa situação já não tivesse sido explicitamente interdita por Schopenhauer. Sabemos também que estas filosofias específicas são conhecimentos intermediários entre a Filosofia e as ciências, que, portanto, conectam os saberes especializados, com os princípios universais da metafísica.

É evidente que a eudemonologia schopenhaueriana contida nos Aforismos, por seu estilo e conteúdo, não pode ser dita uma ciência ou um escrito científico. Não pretendemos fazer aqui tal afirmação infundada. No entanto, mesmo sendo dito por Schopenhauer que os *Aforismos* situam-se em “um ponto de vista popular”, encontram-se no ensaio características que o aproximam do que poderíamos considerar uma filosofia acerca de uma ética prática. Mesmo que não lhe seja atribuída explicitamente esse status, pensamos que, de fato, a obra

---

109 Cf. nota 102.

cumpra essa função. Mas se realmente este é o caso, temos que atentar para o fato de que a substituição da fundamentação, de um princípio metafísico por uma motivação psicológica, altera completamente o teor dos princípios morais se comparados com a ética propriamente dita, a ética de fundamentação metafísica. Neste âmbito empírico, e a partir da sua suposta forma de fundamentação, a “ética” (empírica) constitui-se propriamente em uma *eudemonologia*, e o critério da moralidade será, não o princípio de *caridade*, mas o de *justiça*, enquanto conceito negativo.

Neste âmbito, em que a questão enfrentada é o alcance da felicidade possível, as ações aceitáveis não são apenas as verdadeiramente morais, abnegadas, mas também as que apenas têm a sua aparência e são movidas pela busca de satisfação própria, o egoísmo em um conceito amplo, desde que este siga apenas até o limite da esfera de afirmação das demais vontades individuais, desde que a afirmação da própria vontade não negue a esfera de vontade de outros. No desenvolvimento desta temática, quando então somamos às questões acerca da ética também aquelas relativas à filosofia do direito, chegando a uma possível teoria política, veremos, então, que o julgamento acerca da conduta justa, deste ponto de vista pragmático, não se orienta pela intenção (objeto da *ética* propriamente), mas pelo ato, pelo que se sofre, justamente porque, como nos diz Schopenhauer, o direito é o reverso da ética.

Mas como, em última instância, podemos definir os *Aforismos*? Como inseri-lo no conjunto da obra Schopenhaueriana? Obviamente não se trata, como discutido, de uma ética científica. Também não se constitui em uma obra política, não podemos considerá-la uma *civitas*, uma teoria sobre o Estado. Na *eudemonologia*, os discursos não têm por objeto as relações entre os homens e as instituições, não há referência a nenhuma forma de dever, seja em relação aos outros homens, à sociedade ou ao Estado, ou em sentido contrário. O discurso direciona-se à subjetividade e às relações que ela mantém consigo, mesmo quando se trata da *conduta para com os outros* a personagem é sempre uma só, a subjetividade solitária a quem as máximas se dirigem. Cada leitor é tratado pela obra como uma consciência isolada, que se relaciona com coisas e pessoas do mesmo modo e a partir da mesma estratégia, pois é a mesma necessidade que rege ambos os fenômenos. O manual de sabedoria se assemelha ao manual de sobrevivência de um naufrago, que tem de enfrentar os mais diversos perigos na mais completa solidão. Como se o nascimento fosse o momento do naufrágio e o destino as ondas que jogam o sujeito para todos os lados, enquanto vive a angústia pela sobrevivência.



Diante da obra, somos levados a pensar, e nos atrevemos a dizer, que o texto dos *Aforismos*, pode ser considerado a expressão, mesmo que não intencional por parte do autor, de uma filosofia prática situada entre a ética classificada entre as ciências e a ética metafísica. Uma filosofia intermediária entre esses extremos. Essa filosofia prática, entretanto, faz-se como uma forma de psicologia social. O texto é composto por uma série de análises psicológicas de caráter mais empírico, pois se por um lado compartilha certas proposições com o plano metafísico, estas formulações permanecem sempre no solo da experiência, sem que se deem os passos na direção mais elevada que conduzem ao percurso metafísico. Esses pontos de contato entre a filosofia específica e a metafísica são, inclusive, pressupostos por Schopenhauer, pois a função destas filosofias particulares é justamente conectar os planos e estabelecer a via de comunicação entre a filosofia e a ciência.

#### **3.4 A natureza empírica dos Aforismos.**

Os pressupostos fundamentais da moralidade no plano ético-metafísico, que são a imutabilidade do caráter e a negatividade da felicidade, aparecem, nos *Aforismos*, convertidos em categorias empíricas, originando-se e mantendo-se por esta via. Poder-se-ia se objetar que também no plano ético-metafísico essas noções têm uma fundamentação empírica, que a metafísica schopenhaueriana caracteriza-se, como seu autor ressalta a todo momento, por não “sobrevolar a experiência”, mas por ser imanente a ela. Concordamos que, de fato, as teses metafísicas têm por base a experiência externa e interna, como pretende nosso filósofo. A diferença que pretendemos estabelecer em relação ao conceito de experiência nos dois planos refere-se, não ao seu ponto de partida, mas, à pretensa amplitude ou alcance dos juízos que são formulados à partir do conhecimento empírico, que no caso do plano ético-metafísico, ou teórico-metafísico, vai mais longe, se comparado à dimensão eudemonológica, que chamamos aqui de plano empírico-prático.

No plano metafísico, Schopenhauer parece não seguir a advertência dos céticos antigos em relação às proposições transempíricas, ou, em outras palavras, nos juízos ou proposições da metafísica afirma-se mais do que se pode. O problema não é que não se parte da experiência, mas que, ao partir da experiência, diz-se mais do que o que a experiência nos autoriza a dizer. O princípio da unidade metafísica da *Vontade*, como sabemos, tem por ponto

de partida a experiência, é claro, mas de um único fenômeno a partir do qual, por analogia, salta-se para a totalidade do mundo como representação. Se a indução, que se faz a partir da experiência de vários casos, mesmo que limitados, constitui-se num salto, o que dizer então da analogia que salta a partir de um único caso?

Sabemos que a experiência que se tem do próprio corpo como vontade é um tipo de conhecimento distinto da *intuição*, é um *milagre*, segundo Schopenhauer, mas que mesmo assim é empírico por ser *a posteriori*, dá-se na experiência. Deste modo, no que se refere à experiência, os planos não se diferenciam pelo ponto de partida, mas pelo quanto avançam para além do propriamente empírico. As generalizações da metafísica, a partir da analogia, tanto quanto as do conhecimento empírico, a partir da indução, são proposições que saltam a experiência, sendo as primeiras ainda mais problemáticas no que se refere ao rigor, mas enquanto as proposições estritamente empíricas limitam-se a universalizações que descrevem o comportamento dos fenômenos, as universalizações metafísicas pretendem fundamentar esse comportamento em realidades que não podem ser de fato conhecidas, mas que são sempre apenas supostas.

É claro que Schopenhauer não separa esses planos de forma estanque, e não pretendemos fazer tal coisa, pois seria de fato algo forçado. Ao afirmar a existência desses dois planos, o que queremos esclarecer é que apesar de se entrelaçarem até certo ponto por meio de algumas teses comuns, e somente assim as ditas *filosofias específicas* poderiam desempenhar o papel de conhecimento intermediário como pretende o filósofo alemão, apesar disso, dizíamos, existem pontos de divergência que inserem nas obras um contraste que torna perceptível a quebra de continuidade entre os planos, quebra que expressa a impossibilidade de um encaixe sistemático perfeito entre a metafísica e a eudemonologia. Isto não significa que eles não se conectam ou se comunicam, mas apenas que não é possível uma acomodação plenamente adequada, não é possível uma unidade sistemática entre os planos.

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, texto eudemonológico chave para pensarmos uma possível filosofia prática em Schopenhauer, esses pontos de ruptura ou de incompatibilidade são basicamente dois, que, obviamente, não são explicitados, simplesmente porque não era intenção de Schopenhauer expressar essa divergência, pois a obra da qual os *Aforismos* são parte, *Parerga e paralipomena*, era dirigida ao público leigo não versado nas questões especulativas da metafísica e desconhecadora da sua obra filosófica. Com seus últimos escritos, chamados pelo autor de “*menores*”, a intenção do filósofo de Danzig era

popularizar suas teses filosóficas, mas para isso era preciso, em certos momentos, abrir mão dos desdobramentos mais complexos e de difícil compreensão, que são justamente as teses mais elevadas da metafísica da *vontade*. Isso o leva, em determinados textos, a permanecer no âmbito empírico. Esse é o caso dos *Aforismos*, onde, ao tratar da prática da vida, não aparecem tematizadas a *unidade da Vontade*, princípio metafísico fundamental, nem a total regência do *princípio de razão* em relação ao mundo como representação, que pela sua necessidade onipresente elimina a possibilidade da liberdade e da felicidade. Esses dois temas, o primeiro referente ao núcleo metafísico dos fenômenos, e o segundo referente à sua relação formal aparente, são os principais temas da metafísica schopenhaueriana (a metafísica da natureza e uma reformulação da filosofia transcendental kantiana), que ao serem omitidos do texto eudemonológico relegam-no ao plano empírico, de modo que as exposições acerca da imutabilidade do caráter e da negatividade da felicidade limitam-se à constatação fática, que, por isso, abdica de uma explicação para além da experiência.

Os *Aforismos* conduzem-nos e mostram-nos essa dimensão empírica e pragmática, que ao conceber a liberdade e a felicidade como de algum modo possíveis, torna-se o ponto de partida para a concepção de um pensamento político em Schopenhauer. Ao escrever os *Aforismos* não era isso que o filósofo tinha em mente. Claramente não era esse o seu propósito, pois a política nem mesmo entra na citada classificação das ciências. No entanto, o texto abre essa perspectiva para que nós a pensemos, pois mesmo que o texto em questão não tenha sido intencionalmente escrito para tematizar uma teoria política, ele põe o ponto de vista da contingência e da ação livre (contrário à perspectiva metafísica) e se constitui numa reflexão acerca de uma psicologia social que se faz independentemente das teses metafísicas e com outra função. Estes são pressupostos fundamentais necessários para a reflexão de um possível pensamento político schopenhaueriano.

Pretendemos agora mostrar, a partir de certas passagens da obra, que o texto eudemonológico dos *Aforismos* trata os temas da negatividade da felicidade e da imutabilidade do caráter abdicando de uma fundamentação metafísica, mantendo-se no plano meramente empírico da análise factual, ao mesmo tempo que se põe numa perspectiva alheia ao determinismo do plano metafísico.

Na passagem abaixo, Schopenhauer menciona que a fundamentação da tese acerca da negatividade da felicidade é encontrada em sua obra principal, ou seja, em seu sistema metafísico, entretanto, no texto dos *Parerga*, sua explicação se restringe a uma análise

psicológica da consciência da satisfação, que é percebida apenas por reflexão, ou seja, não por ela mesma mas pela lembrança da dor que está ausente, seja esta dor física ou moral.

*Der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß* [o prudente persegue a ausência de dor, não o prazer]. A verdade dessa máxima reside no fato de que todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva. *O desenvolvimento e a fundamentação desta máxima se encontram na minha obra principal, v. I, § 58. Contudo, ainda quero elucidá-la aqui com um fato observável diariamente.* Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo. Em ambos os casos, a vontade é lesionada; no primeiro, tal como se objetiva no organismo, no segundo, tal como se objetiva nos esforços dos homens, e nos dois vemos que sua satisfação sempre faz efeito negativamente; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência pela via da reflexão.<sup>110</sup>

Schopenhauer menciona que se trata de uma lesão da vontade sem no entanto recorrer à noção de um núcleo metafísico que, considerado positivamente como *Vontade* incessante, define a existência como sofrimento, sendo o corpo a materialização de um esforço constante, de um querer que já é ao mesmo tempo sofrer. Na perspectiva metafísica passa-se da análise do próprio corpo e da consciência negativa da felicidade para a postulação de uma realidade *em-si* do corpo, que é considerada mais real e verdadeira, mesmo que ela não seja conhecida em si mesma, pois sua essência é na verdade uma exegese, e mesmo que sua universalidade não seja dada pela experiência, mas apenas suposta pela razão, ou seja abstratamente. Por outro lado, na dimensão eudemonológica, que é pragmática, a constatação fática é suficiente para o seu propósito, que é a melhor condução da vida a partir do conhecimento da natureza comum de si e dos outros, com vistas a evitar o sofrimento e alcançar a satisfação.

Em relação à imutabilidade do caráter, outro pressuposto fundamental da moralidade, percebemos com clareza o discurso adotar uma outra terminologia pela qual a tese é mantida na eudemonologia, mas mantendo-se no limite da experiência. A “personalidade” é, no âmbito empírico dos *Aforismos*, um outro termo para designar o que na ética é o *caráter inteligível* (apesar de nos *Aforismos* também encontrarmos o termo “*caráter*” e “*índole*”), categoria metafísica que significa a *Ideia* individual de cada homem, realidade imutável e *a priori*. Ao mudar de plano, do ético-metafísico para o empírico, faz-se necessária também uma nova

---

110 SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 140-141.

terminologia, para que as duas perspectivas não se confundam. Assim, aquilo que há de essencial em cada homem, a sua constituição permanente e imutável, quando vista a partir do ponto de vista metafísico, será designada pelo conceito de *caráter inteligível*, enquanto do ponto de vista empírico será designado pelo conceito de *personalidade* (Persönlichkeit) ou *índole*, como aparece em outras passagens. Dois conceitos distintos que se referem ao mesmo pressuposto, porém, a partir de perspectivas também distintas. A *personalidade* é a categoria que define a individualidade humana, suas potencialidade, sendo o mais determinante para a felicidade de cada um:

Aristóteles (Ét. A Nic. I,8) dividiu os bens da vida humana em três classes: os exteriores, os da alma e os do corpo. Conservando apenas essa tripartição, digo que o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas: 1) o que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo. 2) O que alguém tem: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido. 3) o que alguém representa: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como vem a ser representado por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória.<sup>111</sup>

Em outra passagem: “Em consequência, o primordial e mais essencial para a nossa felicidade de vida é aquilo que somos, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias”<sup>112</sup>. Tanto em um plano como no outro, o que é mais determinante para a felicidade de cada homem é aquilo que ele possui de essencial e que o faz único, o seu “Ser” singular e imutável. Do mesmo modo que em sua metafísica, Schopenhauer nos mostra que a santidade é uma graça concedida pela “natureza”, é uma consequência do caráter inato, que enquanto tal independe de uma escolha por parte do indivíduo, também, em outra perspectiva, a capacidade de fruir os “deleites elevados”, ou apenas os deleites sensuais mais simples, é condicionada pela personalidade. No entanto, nos *Aforismos*, a conclusão acerca da imutabilidade da índole provém da constatação empírica sem, contudo, avançar para uma sustentação metafísica. Não é preciso, neste âmbito não está em questão o conhecimento das verdades mais fundamentais e excelentes, mas apenas a felicidade alcançável.

Os *Aforismos* são, como dissemos, ao mesmo tempo um testemunho de vida e um manual para a prática, não um tratado sobre a moral. Neste plano, o conhecimento acerca de nosso caráter imutável (este conhecimento, de certo modo, é aquilo que Schopenhauer nomeia *caráter adquirido*) tem valor apenas na medida em que é útil, pois conhecendo quem somos e

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 9.

o que podemos, ou seja, o que convém à nossa personalidade, podemos então buscar uma vida conforme a própria individualidade, e tendo em mente que seremos sempre os mesmos, evitaremos desvios desnecessários e buscaremos uma conformidade no modo de vida. Esta é, para Schopenhauer, a via mais segura para uma vida feliz, ou menos infeliz.

a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados.<sup>113</sup>

Não há dúvida de que os dois mencionados pressupostos (a natureza negativa da felicidade e a imutabilidade do caráter) são comuns aos dois planos sistemáticos, metafísico e prático. No entanto, eles não cumprem a mesma função. No primeiro plano, sua importância consiste na fundamentação teórica da moralidade, na medida em que o princípio moral não é normativo e o grau de moralidade está inscrito no caráter inato imutável de cada homem e que a motivação primeira e natural do agir é a busca da felicidade, a negação da dor. No plano empírico, por sua vez, este conhecimento é condição para uma correta estratégia de vida, sem a qual tateamos às cegas em busca de uma saída do tumulto dos infinitos desejos e excitações comuns a todo o gênero humano.

Porém, apesar desses pontos de contato, uma divergência impossibilita uma adequação entre os planos. Tratam-se de dois pressupostos de grande importância que estão ausentes na eudemonologia. Um desses pressupostos é a total necessidade do *princípio de razão*, que é ignorado na perspectiva prática. Não há, neste ponto de vista, os pressupostos pelos quais o fatalismo se põe. O mundo estático do *em-si* imutável e eterno, como também as condições formais de sua aparição como representação, ou seja, as regras de determinação de todos os acontecimentos, não fazem parte da análise prática de dimensão pragmática. Deste ponto de vista prático os acontecimentos podem não ser; considera-se que as possibilidades estão abertas. Mesmo que o *caráter*, tal como no plano metafísico, seja tomado como algo imutável, as principais fundamentações metafísicas estão ausentes desta consideração. Tanto aquelas que dizem respeito à coisa em si mesma, quanto as que dizem respeito à sua forma, que neste caso é a total abrangência do princípio de razão como condição da representação. As relações objetivas dos diversos acontecimentos têm importância apenas na medida em que se relacionam com a vontade individual e são fonte de alívio ou sofrimento: “Os casos e acontecimentos que nos dizem respeito aparecem e se entrecruzam isoladamente, sem ordem

---

113 *Ibidem*, p. 11.

nem relação uns com os outros, no mais vivo contraste e sem nada em comum, a não ser justamente o fato de se relacionarem conosco”<sup>114</sup>.

Nesta dimensão eudemonológica, traçar estratégias de alcance da felicidade é possível somente se consideramos que temos algum controle sobre os fatos, isso significa a possibilidade de alterar o curso dos acontecimentos, e para isso é preciso que as coisas já não estejam predeterminadas. Jogar o jogo da vida e traçar estratégias de ação faz sentido apenas se temos a possibilidade de, por mérito próprio, marcar pontos a favor. Em outras palavras, mesmo que o jogo já esteja de saída perdido, a sabedoria de vida ou uma vida estrategicamente pensada, pressupõe a abertura pela qual, antes do final, possamos vencer algumas batalhas. A constância dessas vitórias parciais é o critério para a vida feliz, já que o jogo será necessariamente perdido, pois a morte sempre chega.

Encontramos também uma outra inversão realizada pela perspectiva eudemonológica, referente à subordinação da razão à *vontade*. A *razão* é, para Schopenhauer, um instrumento; o intelecto como um todo permanece escravo da vontade. Essa impossibilidade do intelecto acessar a *vontade*, que é primeira, é a razão pela qual não conhecemos *a priori* o próprio caráter, mas apenas *a posteriori*, pela visão retrospectiva de nossa conduta. A deliberação não é uma escolha dos atos, mas a consciência dos meios pelos quais agimos, e a razão um instrumento para a melhor realização do querer, analogamente. Nos *Aforismos*, ao contrário, em diversas passagens coloca-se a possibilidade de um controle da *razão* sobre a *vontade*:

Decerto, para conseguirmos realizar essas manobras e contramanobras espirituais, bem como muitas outras coisas, precisamos impor uma coerção a nós mesmos. (...). É o que diz a sentença de Sêneca: *Si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi* [Se queres submeter tudo a ti mesmo, submete-te primeiro à razão] (Ep., 37). Além disso, temos sempre essa autocoerção em nosso poder e podemos relaxá-la um pouco em casos extremos ou quando atingir o nosso ponto mais sensível; já a autocoerção que vem de fora, ao contrário, não tem consideração nem indulgência e é insensível.<sup>115</sup>

Essa “autocoerção” é algo que do ponto de vista metafísico não pode ser aceito em uma perspectiva sistemática, pois a partir das teses metafísicas é possível no máximo um direcionamento da vontade, não sua determinação. O fato de a razão mostrar os meios para a satisfação ou fornecer à vontade motivos abstratos, sem que o intelecto tenha acesso à essa dimensão essencial, não significa uma coerção, mas apenas que a razão cumpre o seu papel de serva do querer, conduzindo a vontade pelas melhores vias. No caso da dimensão prática da eudemonologia, não se estabelece a diferença rigorosa e radical entre a vontade e o intelecto,

114 *Ibidem*, p. 188.

115 *Ibidem*, p. 189-190.

não se pensa a separação entre o físico e o metafísico, não há sua afirmação ou negação, simplesmente a questão não é posta, não entra em cena. Intelecto e vontade são pensados ambos do ponto de vista empírico, onde, então, a via de determinação é dupla, da vontade para o intelecto e do intelecto para a vontade.

### 3.5 A dimensão psicológica da sabedoria de vida dos *Aforismos*.

A filosofia de Schopenhauer, como sabemos, tem um aspecto psicológico, seja no plano ético-metafísico ou no que chamamos de plano empírico-prático. Qualquer análise é sempre centrada no sujeito e nas suas estruturas que condicionam a experiência e, no caso, da metafísica o próprio mundo como representação na totalidade. No que se refere à eudemonologia contida nos *Aforismos*, sua dimensão psicológica não enfatiza exatamente aquilo que nos acostumamos a ver como antecipações e como paralelos entre a psicanálise freudiana e a metafísica schopenhaueriana. No plano eudemonológico, não é problematizado o princípio mais importante da sua doutrina metafísica, ou seja, a unidade da *Vontade* e suas propriedades conhecidas hermeneuticamente, que são a sua natureza *a priori* oculta inacessível e determinante da conduta, sua irracionalidade e sua característica impulsiva de esforço cego e incessante que se expressa mais claramente no impulso sexual.

Como da perspectiva da eudemonologia está ausente esta fundamentação metafísica, encontraremos uma psicologia, não totalmente diferente, mas que aborda o problema do sofrimento por outros aspectos. Como já dito, a obra em questão não tem por objetivo ser um tratado científico, no sentido atual do termo como saber especializado, como também não possui a cientificidade pretendida em sistemas metafísicos modernos. Entretanto, também não se situa no mero ponto de vista vulgar do senso comum. Para não nos repetirmos, apenas diremos que esse seu caráter de saber intermediário entre os tipos mencionados a aproxima daquilo que o filósofo alemão chama de filosofia específica ou filosofia particular. O caráter essencialmente psicológico dos *Aforismos*, que tematiza a importância da individualidade inata e das relações sociais para a felicidade, faz da obra um tratado filosófico que mescla uma “ética empírica”, se nos for permitido usar este termo, e uma psicologia social, mesmo que, repito, não tenha sido escrito com esse propósito. Ética e psicologia são justamente as



duas ciências que Schopenhauer classifica como universais no que se refere à *doutrina dos motivos*, terceiro tipo de *ciências empíricas*.

Encontramos nos Aforismos basicamente dois tipos de “abordagem psicológica”, uma que chamaremos de “terapêutica”, e outra que chamaremos de “social”. A primeira diz respeito ao que o filósofo e seus intérpretes chamam de “filosofia do consolo”. Aqui, a partir de uma perspectiva empírica, busca-se argumentos que amenizem o sofrimento pela suavização da natureza trágica da vida. Trata-se de diminuir o sofrimento moral por meio do efeito psicológico que o conhecimento da natureza imutável gera, tanto no que se refere à dimensão humana quanto à física. A segunda forma de abordagem psicológica do sofrimento se constitui numa análise das relações sociais a partir da individualidade, concebida como uma propriedade inata, de modo que esta é condição das relações e delas é independente. Não há aqui a noção de que a personalidade é construída intersubjetivamente, ou que a subjetividade é um produto do meio. A sociedade é entendida como o encontro de individualidades já postas *a priori*. Nesta análise, o problema das relações sociais e do sofrimento advindo delas é pensado a partir da personalidade. Mostra-se que o mais determinante para a felicidade de cada um é a sua constituição interna, esta determina o grau de sociabilidade particular de cada indivíduo e o grau de sofrimento que cada um é capaz de suportar. Enfatiza-se a importância do autoconhecimento para a conduta adequada e o estabelecimento de relações favoráveis à própria índole.

### **3.5.1 Terapêutica**

Desta perspectiva eudemonológica a importância do conhecimento é dada pela sua utilidade, e por isso as questões acabam sempre nos remetendo ao problema da liberdade. Da perspectiva teórico-metafísica, que tem por consequência de suas formulações a noção de uma rigorosa determinação e fatalismo, o autoconhecimento e os benefícios que dele provêm tem de também ser inseridos nas cadeias causais pelas quais tudo ocorre. Deste modo, aqueles que viveram e os que viverão uma vida sábia são o produto da confluência de determinações previamente encadeadas: o caráter *a priori*, os motivos que incidem sobre a vontade, o conhecimento acerca de si e das circunstâncias que surgem também determinadamente. Cada um torna-se aquilo que está destinado a ser. “Aquilo que as pessoas chamam comumente de

destino não passa, na maioria das vezes, dos seus próprios atos tolos”<sup>116</sup>. O problema é que esses atos advêm com a mesma necessidade que determina cada gota de chuva que cairá “amanhã”. Entretanto, do ponto de vista prático dos *Aforismos*, apesar da consideração de que o caráter inato é imutável, no que se refere à condução da vida, parte-se da consciência empírica e permanece-se no horizonte limitado da experiência. Não há necessidade de avançar especulativamente para questões puramente teóricas e contemplativas que conduzem à negação da liberdade. Deste ponto de vista, o valor do autoconhecimento provém da possibilidade da liberdade, pela qual a felicidade pode ou não ser alcançada, sendo o conhecimento o poder de comandar o destino.

O conceito de liberdade, portanto, é um pressuposto ineliminável para a teorização da prática. Quando Schopenhauer menciona, nos *Aforismos*, o *fatalismo*, este conceito é utilizado com uma finalidade simplesmente utilitária, com a intenção de diminuir os sofrimentos morais ou psicológicos, em outras palavras, aqueles condicionados pela representação da própria culpa ou pela representação da possibilidade de que o curso dos acontecimentos estava aberto podendo ter ocorrido de outro modo. Este pensamento leva o indivíduo a se responsabilizar pelos infortúnios vividos e a culpar a si pelas ações que comete e pensa ter podido evitar. Aqui a ideia de fatalismo serve de consolo. É claro que este caráter consolador do *fatalismo* está presente primeiramente no plano ético-metafísico, mas neste, sua função não é psicológica, constituindo-se numa tese cosmológica. Na dimensão eudemonológica, por outro lado, mesmo que Schopenhauer indique esta perspectiva metafísica, ele explicitamente admite a possibilidade de alteração do curso dos acontecimentos, que, para tanto, não podem ser pensados sob a rigorosa necessidade das formas transcendentais que amarram todos os fenômenos sem possibilidade de desvio.

(...) Antes, faça-se como o rei Davi, que, enquanto o filho estava doente, assediava incessantemente Jeová com preces e súplicas, mas, quando este morreu, cruzou as mãos e não mais pensou no caso. Quem não for de sensibilidade tão leve para se comportar assim, deve refugiar-se no ponto de vista fatalista e reconhecer a grande verdade de que tudo o que acontece, acontece necessariamente; vale dizer, é inevitável.

Contudo, essa regra é unilateral. Em caso de infortúnio, ela serve para o nosso alívio imediato e nossa tranquilização, mas se a culpa, como se dá na maioria das vezes, provier, pelo menos em parte, da nossa própria negligência ou ousadia, então a ponderação refletida e dolorosa de como se poderia ter impedido a infelicidade é uma auto-expição salutar para nossa experiência e melhoria e, assim, para o futuro.<sup>117</sup>

---

116 *Ibidem*, p. 243.

117 *Ibidem*, p. 182.

No segundo parágrafo da citação acima vemos Schopenhauer esclarecer que a consideração do fatalismo serve de artifício psicológico para o alívio do sofrimento, mas ao pôr a hipótese de que, em caso de culpa, o corrido poderia ter sido evitado, ou seja, poderia não ter sido, e que a experiência do infeliz incidente serve para instrução e uma melhor condução de ações futuras, o filósofo estaria nos dizendo que o futuro não está escrito, pois depende das escolhas presentes que também estão abertas, ou seja, não predeterminadas. Mas há problemas aqui. Antes de tudo, a representação do fatalismo terá força para consolar somente se de fato se crê nele, pois sem isso se coloca como um autoengano consciente que, enquanto tal, anula a si próprio. No entanto, se a crença é verdadeira (não importa se o objeto da crença é), ela tem força para consolar, mas não pode instruir acerca de escolhas de possibilidades futuras, pois, pressupondo o fatalismo, entende-se que estas escolhas estão determinadas pelo presente.

Sabemos que do ponto de vista metafísico a necessidade e a deliberação são conciliáveis se entendemos que as ações humanas deliberadas nada mais são do que o produto do encontro de realidades determinadas, o caráter *a priori* e os *motivos*, mediadas pela *razão*, faculdade que não escolhe livremente porque todos os pensamentos também entram na representação por relações de determinação. Como dito anteriormente, do ponto de vista ético-metafísico sempre se faz o que se quer, e isso não significa *liberdade de indiferença*, não significa *livre-arbítrio*. Neste plano empírico-prático, para se pensar em algum tipo de liberdade de ação, em algum tipo de liberdade no âmbito do fenômeno, é preciso fazer concessões que são inaceitáveis para a metafísica schopenhaueriana. É preciso que, não todos, mas pelo menos parte dos condicionamentos metafísicos sejam suspensos. Especificamente no mínimo dois: a total regência do *princípio de razão* e a via de mão única de determinação da *vontade* em relação à *representação* enquanto pensamento.

Em relação ao primeiro condicionamento (a regência do *princípio de razão*), se for demais, no contexto da filosofia schopenhaueriana, exigir que neste plano eudemonológico se desconsidere o determinismo físico, ou seja, a necessidade da *lei de causalidade*, faz-se necessário para pensar uma liberdade empírica em que o gatilho do processo de raciocínio seja desconectado do fluxo causal. É preciso romper o *continuum* entre o fenômeno e o *pensamento*. Não estamos falando da origem empírica dos conceitos, mas da origem dos raciocínios que compõem o processo de deliberação. Os *conceitos* são o estofado dos juízos e estes dos *raciocínios*, mas é este último processo de pensamento que está mais diretamente

ligado às ações. O pensamento no sentido próprio do termo, tanto a relação de conceitos pela *faculdade de juízo*, quanto a relação de juízos pela *razão*, compõe a motivação abstrata que determina a maior parte dos atos humanos. Mas entre os juízos, processo de pensamento mais fundamental e produtor de conhecimento, e as ações deliberadas, situa-se o processo de raciocínio pelo qual a *razão* fornece os motivos como uma conclusão a partir do conhecimento reflexivo.

Que os conceitos surjam necessariamente pelo contato com o fluxo causal contínuo, seja pela experiência externa, quando representações empíricas afetam os sentidos, seja pela experiência interna, quando se apresentam para a consciência intuições puras, nada disso, por si, elimina a possibilidade da liberdade empírica. Mas, que o raciocínio seja determinado causalmente é um obstáculo para que qualquer instrução ou conhecimento sirva de correção para a conduta futura, mesmo que a segunda condição seja suspensa. Mesmo que se aceite que a razão pode determinar o querer, ou seja, mesmo que se elimine o segundo condicionamento citado, e a via de determinação vá, também, do fenômeno (*razão*) para a *vontade* (diferença de natureza que, aliás, não é colocada no plano empírico dos *Aforismos*), de nada adianta se os pensamentos correm no mesmo fio de consequência das outras formas do *princípio de razão*. Em outras palavras, mesmo que a razão seja capaz de determinar a *vontade* e, portanto, tenha o poder de escolha (coisa que Schopenhauer nega veementemente a todo momento), de nada adianta se o processo de raciocínio for um desdobramento da causalidade fenomênica. De nada adianta se, como nos diz Schopenhauer nos *Complementos* “a presença de representações e de pensamentos em nossa consciência está tão estritamente submetida ao princípio de razão em suas diferentes figuras”<sup>118</sup>. Mesmo que seja possível que a *vontade* submeta-se à razão, sendo justamente esta inversão o pressuposto da sabedoria de vida, não se é livre se os pensamentos determinantes das ações são elos numa cadeia causal que se originam exteriormente à razão.

Para que possamos, segundo Schopenhauer (2002, p. 189 – 190), “impor uma coerção a nós mesmos”, e então, realizarmos “manobras e contramanobras espirituais” seria preciso, primeiro, que o intelecto tivesse acesso à *vontade*, o que pressupõe que estejam no mesmo plano de realidade; e, segundo, que os pensamentos que direcionam a *vontade* sejam livres da cadeia causal fenomênica, o que equivaleria a dizer que têm uma origem tão inexplicável quanto a própria *vontade* individual.

---

118 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 161.

Essas duas mencionadas exigências para a possibilidade da liberdade empírica ou liberdade de ação conduzem, como podemos perceber, àquilo que Schopenhauer nega de todas as formas, a *liberdade de indiferença* ou livre-arbítrio. De fato, em nenhum momento ele declara abrir mão de qualquer pressuposto. Entretanto, em relação aos *Aforismos*, se não há uma declarada suspensão desses fundamentos, por outro lado, também não se afirma a sua existência. Os pressupostos fundamentais da eudemonologia (a imutabilidade do caráter e a negatividade da felicidade) apenas por si mesmos, sem o complemento das demais teses metafísicas acerca da necessidade do *princípio de razão* em suas quatro formas, não anulam a liberdade empírica. Isso nos mostra, então, que entre os planos ético-metafísico e o plano eudemonológico não é possível uma conciliação adequada.

Se na perspectiva teórica e determinista da metafísica schopenhaueriana, a ideia de consolo pelo pensamento da fatalidade é incompatível com a noção de instrução para orientação futura, na perspectiva eudemonológica essas coisas podem estar associadas. Porque neste plano prático, se há alguma forma de determinismo, ele não alcança a subjetividade, tornando possível pensar a inversão de controle da razão para a vontade. Isso, no entanto, coloca essa dimensão pragmática fora da *filosofia propriamente dita*.

### **3.5.2 *Psicologia social.***

Para pensar a política é preciso descermos das alturas da *filosofia propriamente dita* para o solo da eudemonologia. Aqui, o fundamento das relações e da organização social continua sendo a afirmação da *vontade*, não apenas consciente da natureza negativa da felicidade, mas que vê como possível a felicidade ou uma vida desejável nos seus limites. Como vimos, a eudemonologia contida nos *Aforismos* não pode ser adequadamente acomodada no sistema metafísico schopenhaueriano. Por isso, se sua natureza essencialmente psicológica possui aproximações com a psicologia concebida em *O mundo*, por outro lado possui traços que a distinguem da noção metafísica. Neste plano, o problema do sofrimento é tratado dentro dos limites da experiência interna, daquilo que os psicólogos chamam de introspecção e da observação do “teatro da vida”.

A personalidade é pensada por Schopenhauer a partir de uma concepção subjetivista da mente. O sujeito humano, a personalidade, não é construída, mas dada *a priori*. A fundamentação disso aparece de dois modos, dependendo do plano do discurso. Enquanto na perspectiva metafísica o caráter *a priori* imutável fundamenta-se na noção de *Ideia*, atos determinados da *vontade una, coisa-em-si*, da perspectiva empírica e eudemonológica, no entanto, não se avança até esses princípios, permanece-se na constatação fática, na percepção de que para além das mudanças que o indivíduo sofre ao longo das idades da vida, há sempre um núcleo permanente pelo qual vemos na velhice a mesma criança do começo da vida, apesar das mudanças de conduta e de humor nas diversas fases.

Donde resulta que o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundidade do nosso ser, e nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca! Simplório ao nascer, simplório ao morrer.<sup>119</sup>

Essa natureza *a priori* da personalidade ou caráter, tanto em sua fundamentação metafísica quanto na perspectiva puramente empírica, é completamente alheia ao dualismo mente-corpo encontrado na psicologia racional antiga. A psicologia schopenhaueriana, em ambos os planos, é fisiológica, e a “alma”, a consciência, é entendida como uma função do organismo que se desfaz com a morte do corpo.

Em geral, devemos conceber claramente que nosso pensar é tão só a função orgânica do cérebro e, no que tange ao esforço e ao repouso, comporta-se de maneira análoga à de qualquer outra atividade orgânica. [...] Com justeza já foi dito: o cérebro pensa como o estômago digere. A ilusão de uma alma imaterial, simples, essencial, e sempre pensante, portanto, infatigável, que se hospeda simplesmente no cérebro e não precisa de nada deste mundo com certeza já levou muita gente a práticas insanas e ao embotamento das forças intelectuais.<sup>120</sup>

Não há, para Schopenhauer, alma imortal ou qualquer tipo de consciência que persista sem uma base material. A consciência é do âmbito da representação. Aquilo que permanece e independe da organização material do corpo são as forças naturais que justamente condicionam e possibilitam a existência dos corpos, estas forças são nomeadas “*Ideias*”. Considerando a alegação de Schopenhauer de que sua filosofia tem uma base analítica, a terminologia platônica utilizada por ele é a expressão da transição<sup>121</sup>, de uma perspectiva

---

119 *Ibidem*, p. 250.

120 *Ibidem*, p. 197-198.

121 No que diz respeito à obra schopenhaueriana, esta transição não é um processo cronológico, mas apenas lógico. Consideramos que *O mundo*, escrito em 1818, é, no seu conjunto, uma obra construída sinteticamente, mesmo que contendo como pressuposto o ponto de partida empírico, pois toda a ética e metafísica da natureza é pensada a partir de um princípio formulado pelo salto analógico, que é, portanto, transempírico. Os *Aforismos*, por sua vez, que contêm esta dimensão prática eudemonológica, é parte dos *Parerga e paralipomena*, sua obra mais tardia publicada em 1851. Do ponto de vista dos escritos, portanto, a

empírica, para o plano propriamente filosófico, ou seja, metafísico. Neste plano mais elevado não basta a constatação das forças pelas quais tudo se explica, ficando as próprias forças sempre inexplicáveis. É preciso um conceito universal mais abrangente, o mais universal de todos, mas nem por isso vazio, pois partindo da experiência remete-se ao real. Este conceito não é mais dito pela palavra “Ser”, pois Schopenhauer pensa ter encontrado sua significação, indicada pela palavra “*vontade*”. Esse universal, contudo, como todos os universais, não provém de uma experiência direta, não provém de uma intuição, e mesmo o *milagre* schopenhaueriano, o acesso direto à essência do próprio corpo, é o conhecimento de “um” corpo, o próprio.

Este conceito de *vontade una* é fruto da associação da experiência interna de tipo único com a reflexão, mais exatamente da analogia, portanto da razão, como toda *filosofia propriamente dita*. Mas o princípio universal pelo qual compreendemos as forças naturais e as tornamos de algum modo cognoscíveis é, ele mesmo, inexplicável, infundado, aquilo pelo qual tudo se explica não pode ser por nada explicado. Mas porque a troca de um conjunto de entidades inexplicáveis para uma única? Porque a unidade é tão importante? Porque, para Schopenhauer, as formas do sentido externo pelas quais a multiplicidade nos é dada fornece apenas a aparência onírica que não corresponde exatamente ao real, e a única forma pela qual o sujeito pode acessar o real é, não olhando para fora, mas para dentro de si enquanto corpo. Este é o único conhecimento não aparente, este “objeto” é o único verdadeiro, para que o restante do mundo seja mais que um sonho, ou no caso de Schopenhauer mais que um pesadelo, ele deve ser real, e para isso ele deve ser o mesmo e único “ser” verdadeiramente conhecido, a mesma *vontade*. Mas o próprio *sujeito cognoscente* imerso neste mundo de aparências é parte dele e também uma aparência; do mesmo modo que quando sonhamos nós mesmo não somos reais, somos também parte do sonho.

O intelecto que representa o mundo é também parte da representação, não no que é em si mesmo, mas no que pode ser para si. O que o *sujeito* enquanto *indivíduo* é realmente, e que

---

via analítica de caráter puramente prático é exposta posteriormente à via sintética ético-metafísica. No entanto, queremos esclarecer que a distinção que fazemos entre dois pontos de partida contrários no pensamento schopenhaueriano de modo algum corresponde ao que faz Kant em relação à *Crítica da razão pura* e os *Prolegômenos*, ou, de modo análogo, à *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*, onde um corresponde ao ponto de partida sintético e o outro ao analítico. Nos escritos kantianos as obras analíticas realizam uma transição completa para a via sintética, de modo que a primeira se coloca como propedêutica ou introdução da segunda. Na distinção que fazemos aqui não é isso que acontece de modo algum. Como dito anteriormente, não há acomodação adequada entre a ética/metafísica e a eudomologia/prática, não sendo possível a transição completa entre os planos. No encontro entre ambas há alguns pontos de contato mas não uma continuidade. Esta transição, portanto, não é bem uma passagem, mas uma mudança.

não pode deixar de ser e por isso persiste, justamente porque “é” verdadeiramente, não se vincula à consciência ou à memória desta, ou seja, à personalidade, mas apenas ao seu querer impulsivo. A metafísica da *vontade* nega o dualismo mente-corpo e a vida pós-morte da mente.

Como podemos ver a partir da citação acima, também na dimensão prática da eudemonologia schopenhaueriana a mente não subsiste sem sua base material, o cérebro; e a morte, ao desfazer a configuração da matéria necessária ao órgão, destrói com ele a consciência. Contudo, se nos *Aforismos* não encontramos uma fundamentação puramente empírica da imutabilidade do caráter, havendo apenas uma implícita suspensão desta questão, por outro lado, também não encontramos a necessidade de transcender o empiricamente dado.

A psicologia contida nos *Aforismos*, como já dito, não pode ser reduzida e nem se confunde totalmente com as categorias psicológicas da obra principal; pois se assim fosse, ela também seria metafísica. Se de fato há, nesse âmbito prático-eudemonológico, a intenção de manter-se na perspectiva puramente empírica, então, neste plano, a metafísica cede lugar ao meramente psicológico, como nos diz Schopenhauer. Mas como entender essa psicologia que abdica da unificação analógica do mundo, e que portanto, abre mão da fundamentação metafísica? Se por um lado a eudemonologia schopenhaueriana é modestamente empírica, por não se elevar aos princípios metafísicos, por outro, ela não chega a ser uma psicologia experimental no sentido atual do termo. Schopenhauer não pratica a psicologia como *ciência*, no sentido de saber especializado e independente, como mais tarde vem a se tornar.

É importante notar que a psicologia se instaura como ciência independente no final do século XIX, e que Wilhelm Wundt<sup>122</sup> (1832-1920), considerado o pai da psicologia científica moderna, inicia seus projetos por volta de 1860, ano da morte de Schopenhauer. O projeto de Wundt de criar uma psicologia experimental da mente é realizado em 1879, com a criação do Laboratório de Psicologia Experimental em Leipzig. As últimas pesquisas de Wundt, entre 1900 a 1920, voltam-se para a criação de uma psicologia social (*Volkerpsychologie*), que o leva a questionar seus métodos anteriores e a considerar a mente como um fenômeno coletivo que não pode ser explicado pela consciência individual e pelo método experimental-introspectivo. Por não haver no pensamento schopenhaueriano essa mudança de perspectiva acerca da consciência, de uma constituição puramente subjetiva para uma construção social ou intersubjetiva, a psicologia schopenhaueriana não propriamente metafísica, da perspectiva

---

122 BERNARDES, J. de Souza. História. In: STREY, Marlene Neves (Org.). *Psicologia Social Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 19 – 35.



de uma exegese, tem certos aspectos em comum com a psicologia social americana que surge no início do século XX.

“Farr<sup>123</sup> acredita que a psicologia social na era moderna é um fenômeno tipicamente americano, embora suas raízes sejam europeias”<sup>124</sup>. No entanto, por outro lado, por não ser propriamente um saber do tipo científico no sentido moderno do termo, por não ser um saber experimental especializado, aproxima-se daquilo que os psicólogos do século XX chamam de *psicologia social metafísica*<sup>125</sup>, por não se fazer pelos métodos laboratoriais da experimentação dita científica. Contudo, a pretendida cientificidade da psicologia social, se é buscada a partir de um modelo positivista centrado nos processos intrassubjetivos, onde o indivíduo é o centro da análise, será, também criticada por aqueles que pensam ser mais importante para a explicação dos processos sociais as determinações externas à personalidade e a formação do indivíduo a partir das interações e relações sociais. Este modelo de psicologia subjetivista será então rotulado de *psicologia social psicológica*, que se contrapõe à noção de *psicologia social sociológica*.

Segundo Farr (1994), existem duas formas diferentes de psicologia social: formas psicológicas e formas sociológicas. As formas psicológicas de psicologia social reduzem as explicações do coletivo e do social a leis individuais. O indivíduo é o centro da análise. Indivíduo aqui é entendido como uma entidade liberal, autônoma, independentes das relações com o contexto social que o cerca e consciente de si. Isto gera a individualização da psicologia social.<sup>126</sup>

A psicologia que encontramos nos *Aforismos*, centrada numa análise meramente empírica, que abdica de descrever a estrutura metafísica do intelecto, tal como ocorre na teoria do conhecimento de *O mundo*, em que se descrevem as funções cognitivas (sensibilidade, entendimento, razão, imaginação, faculdade de juízo) e seus objetos (intuições empíricas, intuições puras, representações abstratas, formas transcendentais, *coisa-em-si*, etc.) continua sendo psicologizante, enquanto centrada na noção de individualidade dada *a priori*; tratando-se de nosso filósofo alemão não há porque esperar o contrário. No entanto, as deduções pelas quais se descrevem o funcionamento detalhado da mente, do sujeito cognoscente, não estão presentes no plano prático, o que faz com que do ponto de vista metafísico do sistema schopenhaueriano este tratamento empírico da questão da sociabilidade

---

123 Robert Farr, psicólogo inglês e professor de psicologia social da London School of Economics and Political Science de Londres, entre outros trabalhos escreveu *As Raízes da Psicologia Moderna*.

124 BERNARDES, J. de Souza. *História*. In: STREY, Marlene Neves (Org.). *Psicologia Social Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 26.

125 *Ibidem*, p. 27.

126 *Ibidem*, p. 32.

seja entendido como não filosófico. Portanto, da perspectiva da *filosofia propriamente dita*, esta psicologia empírica (em oposição à psicologia metafísica) é um conhecimento de outra classe. Por outro lado, da perspectiva da psicologia enquanto ciência independente, saber especializado, uma análise psicológica que não se faz pelos métodos ditos rigorosos da experimentação não é psicologia, mas metafísica. Deste modo, o conteúdo dos *Aforismos* não é, para Schopenhauer, filosofia, e não é, para os psicólogos, psicologia. Voltamos, então, a reafirmar nossa tese, exposta em tópicos anteriores, de que o status da *eudemonologia* dos *Aforismos* na obra de Schopenhauer é o de um saber intermediário entre a filosofia e a ciência, situando-se no que Schopenhauer nomeia de *filosofias específicas* ou *filosofias particulares*.

A psicologia schopenhaueriana, tanto no seu plano metafísico quanto empírico, é de caráter essencialista. A individualidade não vem a ser, não surge a partir de um processo de formação, ela está misteriosamente dada. Tem, por sua vez, uma origem metafísica que permanece sempre inexplicável. Nesta questão, os planos diferenciam-se pelo fato de, nos textos metafísicos, a sua origem ser esclarecida a partir das teses cosmológicas, o que não significa explicar ou dar as causas da individualidade, mas apenas mostrar conceitualmente os processos pelos quais o caráter inteligível mostra-se segundo a metafísica da *vontade*. Em relação ao plano empírico-prático, toda a cosmologia é deixada de lado e parte-se da pressuposição, pela análise empírica, de que a personalidade imutável dos indivíduos está presente desde o início da vida, permanecendo mesmo que a conduta mude de acordo com as fases da vida. Neste plano, mesmo que não se discuta a origem do caráter inato, ele é pressuposto e tomado como ponto de partida para a análise da sociabilidade.

Tal como na perspectiva ético-metafísica, porém sob outros aspectos, há neste plano prático uma hierarquização dos caracteres. Outro aspecto importante é que, também como no plano ético, não há na eudemonologia nenhum tipo de normatividade, não há nenhum tipo de dever. Se na *ética* a normatividade não faz sentido pelo fato justamente do caráter ser imutável, e, portanto, não ser possível produzir a virtude, mas apenas ações conforme a virtude, na dimensão eudemonológica a normatividade é sem sentido simplesmente porque não se trata da moralidade, mas da felicidade, da busca de satisfação, que por princípio é contrária à virtude. A sociabilidade é tratada sob a ótica do sofrimento, ou melhor, da sua prevenção ou remediação. Mas para isso é preciso considerar a diferença inata das personalidades, que vão determinar as potencialidades, capacidades e limitações de cada indivíduo e o modo de vida e os tipos de relações mais adequadas a cada um.

Se por um lado Schopenhauer faz um juízo de valor acerca dos tipos de caráter e hierarquiza os tipos psicológicos humanos, essa hierarquia, neste âmbito, é puramente utilitária. Na dimensão eudemonológica, os tipos mais nobres constituem-se como tal, não apenas porque nas suas diversas gradações conseguem alcançar satisfação em realizações espirituais ou intelectuais, elevando-se acima dos prazeres meramente sensuais ou fisiológicos, mas também porque, para Schopenhauer, esse tipo de prazer inteligível proporciona mais felicidade do que os meramente físicos. O problema é que, do mesmo modo que não posso escolher meu caráter moral, também não posso escolher meu potencial intelectual, pois, como sabemos, já está dado *a priori*; os tipos de prazeres possíveis e o grau de felicidade de cada um estão dados desde o nascimento. Isto implica diretamente a sociabilidade e a sua importância para a felicidade.

Segundo o filósofo alemão, os indivíduos que mais têm em si, neste sentido, aqueles subjetivamente mais ricos, dotados de um intelecto mais elevado, têm necessidades sociais distintas dos sujeitos mais simples. A tese schopenhaueriana para explicar a tendência à sociabilidade, encontrada universalmente, fundamenta-se não no prazer que a companhia do “outro” é capaz de proporcionar, mas na dor que a proximidade com o “outro” é capaz de evitar. A sociabilidade é, portanto, fruto do tédio; e aqueles que têm bastante em si, alcançarão mais felicidade evitando a companhia de homens de natureza distinta do que próximo a eles.

Um certo sentimento de auto-suficiência é o que impede os indivíduos de riqueza e valor intrínseco de fazerem os sacrifícios importantes, exigidos pela vida em comum com os outros, para não falar em procurá-la às custas de uma considerável auto-abnegação. O oposto disso é o que torna os indivíduos comuns tão sociáveis e acomodáveis: para eles, é mais fácil suportar os outros do que eles mesmo.<sup>127</sup>

A fuga da solidão e da angústia de ter que encarar a si próprio quando se está só é o que leva os diversos indivíduos a se procurarem mutuamente, para que não tenham que suportar o vazio de si mesmos. Quando não se tem em si, é preciso encontrar nos outros.

Por outro lado, o que faz dos homens seres sociáveis é a sua incapacidade de suportar a solidão, e nesta, a si mesmos. Vazio interior e fastio: eis o que os impele tanto para a sociedade quanto os lugares exóticos e as viagens. Seu espírito carece de força impulsora própria para conferir movimento a si mesmo, o que faz com que procurem intensificá-la mediante o vinho.<sup>128</sup>

De resto, a sociabilidade também pode ser considerada como um mutuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros. Mas quem tem

127 SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 165.

128 *Ibidem*, p. 165-166.

bastante calor intelectual em si não precisa de tal agrupamento. (...). O resultado que foi exposto aqui é o seguinte: a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual.<sup>129</sup>

A passagem acima termina com uma consideração valorativa acerca da suposta capacidade intelectual inata e da sua relação com o grau de sociabilidade individual. Mas é importante notar que, apesar deste caráter aristocrático da filosofia schopenhaueriana, não há qualquer insinuação sobre vantagens outras que não o acesso a um tipo de satisfação qualitativamente diferente das sensuais. As vantagens que se pode ter, quando privilegiado intelectualmente, referem-se simplesmente à dimensão subjetiva, à capacidade de fruição e de satisfação relacionadas à capacidade de conhecimento e a um tipo de prazer qualitativamente distinto. A seguinte passagem dos *Aforismos* nos mostra o modo utilitário com que Schopenhauer pensa a organização da vida e sociabilidade, ao mesmo tempo que permite percebermos o caráter tolerante de sua concepção das relações humanas.

Quem tem de viver entre os homens não deve condenar, de maneira incondicionada, individualidade alguma, nem mesmo a pior, a mais mesquinha ou a mais ridícula, pois ela foi definitivamente estabelecida e ofertada pela natureza. Deve-se, antes, tomá-la como algo imutável que, em virtude de um princípio eterno e metafísico, tem de ser como é. (...). Ora, se condenarmos o outro em toda a sua essência, então nada lhe restará a não ser combater em nós um inimigo mortal, pois só lhe reconhecemos o direito de existir sob a condição de tornar-se uma pessoa diferente da que invariavelmente é. Portanto, para vivermos entre os homens, temos de deixar cada um existir como é, aceitando a sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja. Precisamos apenas estar atentos para utilizá-la de acordo com o permitido por seu gênero e sua condição, sem esperar que mude e sem condená-la pura e simplesmente pelo que ela é.<sup>130</sup>

Esse poder intelectual mais elevado a que Schopenhauer se refere também está relacionado ao autoconhecimento e ao alcance de uma vida estrategicamente pensada, ou seja, à sabedoria de vida, pela qual se alcança uma vida senão feliz pelo menos suportável.

Esse caráter eudemonológico e utilitário da filosofia prática schopenhaueriana é de especial importância para pensarmos, no próximo capítulo, o esboço de uma sistematização de um pensamento político inserido no contexto de sua filosofia. Pretendemos mostrar pontos de contato e divergência entre o pensamento do filósofo de Danzig e autores clássicos da filosofia política, para, em seguida, pensarmos possíveis elaborações teóricas e desdobramentos acerca de questões presentes.

---

129 *Ibidem*, p. 168-169.

130 *Ibidem*, p. 199-200.

## 4 UMA POSSÍVEL TEORIA POLÍTICA SCHOPENHAUERIANA E SEUS DESDOBRAMENTOS.

### 4.1 A filosofia do direito schopenhaueriana e sua concepção de Estado.

Chegamos, neste último capítulo, ao objetivo que nos propomos com o presente trabalho, que consiste em sistematizar, em linhas gerais, uma filosofia política a partir do pensamento schopenhaueriano e buscar a partir dela alguns diálogos que pensamos ser possíveis. Para tal tarefa, no que se refere aos próprios escritos de Schopenhauer, não contamos com muitos recursos além das breves passagens da própria obra schopenhaueriana que, como sabemos, não contém uma teoria política elaborada, mas apenas os seus pressupostos fundamentais. Em relação às pesquisas sobre o tema, este parece ser um assunto que vem crescendo no interesse dos especialistas. Especialmente importante é o artigo de Flamarion Caldeira Ramos, intitulado *Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo*<sup>131</sup>.

Em relação aos próprios textos de Schopenhauer sobre o tema, encontramos nos *escritos menores*, na obra *Parerga e Paralipomena*, um capítulo diretamente relacionado intitulado *Sobre a doutrina do direito e a política*, que, quanto ao conteúdo em si, esclarece-nos acerca de certas posições do filósofo sobre o assunto, mas não nos ajuda muito no que pretendemos desenvolver. Outras fontes relacionadas à questão são encontradas nos dois tomos de *O mundo*, e tratam da moral e da sua filosofia do direito, bem como também de passagens acerca da sua concepção de *Estado*. No que se refere ao *direito*, tem especial importância para nós a fundamentação dada por Schopenhauer ao direito de propriedade, em que encontramos ao mesmo tempo, de forma contraditória, a fundamentação da posse no trabalho e, portanto, como veremos, a impossibilidade de se fundamentar, do ponto de vista da ética e da noção de *justiça*, as grandes fortunas; ao mesmo tempo em que também encontramos a tentativa de legitimar, pelo mérito e pela herança, essas mesmas fortunas. Vemos então a contradição entre o Schopenhauer teórico da justiça e o Schopenhauer histórico.

---

131 RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S.l.], n. 27, p. 72-83, apr. 2016. ISSN 2317-806X.

Perceberemos que há no pensamento do filósofo de Danzig, sob certos aspectos, diversas aproximações e distanciamentos com filósofos da filosofia política clássica moderna, como Hobbes, Locke, e Kant, ao mesmo tempo em que se distancia destes em vários outros aspectos, o que faz do pensamento político schopenhaueriano um ponto de vista singular. Veremos também que, por improvável que pareça, podemos construir desdobramentos da sua filosofia do direito e da sua noção de propriedade que conduzirão a questões presentes.

Antes de tudo, lembremos que Schopenhauer insere-se no grupo de teóricos considerados *jusnaturalistas* e, de certo modo, também nos chamados *contratualistas*. Segundo Schopenhauer, o direito existe anteriormente ao Estado e à legislação positiva.

Aqueles que, como ESPINOSA, negam que exteriormente ao estado haja um DIREITO, confundem o direito com os meios de fazê-lo valer. Decerto o direito só assegura a sua PROTEÇÃO no Estado, mas o direito mesmo existe independente desta proteção. Pois através da violência o direito pode ser oprimido, mas jamais suprimido. Em conformidade com isso, o ESTADO não passa de UMA INSTITUIÇÃO DE PROTEÇÃO, tornada necessária devido aos diversos ataques a que o ser humano está exposto e dos quais ele não pode defender-se isoladamente mas apenas em união com outros. Assim, os fins do Estado são: 1) Antes de tudo, proteção exterior, [...]. 2) Proteção do interior, [...]. 3) Proteção contra o protetor, [...]. Se alguém atribui ao estado outro fim que o aqui exposto, arrisca-se facilmente a por em perigo o fim verdadeiro do Estado.<sup>132</sup>

Neste sentido, o *Estado* não é a fonte do direito mas surge para a sua proteção e garantia. Neste trecho citado, vemos ao mesmo tempo pontos de aproximação e divergência entre Schopenhauer e Hobbes. A tese jusnaturalista schopenhaueriana, de que há antes da instauração do Estado um direito natural, o que inclui também o direito à propriedade, que para Schopenhauer fundamenta-se no trabalho, contraria a concepção hobbesiana de que apenas no Estado há, não apenas a garantia do direito à propriedade, mas também o próprio direito mesmo, inclusive no que se refere à própria vida. Para Hobbes, como também para Espinosa, só há direito quando há poder. A pretensão de um direito a um bem sem o poder para mantê-lo equivale ao simples desejo, não à posse de fato e de direito. No *estado de natureza*, como todos os homens almejam a todas as coisas e todos têm igual possibilidade de consegui-las, pois, seja pela astúcia ou pela força, nenhum homem ultrapassa os demais a ponto de poder se sentir e se considerar seguro, segue-se que todos têm igual direito a todas as coisas; o que leva, segundo Hobbes, à guerra generalizada de todos os homens entre si e anula qualquer pretensão de posse exclusiva, que no caso é justamente o que constitui o objeto das teorias de um direito natural à propriedade.

---

132 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Mas, por outro lado, Hobbes e Schopenhauer convergem em relação a uma concepção do Estado como algo artificial e instrumental, que tem por finalidade a garantia da segurança, e, no caso de Schopenhauer, também a garantia do direito natural à propriedade privada. Ambos têm uma visão pessimista do homem e da sociedade, e descrevem os homens de modo semelhante ao que faz Maquiável ao falar das paixões humanas. Basta lembrarmos que, para Schopenhauer, duas das três molas das ações humanas são malignas, o *egoísmo* e a *maldade*, restando apenas a *compaixão* para o contraponto. Assim, no que se refere à consideração da índole dos homens em geral, estarão de acordo os planos ético e eudemonológico. Nos *Aforismos* encontramos:

Entretanto, tomado em conjunto, como a muito tempo já se disse, o mundo está em má situação: os selvagens devoram-se uns aos outros, os civilizados enganam-se reciprocamente, e tudo isso é dito o curso do mundo. O que é a maquinaria engenhosa dos Estados, apontada para fora e para dentro, com suas medidas de força, senão mecanismos de precaução para impor limites à injustiça ilimitada dos homens?<sup>133</sup>

Em *O mundo*:

De modo geral, a conduta dos seres humanos entre si é caracterizada, via de regra, por injustiça, máxima iniquidade, dureza, sim, crueldade: uma conduta oposta só entra em cena como exceção. Nisso baseia-se a necessidade dos Estados. E da legislação, e não em bobas ficções.<sup>134</sup>

O Estado, portanto, tem por função frear e administrar os egoísmos particulares dos indivíduos que compõem o corpo social. Se do ponto de vista metafísico, que tem por objeto a moralidade e por condição desta a faculdade de intuição (o *entendimento* é a faculdade pela qual é possível a representação imediata do sofrimento alheio e a identificação entre os indivíduos), do ponto de vista eudemonológico a faculdade cognitiva que exerce a função mais determinante é a *razão*. A razão, sempre utilitária, é o que direciona os indivíduos ao abandono da *injustiça* (negação ou subjugação da vontade alheia), motivando-os à busca do bem coletivo. A motivação, no entanto, apesar de conforme à virtude, portanto, de acordo com a moral, permanece no âmbito do egoísmo e alheia à moralidade, pois o que move a vontade individual, neste caso, é o bem próprio que advém do bem comum que será produzido. Busca-se o bem coletivo porque se está inserido na coletividade. O resultado dos cálculos ou ponderações da *razão* acerca da fragilidade da vida humana e do caráter humano em geral,

---

133 SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 214-215.

134 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 690.

tem por conclusão a necessidade das instituições que garantam a proteção, portanto, a necessidade do *Estado* e das *leis positivas*.

A razão reconhece, a partir daí, que tanto para diminuir o sofrimento espalhado em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e o único meio é poupar a todos a dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao gozo obtido com a sua prática. – Esse meio, facilmente divisado e gradualmente aperfeiçoado pelo egoísmo, o qual, usando a faculdade da razão, procedeu metodicamente e abandonou o seu ponto de vista unilateral, é o CONTRATO DE ESTADO ou a LEI.<sup>135</sup>

Para Hobbes é um imperativo da razão que conduz os homens à realização do pacto pelo qual os indivíduos, abdicando do seu direito a todas as coisas, como, para Schopenhauer, abdicam de afirmar a própria vontade para além das demais, abrem mão também do direito de governar a si próprios e criam a pessoa artificial, o *Leviatã*, que por meio das armas imporá a justiça e garantirá a segurança da vida e dos bens necessários para mantê-la. A lei de natureza em Hobbes, enquanto “um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”<sup>136</sup>, nada mais é que a expressão da lei mais fundamental da vida, o egoísmo, enquanto busca de autoafirmação. E neste sentido é antes de tudo autopreservação que, orientada pela luz da *razão* percebe a vantagem da associação e do respeito às demais vontades. Neste sentido, o papel exercido pela razão na concepção hobbesiana de Estado é o de uma função análoga à *razão* schopenhaueriana, que induz os indivíduos à ações que são justas do ponto de vista do direito positivo, justamente porque este tem por objeto o *sofrer* e não o *querer*, mas da perspectiva do *direito natural*, ou seja, do *direito moral*, são apenas a aparência. Segundo Hobbes:

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário, para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si.*<sup>137</sup>

Deste modo, o Estado e a Legislação, longe de exercerem, como em outras filosofias, uma função moral de produção da virtude e melhoramento do gênero humano, são, na verdade, instrumentos pelos quais os desejos individuais divergentes são administrados e a

135 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 439.

136 HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 78. (Coleção Os Pensadores).

137 *Ibidem*, p. 79.



segurança de todos, a princípio, é garantida, de modo que cada um, pela imposição da lei, respeite os demais e por esse meio busque a própria satisfação. Percebemos, então, porque a política não poderia estar contida no plano ético-metafísico. Ela se situa, para Schopenhauer, no âmbito puramente eudemonológico. Sua função não é promover a *virtude*, mas apenas a sua aparência, as ações exteriormente conforme à virtude mas não necessariamente virtuosas ou morais. Primeiramente, porque ninguém, além do próprio indivíduo, pode julgar se as ações são de fato morais, ou seja, se realmente provêm da *compaixão*, da sincera abnegação surgida do conhecimento intuitivo. Ninguém tem acesso à consciência alheia, portanto, às suas intenções de natureza totalmente subjetiva. O único modo de julgar as ações do ponto de vista da *justiça* conforme à *Lei* é por meio da observação dos atos, mas estes não nos dão o verdadeiro motivo, que permanece sempre inacessível; dão-nos apenas a ação aparente, pela qual julgamos se o ato manteve-se nos limites da própria vontade, respeitando os demais, e se por este critério pode ser considerado justo.

Como dito, a filosofia política schopenhaueriana, no que se refere à origem do Estado, também parte de uma noção contratualista. O Estado schopenhaueriano, apesar de não ser concebido como um sistema democrático no sentido moderno, de governo do povo, fundamenta-se em contrato de concessão que o constitui essencialmente. Tanto numa comunidade de selvagens quanto em organizações de domínio despótico, onde não há uma convenção, um acordo ou contrato de instauração da forma de governo, não existe ainda Estado. O conceito de Estado, para Schopenhauer, implica o respeito à vontade individual dos que estarão sob o governo, portanto, o conceito de *justiça*, enquanto esta se define pela negação da imposição do sofrimento alheio, quando então se afirma a vontade apenas até os limites da esfera de vontade dos demais indivíduos. Assim, o Estado será legítimo apenas quando houver a vontade, por parte dos cidadãos ou súditos, de sua instauração.

De fato, em nenhum país o Estado poderia ter outra origem, precisamente porque só este modo de surgimento, este fim o torna Estado; sendo indiferente se a situação que o precede em cada povo determinado seja uma horda de selvagens independentes uns dos outros (anarquia) ou uma horda de escravos arbitrariamente dominados pelo mais forte (despotismo). Nos dois casos ainda não existe Estado. Apenas mediante aquele acordo comum é que o Estado se origina, o qual será mais perfeito ou menos perfeito dependendo do fato de ser mais ou menos contaminado com a anarquia ou o despotismo.<sup>138</sup>

O pensamento da existência de um *direito natural*, no contexto da filosofia schopenhaueriana, provém do seu sistema metafísico, fundamenta-se na sua filosofia da

138 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 439.

natureza, mais especificamente na noção de que apesar de nos percebermos, enquanto fenômenos, como individualidades, todos somos essencialmente uma mesma realidade metafísica. O conceito de *justiça* que fundamenta toda a legislação positiva provém da ética, portanto, da metafísica schopenhaueriana. Como a primeira das duas virtudes cardeais, a *justiça*, juntamente com a *caridade*, é um dos modos pelos quais a *compaixão* se realiza, esta, por sua vez, fundamenta-se na unidade do princípio metafísico, que explica a identificação que leva à supressão momentânea da vontade do espectador que presencia o sofrimento. Porém, enquanto a *virtude da caridade* é positiva, pois a identificação leva a uma ação, um empenho, que intenciona à diminuição do sofrimento alheio, a *virtude da justiça*, por outro lado, é uma virtude negativa, pois a ação surgida restringe-se, não à busca de diminuição da dor do outro, mas à negação de se infligir dor ao outro, à negação de se afirmar a própria vontade até a supressão da vontade alheia. A *virtude da justiça* consiste, portanto, em não negar as demais vontades.

De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outro a servir à SUA vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio, logo, quando, da vontade que aparece como corpo alheio, subtrai as forças desse corpo e assim aumenta a força a serviço de SUA vontade para além daquela do seu corpo, por conseguinte afirma sua vontade para além do próprio corpo mediante negação da vontade que aparece no corpo alheio. Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e seu conceito foi designado pelo nome INJUSTIÇA, devido o fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento.<sup>139</sup>

A noção da *justiça*, enquanto uma *virtude* que, para ocorrer, depende do conhecimento intuitivo que perpassa o *princípio de razão* até certo grau, é do âmbito puramente moral e diz respeito ao julgamento que cada um faz de si próprio, já que, no que se refere à intenção, cada um tem acesso apenas à sua própria consciência e não possui meios para julgar outros neste aspecto.

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça tem para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no Estado de natureza, sem lei positiva. Significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, se denominou DIREITO NATURAL, que se poderia melhor denominar direito moral, pois sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade externa, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, auto conhecimento que se chama CONSCIÊNCIA MORAL.<sup>140</sup>

---

139 *Ibidem*, p. 429.

140 *Ibidem*, P. 437.

O julgamento das intenções de um outro, para ser realizado, exige uma referência objetiva que sirva de critério a partir do qual se decida pela justiça ou injustiça do ato. Mas neste caso, nunca é possível determinar com certeza se as ações correspondem às intenções sinceras de abnegação que, no caso da *justiça*, é a afirmação limitada da própria vontade. Em uma perspectiva objetiva, as ações podem ser julgadas conforme a legislação positiva mas não conforme a moralidade. Se as ações são conformes a *virtude da justiça*, ou seja, aparentemente justas, são legais mas não necessariamente morais, já que ações aparentemente virtuosas podem surgir de motivos egoístas ou maldosos, e, portanto, não morais. A diferenciação entre os planos do *direito moral*, que corresponde ao *direito natural*, e a legislação positiva, que é formulada a partir dos princípios morais de justiça, corresponde a uma distinção entre os planos ético e eudemonológico.

O *direito moral* ou *natural* corresponde a juízos formulados a partir do conhecimento intuitivo da identidade essencial da *vontade*. Tais juízos levam à consideração de que sendo todos os indivíduos constituídos da mesma e uma realidade – da mesma *vontade* que, apenas em aparência, enquanto fenômeno, distinguem-se – são iguais em direito. À igualdade essencial corresponde a igualdade de direitos, que é independente da existência da legislação positiva, ou seja, do Estado e suas instituições. “Nesse sentido, os conceitos de justiça e injustiça são de fato válidos para o estado de natureza, não sendo de modo algum convencionais; porém, eles valem ali tão somente como conceitos MORAIS para o autoconhecimento da vontade de cada um.”<sup>141</sup>. A existência natural do direito moral, não garante a sua realização. É preciso a criação de mecanismos para a sua garantia. A criação desses mecanismos, no entanto, tem por finalidade impor, pelas armas, apenas ações conforme à *virtude*, mas não necessariamente justas do ponto de vista moral. A imposição do ato justo anula a moralidade e instaura apenas a legalidade, pois, se os atos aparentemente justos não proviessem do sentimento de *compaixão* originado da intuição, mas apenas da ponderação racional acerca das penalidades da lei, tais atos não seriam de forma alguma virtuosos, ou seja, morais.

Sendo as leis positivas formuladas a partir dos princípios morais, as ações legais, ou seja, conforme a lei, produzem do ponto de vista positivo o mesmo efeito dos atos morais conforme a *virtude da justiça*, que consiste em não produzir o sofrimento alheio pela afirmação da própria vontade. Para Schopenhauer, o Estado cumpre uma única função, apesar

---

141 *Ibidem*, p. 437.

de que essa função pode ser analisada de vários modos: “diminuir o sofrimento espalhado em toda parte” e “reparti-lo da maneira mais equânime possível”<sup>142</sup>, em outras palavras, a distribuição das carências com a finalidade de diminuir o sofrimento geral dos homens. Se dois terços das motivações humanas são contrárias à moral, provindas em sua maioria do *egoísmo*, primeira e mais natural das molas impulsoras das ações humanas, e sendo outro terço provindas da *maldade*, restando apenas a *compaixão* para opor-se a estas motivações, espera-se, então, que as ações verdadeiramente virtuosas ou éticas sejam em um número insuficiente para que a justiça seja a regra no convívio humano, de modo que a dor e sofrimento mutuamente infligidos sejam os sentimentos mais presentes entre os homens.

Faz-se necessário, portanto, para que a existência seja menos penosa e minimamente desejada, que não esperemos a espontaneidade das ações morais. É preciso impor a justiça e fazer cumprir, pela força das instituições, o *direito natural* de afirmação limitada da vontade, sinônimo de *bem*, pois o *mal* é o sofrimento que advém da frustração da vontade individual. A imposição do direito, no entanto, produz o deslocamento do plano *ético* para o plano eudemonológico, o objetivo da obrigatoriedade de cumprimento da lei não tem por finalidade produzir a justiça no sentido da *virtude*, mas repartir as carências e satisfações para assim produzir a felicidade até onde for possível. Impor o que a princípio é *direito natural* corresponde a criar o direito civil, que tem por finalidade os mesmo efeitos da moralidade (diminuição do sofrimento) mas por outros meios. Os meios pelos quais se alcança a diminuição do sofrimento e o aumento da satisfação são, não as virtudes (moralidade), mas a busca pessoal de satisfação (egoísmo), pela qual se percebe a necessidade da imposição da justiça para o bem comum, ou seja, percebe-se a vantagem na instauração do Estado.

O direito civil e a legislação positiva têm seu fundamento no *direito natural*, que recebe todo o seu significado da *metafísica da natureza*, pela qual se estabelece o sentido moral do mundo e o *direito moral* de fundamento natural. Assim, Schopenhauer entende que “a pura DOCTRINA DO DIREITO é, portanto, um capítulo da MORAL, e se refere diretamente ao AGIR, não ao SOFRER. Pois apenas o primeiro é exteriorização da vontade, e exclusivamente esta é considerada pela moral”<sup>143</sup>. O deslocamento que a política executa no direito faz-se pela inversão do objeto deste: “para o Estado, portanto, o ato, a ocorrência é a única coisa real; a disposição íntima, a intenção é investigada tão somente na medida em que,

---

142 *Ibidem*. p. 439.

143 *Ibidem*, p. 438.

a partir dela, conhece-se a significação do ato”<sup>144</sup>. Se o direito, do ponto de vista da ética (metafísica), enquanto *direito natural* ou *moral*, trata-se da ação, ou, em outras palavras, dos móveis internos da ação, a motivação, pela qual se determina a moralidade ou não do ato, no direito civil ou positivo, por outro lado, trata-se dos efeitos externos do ato; neste sentido, das consequências que o ato tem para terceiros, sendo a intenção julgada a partir dos seus efeitos.

Deste ponto de vista da legislação positiva que, estabelece uma normatividade jurídica pela qual os cidadãos são obrigados ao respeito mutuo, a obrigação não está relacionada à prática da *justiça*, considerando este um conceito *moral*, mas sim à abdicção da *injustiça*. É necessário então estabelecer as diferenças e esclarecer os conceitos de “justiça” e “injustiça” no que se refere à moralidade e ao direito positivo. Em relação à origem deste conceito, Schopenhauer nos diz:

o conceito de INJUSTIÇA é originário e positivo, já o oposto dele, o de JUSTIÇA, é derivado e negativo. Temos, assim, de nos ater não às palavras, mas aos conceitos. Noutros termos, jamais sealaria de JUSTIÇA se não houvesse INJUSTIÇA. O conceito de JUSTIÇA contém meramente a negação da injustiça: [...].<sup>145</sup>

Por estarem diretamente vinculados à doutrina metafísica, os conceitos de *justiça* e *injustiça*, do ponto de vista da positividade do fenômeno, têm significados invertidos em relação às palavras que os designam. Na perspectiva metafísica, aquilo que existe positivamente é a dor e o sofrimento, a natureza de impulso incessante da *Vontade de vida* faz da existência uma perpétua luta pela vida e supressão das carências que apenas findam com a morte. A *vontade* que entranha nos fenômenos faz da dor e do sofrimento, da infelicidade, o positivamente existente, e da *felicidade*, os breves momentos de negação daquilo que verdadeiramente existe.

Do mesmo modo, encontramos nas formulações da *doutrina do direito natural* os análogos desta análise ontológica do sofrimento, que é também fisiológica e psicológica. No plano ético, o sofrimento é o objetivamente existente que, enquanto frustração da vontade, é o *mal*, que por sua vez é também *injustiça*. O mundo é, do ponto de vista da vontade individual que é negada a cada momento, ou seja, do ponto de vista da representação, maligno e injusto porque é sofrimento. A injustiça imanente ao mundo consiste em que todas as vontades, tendo os mesmo direitos, por serem a mesma *vontade una*, não podem se afirmar, igualmente ou não, e são todas frustradas pelo sofrimento e por fim pela morte. A *justiça*, por sua vez, é uma cessação momentânea da *injustiça*, e apenas se manifesta por um sentimento espontâneo.

---

144 *Ibidem*, p. 440.

145 *Ibidem*, p. 434.

Deste modo, o prefixo “in” do termo “injustiça”, ao contrário do que normalmente pensamos, como também no termo “infelicidade”, indicam a positividade destes acontecimentos, enquanto os seus contrários são meras negações. Devemos, então, ater-nos aos conceitos, não às palavras, nos diz Schopenhauer.

Na perspectiva do direito positivo, os conceitos permanecem com seu significado originado da moral, mas se inverte o seu objeto em relação ao plano ético-metafísico. Enquanto na perspectiva da moralidade, do *direito natural* ou *moral*, julga-se a justiça do ato pela intenção (o ato é justo quando provém da sincero sentimento de *compaixão*), na perspectiva do direito positivo, julga-se a justiça da intenção pelo ato (se as consequências não geram danos aos demais supõe-se a boa intenção). Como na legislação positiva o juiz não julga a si mesmo, mas outros, e a única forma de acessar as outras mentes, ou seja, suas intenções, é por meio dos seus atos observáveis, o critério de justiça será as consequências que o ato produz para os demais indivíduos. O objeto da Lei, neste sentido, é o “sofrer”, não o “agir”, são os resultados da ação não a sua intenção. É claro que todo sofrer provém de uma ação e se julga alguém pelos seus atos, mas o que se quer dizer aqui é que a justiça ou injustiça do ato é estabelecida pelo efeito em relação às outras vontades a que o ato incide, e não pela intenção, sempre em última instância oculta, que fundamenta o ato. Nas palavras de Schopenhauer: “A pura doutrina do direito, ou *direito natural*, que melhor se denomina direito moral, é a base, embora sempre o reverso, de toda justa legislação positiva, como a matemática pura é a base de toda matemática aplicada”<sup>146</sup>(grifo nosso).

Esta reversão do direito, como já dito, desloca a reflexão sobre a prática, do plano ético, teórico-metafísico, para o plano empírico-prático, ou seja, eudemonológico. Este deslocamento define a posição da política dentro do sistema schopenhaueriano, ou melhor, define a sua localização exterior ao sistema metafísico. A consideração da existência dos mencionados planos no pensamento schopenhaueriano e a sua distinção metodológica tornam possível, não uma acomodação entre ambos, já que não há uma transição completa entre eles, mas a possibilidade da sua existência paralela.

Neste tópico deixamos de abordar um tema que para nós é de especial importância no que se refere à filosofia do direito, este tema é o “direito de propriedade”. Isto se deve à nossa intenção de abordar esta questão mais adiante, onde poderemos tratá-la mais detalhadamente e com mais cuidado. Pensamos que está é uma questão que traz interessantes pontos de contato

---

146 *Ibidem*, p. 443.

entre o pensamento schopenhaueriano e problemas presentes que tocam a todos nós de maneira muito próxima e levantam importantes discussões. Mas antes disso, e antes de apontarmos pontos de partida para uma construção teórica sobre um possível pensamento político schopenhaueriano, queremos primeiramente expor o que o próprio Schopenhauer nos fala sobre o tema.

#### **4.2 “Sobre a doutrina do direito e a política”: o que Schopenhauer declara diretamente.**

No capítulo 9 de *Parerga e Paralipomena (Parerga und Paralipomena)*, intitulado *Sobre a doutrina do direito e a política (Zur Rechtslehre und Politik)*, Schopenhauer trata especificamente do tema da política. De toda a obra schopenhaueriana, este é o único texto em que a política é posta como conceito central, ao lado, é claro, de questões acerca da doutrina do direito. A política, como vemos, não encontra lugar na filosofia schopenhaueriana em sua forma canônica e elevada, estando, portanto, presente nos chamados escritos menores, apesar de encontrarmos a sua concepção de Estado e a sua filosofia do direito, enquanto *direito natural*, em sua ética metafísica. Isto ocorre porque os fundamentos da política se encontram no plano metafísico enquanto pura doutrina do direito, mas a política mesma, enquanto elaboração sistemática, pode se fazer apenas a partir da inversão do objeto do direito, da *justiça* para a *injustiça*, ou, o que é a mesma coisa, da inversão do objeto do conceito de justiça, da “intenção” para as “consequências do ato”. Isso lança a política ao plano eudemonológico.

Contudo, o texto que dá nome ao título é intrigante e estranho. Nele vemos Schopenhauer defender, como em outros textos, teses que estão presentes em autores clássicos da política que em muitos aspectos se contrapõem, como Hobbes e Locke, e passagens que poderiam ter sido ditas por teóricos do que posteriormente viria a ser o socialismo marxista, mesmo que nosso filósofo critique o que veio a conhecer do comunismo. Este texto é estranho também porque as declarações que Schopenhauer faz acerca das formas de governo e do direito à propriedade parecem ir no sentido contrário aos princípios do *direito natural* schopenhaueriano que fundamentam o direito positivo na base no Estado. Pensamos que as noções fundamentais da sua doutrina do direito, seja pura ou aplicada, a moral ou a

Legislação positiva, conduziriam mais naturalmente a outras posições, distintas das que encontramos no seu mencionado ensaio sobre política.

No referido texto, contido em *Parerga e Paralipomena*, percebemos com clareza, talvez mais do que na obra principal, a divergência entre o teórico da ética da *compaixão* e o herdeiro da fortuna de um grande comerciante. Até que ponto os interesses pessoais do Schopenhauer burguês interferiram no pensamento do filósofo “investigador da verdade”, ou até que ponto a sua situação histórica limitou o seu entendimento da sociedade, isto é difícil dizer; mas o que podemos perceber é que os princípios da sua ética e da pura doutrina do direito, que daquela advém, não estão completamente de acordo com as conclusões a que chega o filósofo de Danzig.

No texto em questão, Schopenhauer retoma as teses já comentadas da doutrina do direito, porém, direciona as questões para o problema do direito à propriedade.

O conceito de *justo é negativo*, assim como o conceito de *liberdade*: seu conteúdo é uma mera negação. O conceito de injusto é positivo, e tem o mesmo significado de *dano* no sentido mais amplo, isto é *laesio*. Um tal dano pode afetar ou a pessoa, ou a propriedade ou a honra. Dai então ser fácil determinar os direitos do *homem*: cada um tem o direito de fazer tudo o que não fere o outro.<sup>147</sup>

Como já comentado anteriormente, o *direito natural*, que é sinônimo de *direito moral*, fundamenta-se na metafísica da natureza schopenhaueriana que, ao concluir pela unidade do real, ou seja, pela existência de um único princípio metafísico que se encontra na raiz de todos os fenômenos, conclui também pela igualdade de direito de todos os homens. É baseado nesta tese metafísica da unidade da *vontade*, que se explica o fenômeno da *compaixão* e suas manifestações, a *caridade* e a *justiça*. Todos os homens têm igual direito de afirmar sua vontade porque todos são a mesma *Vontade*. A *justiça* é, do ponto de vista moral, o reconhecimento desta igualdade, até o ponto em que este conhecimento leva a vontade individual a frear a intenção de lesar ou submeter outros indivíduos. Se levamos em conta que a vontade individual de cada um é, não apenas o conjunto de suas escolhas deliberadas, mas, em sentido mais amplo o seu *caráter*, então, cada um tem o direito de realizar tudo aquilo de que tem potencial, desde que não negue as demais individualidades, em outras palavras, desde que não utilize as forças do outro em proveito próprio e em prejuízo desse outro.

Embora as forças do homem sejam desiguais, seus direitos são iguais, pois esses não repousam nas forças, mas, de acordo com a natureza moral do direito, no fato de que em cada um se apresenta a mesma vontade de viver, no mesmo grau de sua objetivação. Isto vale, porém, apenas para o direito originário e abstrato que o homem enquanto homem tem. A propriedade, assim como a honra, que cada um

147 SCHOPENHUAER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 86.



adquiriu segundo suas forças, depende da medida e característica dessa força e oferece então a seu direito uma nova esfera: aqui termina a igualdade. Aquele que é assim mais abastado, ou mais ativo, alarga, por meio de uma grande conquista, não propriamente seu direito, mas o número das coisas às quais ele se aplica.<sup>148</sup>

Percebemos que a igualdade de direitos de que fala Schopenhauer é abstrata, pois o que confere esta igualdade é um princípio metafísico postulado pela *razão* via analogia, mesmo que a fonte do juízo seja empírica. Segundo o filósofo alemão, os fenômenos que surgem desse princípio, no entanto, têm uma variação na sua perfeição e capacidade, isso considerando apenas a dimensão humana segundo sua tese metafísica do *caráter inteligível*. A coisa fica ainda mais complicada quando entendemos que a variação das capacidades físicas e intelectuais, segundo Schopenhauer, não depende apenas da maior ou menor perfeição do fenômeno em relação à *Ideia* de *homem*, mas que, no caso do gênero humano, cada indivíduo é a manifestação física de um caráter único (*caráter inteligível*). A variedade entre os caracteres humanos, assim, não depende apenas de um fator gradativo de perfeição de cada homem em relação à *Ideia* comum de humanidade, mas também da variedade que existe entre os próprios caracteres inteligíveis individuais dos quais se é uma objetivação, e os quais são inexplicáveis.

Mas se há aqui, na consideração da diferença entre os caracteres humanos no que se refere ao intelecto e à moral, uma divergência entre os pensamentos de Schopenhauer e Hobbes, pois para Schopenhauer existe entre os extremos dos caracteres humanos distâncias tão grandes quanto a que há entre um homem e um macaco, enquanto para Hobbes as diferenças são em pequeno grau, por outro lado, no que se refere à dimensão prática da vida, o filósofo alemão é forçado a concordar com o teórico da soberania, pois nenhum homem pode se considerar superior aos demais ao ponto de sentir-se seguro, seja em relação ao intelecto ou à força física. Daí a necessidade de um poder soberano acima de todos que possa ser juiz imparcial e mantenedor da paz.

Contudo, mesmo o *direito natural* sendo abstrato, não haveriam grandes problemas se o seu fundamento concreto, que no caso é a força ou as capacidades particulares de cada um, fosse considerado conforme o princípio de *justiça*, de modo a defender que cada um busque suas realizações com a condição de não lesar aos demais. Caso Schopenhauer se mantivesse coerente nas suas considerações acerca da fundamentação do direito à propriedade, seria levado a declarar que nenhum homem, por mais proeminente e brilhante que seja, tem direito legítimo a uma soma de bens que ultrapasse demasiadamente a medida comum. Se como ele

---

148 *Ibidem*, p. 86-87.

próprio nos diz: “em relação ao DIREITO DE PROPRIEDADE, este nasce, segundo minha exposição, exclusivamente através do TRABALHO ELABORADOR das coisas”<sup>149</sup>, nenhum homem poderia ter a posse legítima de um valor que ultrapassasse demasiadamente as suas forças para produzi-lo, pois o que um único homem é capaz de produzir apenas pelas próprias mãos nunca é muito mais do que o necessário para a sua subsistência. Toda grande riqueza ou grande empreendimento humano, como um grande valor produzido, é sempre o produto de uma soma de forças, que segundo a noção de justiça schopenhaueriana pertence aos detentores da força conjunta elaboradora; neste sentido, pertence ao grupo, é uma riqueza comum, nunca de um único homem. Sendo assim, sempre que um homem tem a posse exclusiva de grande riqueza, há também sempre *injustiça*, pois significa que um indivíduo apropriou-se do produto das forças de outro homem ou de um grupo de homens. Se o direito moral, de onde provém o princípio de *justiça*, está na base, mesmo que ao reverso, do direito positivo, segue-se que no seu contexto toda grande fortuna particular deveria ser considerada ilegítima, já que somente pode ser obtida pela apropriação de forças alheias, o que contraria o princípio de *justiça*.

Se Schopenhauer mantém a associação entre o princípio abstrato do direito e o seu fundamento concreto, ou seja, entre o princípio de igualdade de fundamentação metafísica e o princípio de diferenciação das capacidades inatas, torna-se possível pensar uma variação mínima de relações e de posses materiais provindas dessa diferença de potencial, mas se tornam ilegítimas as grandes fortunas particulares. Ao contrário do que Schopenhauer diz na citação acima, “alargar o número das coisas a que o direito se aplica” é já alargar o próprio direito.

Quanto ao problema do direito à propriedade no pensamento schopenhaueriano, esta questão será retomada no tópico seguinte, mas queremos já adiantar que, assim como Locke, que antes do filósofo alemão declara ser o trabalho o fundamento da propriedade, Schopenhauer também fará, por meio de desvios teóricos, uma tentativa de legitimar o acúmulo privado de riquezas. Tanto Schopenhauer quanto Locke são contrários à tese hobbesiana de que o direito à propriedade é uma concessão do Estado, cabendo a este determinar o modo e os limites da posse. Situados numa perspectiva liberal burguesa encontrarão argumentos para defender a propriedade privada e a acumulação da riqueza.

---

149 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 711.

Schopenhauer era sensível aos problemas sociais e políticos da época e reconhecia a natureza injusta do sistema social e econômico vigente. Chega mesmo a declarar que “pobreza”, “escravidão” e “proletariado” são sinônimos.

Pobreza e escravidão são portanto apenas duas formas, pode-se mesmo dizer dois nomes, da mesma coisa cuja essência consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele próprio mas para outros; do que resulta para ele em parte sobrecarga de trabalho, em parte escassa satisfação de suas necessidades. [...] Se uma porção considerável do gênero humano é desincumbida do fardo comum da manutenção física da existência, então a parte restante será excessivamente sobrecarregada e estará na miséria. Daí surge primeiramente aquele mal que, ora com o nome de escravidão, ora de proletariado, afligiu a maior parte do gênero humano.<sup>150</sup>

Entre a servidão, como na Rússia, e a propriedade fundiária, como na Inglaterra, e de modo geral entre o servo e o arrendatário, o proprietário e o devedor hipotecário e assim por diante, a diferença está mais na forma do que no conteúdo. Se o camponês me pertence ou a terra da qual ele tira seu sustento, o pássaro ou a sua nutrição, o fruto ou a árvore, no fundo tudo isso faz pouca diferença, pois como Shakespeare faz Shylock dizer: *You take my life, When you do take the means, whereby I live* [Tu retiras minha vida, quando retiras os meios pelos quais eu vivo].<sup>151</sup>

Percebemos pela citação acima que ele reconhece as relações de exploração, definidas pelo conceito de *injustiça*, ou seja, definidas pela apropriação das forças dos produtores, que estão presentes nas relações do sistema econômico do qual ele mesmo se beneficiou como herdeiro da fortuna de seu pai. O filósofo alemão, no entanto, ao invés de seguir no sentido das bases da sua ética e da sua filosofia do direito para pensar as relações sociais e a política, segue no sentido contrário, encontrando argumentos débeis para defender as relações contrárias ao seu próprio princípio ético de justiça. Segundo nosso filósofo, a exploração e a miséria da grande maioria da população se justifica pelos benefícios posteriores que surgem da produção científica e artística dos que ficaram livres do fardo de produzir a própria subsistência.

Schopenhauer parece pensar, ou pelo menos assim dá a entender, que se há divisão do trabalho social há também necessariamente desigualdade de posses, e esta, para ele, não significa desigualdade de direitos, pois considera que há apenas um *alargamento* da aplicação do direito. É preciso, então, que os gênios e empreendedores tenham liberdade para criar e guiar o vulgo para um destino melhor, que não existiria se todos os homens estivessem incumbidos da produção dos bens básicos da vida, como se uma igualdade material fosse possível apenas em um tipo de comunismo primitivo.

150 SCHOPENHUAER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. p. 90-91.

151 *Ibidem*, p. 89.

As artes e as ciências são elas mesmas filhas do luxo e elas pagam sua dívida. Sua obra é aquela perfeição da tecnologia em todos os seus ramos, mecânicos, químicos, e físicos, que elevaram a maquinaria a um nível nunca antes imaginado e que realiza, especialmente através do vapor e da eletricidade, coisas que em outros tempos seriam atribuídas ao concurso do diabo. [...] O produto de toda essa indústria não beneficia apenas os ricos, mas a todos.<sup>152</sup>

Schopenhauer, esquecendo do que anteriormente disse em sua ética (que nenhuma felicidade, por maior que seja, pode corrigir ou compensar os sofrimentos vividos), deixa transparecer, deste ponto de vista político, uma ponta de otimismo em relação às realizações futuras do progresso humano. Diz-nos que “se a maquinaria seguir o seu curso de progresso no mesmo ritmo por mais um tempo chegará a época em que os esforços humanos serão quase inteiramente poupados, [...]”<sup>153</sup>. Esse otimismo histórico é bastante estranho se lembramos que para Schopenhauer nenhuma redenção pode provir da história e de realizações políticas. É claro que a mencionada passagem não chega a um tom exagerado, e nosso filósofo não pretende que o Estado e seu progresso sejam as finalidades que dão sentido à existência. Mas percebemos o quanto suas posições políticas destoam, não apenas do seu pessimismo metafísico, mas também do seu princípio de *justiça*, que está presente não apenas na ética mas também na dimensão prática, eudemonológica, do direito positivo.

Não há problema, nem discordamos da tese de que a evolução tecnológica e a maquinaria possam chegar ao nível de substituir o trabalho humano quase que na totalidade, aliás, esta é uma tese da qual muitos teóricos partilhariam. Também não há problema, do ponto de vista teórico do “sistema” schopenhaueriano, que a injustiça seja a regra no mundo, pois isso de fato é esperado se consideramos quais são as *molas* das ações humanas. Sabemos que da perspectiva metafísica trata-se do que é e não do que deve ser. O problema consiste em que as declarações de Schopenhauer acerca da política e a sua aceitação da *injustiça* no plano que não é mais o teórico-metafísico, mas o prático, sejam incompatíveis com as funções do Estado atribuídas por ele mesmo, que são, como já dito, “diminuir o sofrimento espalhado em toda parte” e “reparti-lo da maneira mais equânime possível”. Neste âmbito, mesmo não se tratando de um dever no sentido kantiano, pois não se trata da moral, mesmo assim, aqui nesta dimensão política, trata-se de pensar uma organização não apenas desejável mas também possível. A partir disto, considerar como aceitável e benéfica a injustiça sistemática que ele mesmo descreve, depois de colocar como fundamento do direito positivo e do Estado um princípio de justiça, é no mínimo contraditório.

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 93.

Em relação às formas de governo, contrariando, de certo modo, a sua posição liberal em relação à propriedade, Schopenhauer defende um regime monárquico que lembra, em certos aspectos, a concepção hobbesiana de governo absoluto, mas concebido de forma naturalizada, ao mesmo tempo que rejeita a forma republicana.

Em geral, porém, a forma de regime monárquico é natural ao homem; quase como ela é para as abelhas e para as formigas, para grous em voo, os elefantes nômades, os lobos em hordas para a caça e outros animais ainda que colocam um deles no topo de seus empreendimentos.<sup>154</sup>

Já o sistema republicano, ao contrário, é tão inatural ao homem quanto desfavorável à vida espiritual elevada, ou seja, para as artes e as ciências. De acordo com isso, encontramos em toda a terra e em todas as épocas, os povos, sejam eles civilizados ou selvagens, ou estejam no estágio intermediário, sendo regidos monarquicamente.<sup>155</sup>

Para defender essas teses em favor do regime monárquico, Schopenhauer se utiliza de argumentos pouco convincentes, como, por exemplo, um instinto natural a essa forma de governo. Mas talvez o verdadeiro motivo tenha origem em seus sentimentos pessoais mais do que em uma reflexão consequente, ou pelo menos tanto quanto. Pensamos que o motivo da defesa de um regime de governo hereditário está relacionado a preocupações com a fundamentação do direito de posse das grandes fortunas. Nosso filósofo admite que o *direito de propriedade* tem fundamentos muito mais sólidos do que o direito de nascimento; porém, a eliminação deste último afeta o primeiro. No § 130 de *Parerga e Paralipomena* encontramos o seguinte:

O *direito de propriedade* é na verdade ética e racionalmente incomparavelmente mais bem fundado do que o *direito de nascimento*. Contudo, ele está ligado intimamente a este último e por isso seria difícil excluí-lo sem colocar o outro em perigo. A razão disso é que a maior parte da posse é herdada, e portanto é um direito de nascimento; e é por isso que a antiga nobreza carrega somente o nome da propriedade familiar (*Stammgut*), pela qual expressa meramente sua propriedade.<sup>156</sup>

A forma hereditária de governo, monárquica, reforça e legitima juridicamente o direito à propriedade herdada, pela qual, ao longo de gerações, algumas famílias constroem grandes fortunas. Em relação às grandes somas de riquezas, para talvez a grande maioria dos casos, é preciso mais do que uma geração para o seu acúmulo. Abolir o direito de nascimento e a aristocracia de sangue é perigoso porque mostra que esse direito não se fundamenta no princípio de *justiça* do *direito natural*, já que é plenamente possível conceber Estados sob regimes republicanos ou democráticos, e é mais intuitivo que todo direito provenha do

---

154 *Ibidem*, p. 102.

155 *Ibidem*, p. 102.

156 *Ibidem*, p. 107.

trabalho. Mas a abolição do direito de nascimento no que se refere ao governo pode levar a questionamentos acerca de outras formas de posse hereditária, ou seja, pode colocar em dúvida a legitimidade da posse de grandes fortunas particulares.

É claramente visível que as posições políticas defendidas por Schopenhauer contrariam os fundamentos da sua filosofia do direito e conseqüentemente da sua concepção de Estado nela baseada. Tentaremos agora elaborar uma concepção política possível a partir de desdobramentos dos fundamentos schopenhauerianos acerca do direito, do Estado e da eudemonologia. Conduziremos os pressupostos dos planos teórico-metafísico e empírico-prático para conseqüências distintas das que Schopenhauer declara em sua letra, mas que, por sua vez, entendemos ser mais condizentes com a sua ética e a sua filosofia prática.

#### **4.3 A concepção de uma filosofia política a partir de Schopenhauer.**

O direito positivo pressupõe o *direito natural* ou *moral*, portanto, a metafísica, como seu fundamento. A teoria política, por sua vez, pressupõe: primeiramente 1) o direito positivo, enquanto inversão da moral (da intenção subjetiva do ato para as conseqüências objetivas para terceiros) como fundamento da legislação no Estado. Sua preocupação é, não a *justiça*, enquanto esta é entendida como princípio moral de âmbito subjetivo relacionado à intenção, portanto pertencente ao plano ético-metafísico, mas, a *injustiça*, que pode ser objetivamente verificada pelo ato que produz sofrimento pela invasão e negação da esfera de vontade de um outro. Em segundo lugar 2) a dimensão empírica e eudemonológica, que enquanto empírica admite a possibilidade da liberdade e a partir desta a possibilidade da felicidade; e enquanto eudemonológica estabelece a função do Estado, como protetor da vida, distribuidor das carências com vistas à diminuição do sofrimento e administrador dos egoísmos particulares. Todas essas funções tomadas em conjunto nada mais são que a institucionalização do egoísmo em sua forma universal, ou seja, a admissão de que as instituições políticas têm por finalidade a satisfação dos cidadãos. Têm uma função utilitária, abdicando de qualquer pretensão moral.

O Estado, como disse, está tão pouco orientado contra o egoísmo em geral que, ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, o qual, chegando a compreender a si mesmo e procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal e, dessa forma, por somatório, é o egoísmo comum a todos. O Estado existe exclusivamente em função de servir este egoísmo, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é uma coisa que se deva esperar.

[...]. Também HOBBS explicou de maneira correta e primorosa essa origem e fim do Estado.<sup>157</sup>

Apesar da importante divergência entre as noções de propriedade e da sua relação com o Estado, as concepções schopenhaueriana e hobbesiana de estado aproximam-se bastante em outros aspectos. Ambos atribuem ao Estado uma origem instrumental e negativa, apesar de reconhecerem que a paz imposta pelo poder soberano proporciona um desenvolvimento das ciências e das artes que dificilmente seria alcançado no contexto precário do *estado de natureza*. O Estado não é visto como fim, mas como meio, e tal construção humana situa-se fora da dimensão propriamente moral, é fruto do egoísmo, da clareza de consciência que na grande maioria dos homens segue o caminho da afirmação da *vontade de vida*, que de posse do conhecimento acerca da natureza essencial do mundo, da existência positiva do sofrimento e da dor, busca a satisfação por vias estratégicas. Do mesmo modo que em Hobbes, para Schopenhauer, a razão em cada indivíduo, ao buscar o melhor caminho para a satisfação da própria vontade, conclui pela necessidade de um poder capaz de manter a todos em respeito, o que leva à instauração do Estado por meio de um pacto.

No Estado, portanto, reconhecemos, o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade de razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o bem-estar particular.<sup>158</sup>

Uma filosofia política, se entendemos por esta minimamente uma investigação filosófica do direito ou do Estado não poderia, no âmbito do pensamento schopenhaueriano, situar-se no sistema metafísico, pois a fonte e o objeto do direito positivo são contrários aos princípios éticos fundamentais surgidos das teses metafísicas. Enquanto inversão da ética, seria melhor dizer, inversão do objeto do direito natural, passando do *agir* para o *sofrer*, da intenção para a consequência, o direito positivo constitui-se como instrumento do *egoísmo* geral, e não como consequência abstrata de um princípio metafísico instaurador da moralidade. Mas justamente por isso pertence a um plano prático e não contemplativo.

Não entraremos na discussão sobre a identificação ou não dos conceitos de “direito positivo” e “Estado”. Mesmo que não sejam sinônimos, eles estão necessária e intimamente associados e compõem o objeto do pensamento político, que por sua vez trata da dimensão prática da vida humana no sentido da reprodução do espírito, da contínua recriação dos modos de vida, que pressupõe o atributo humano da liberdade, pela qual os homens em conjunto

157 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 442.

158 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005. p. 447.

escolhem seu destino. Se, como no caso da teoria schopenhaueriana dos caracteres, os homens não podem escolher quem são ou quem se tornarão, pois seu caráter imutável é dado inexplicavelmente *a priori*, como um modo de querer, uma manifestação determinada da *vontade de vida*, se, como dizíamos, do ponto de vista interno da determinação subjetiva é negada qualquer alteração essencial, tanto na perspectiva do plano metafísico quanto no plano eudemonológico, em relação à determinação objetiva as coisas não se dão do mesmo modo neste último.

Mesmo que Schopenhauer mencione na eudemonologia o fatalismo reinante no mundo fenomênico, este funciona mais como um artifício psicológico do que propriamente como uma premissa da dimensão prática, pois se pretendemos que os acontecimentos ruins ocorridos sirvam de aprendizado, estamos obrigados a esquecer o consolo de que tudo o que ocorre é necessário, ou seja, obrigados a suspender a noção de fatalismo. Para podermos pensar que podemos nos utilizar do passado para corrigir o futuro é preciso considerarmos que o futuro está aberto, que as escolhas deliberadas não são apenas o conhecimento *a posteriori* da vontade, que a liberdade não é apenas a consciência da necessidade. Mas se nesse plano prático a tese metafísica da imutabilidade do caráter é mantida, mesmo que a argumentação não chegue ao princípio metafísico e permaneça puramente empírica, então, é preciso que a abertura venha do outro polo. É por isso que na eudemonologia as formas transcendentais de determinação do fenômeno não são mencionadas, não estão lá presentes. E é por isso que o plano empírico-prático da eudemonologia é inconciliável com o plano ético-metafísico. Os pontos de contato não fornecem uma acomodação adequada.

A junção, efetuada por Schopenhauer, entre as filosofias de Platão e Kant, ou seja entre as noções de uma realidade essencial imutável e as formas transcendentais que fazem do mundo fenomênico o reino da total onipresença da necessidade, elimina do mundo como *representação* qualquer possibilidade de liberdade. Portanto, se pretendemos pensar a política em Schopenhauer, esta somente poderá ser desenvolvida no plano empírico da eudemonologia, onde a liberdade e a felicidade se tornam minimamente pensáveis. Isto explica porque o sistema filosófico, enquanto metafísica, *filosofia propriamente dita*, contém uma doutrina do direito apenas enquanto *direito natural* ou *moral*, mas não o seu desdobramento no direito positivo e na política. Um capítulo especificamente sobre o tema, e mesmo assim superficial, aparece apenas mais tarde nos seus *escritos menores*. No entanto,



segundo pensamos, as posições que Schopenhauer adota em *Sobre a doutrina do direito e a política* são incoerentes com os princípios da ética e também do direito positivo.

Pretendemos agora determono-nos nos argumentos acerca do direito de propriedade segundo Schopenhauer. Se consideramos que o principal objeto do campo de investigação da filosofia política é o “direito” em suas várias formas, pensamos que o modo mais adequado de abordar as questões relacionadas a uma concepção política ou, em outras palavras, uma forma de conceber a organização e administração do Estado e da sociedade em uma determinada filosofia, é analisando os princípios que fundamentam a sua noção de direito.

Sabemos que Locke, antes mesmo de Schopenhauer, fundamenta o direito natural à propriedade privada no trabalho. Apesar de se expressarem de modo diferente, para estes filósofos, tudo aquilo que de início se encontra em estado natural, ao ser transformado pela mão humana em produto do trabalho, torna-se uma extensão do corpo daquele que o produziu, e, portanto, passa a lhe pertencer, tal como o próprio corpo lhe pertence. No caso de Schopenhauer, a posse é de tal forma que qualquer lesão à propriedade é uma ofensa no mesmo sentido de um ataque ao corpo do proprietário. Vejamos como ambos os filósofos expressam isso. Schopenhauer nos diz em *O mundo*:

Em essência igual ao homicídio, diferindo dele apenas segundo o grau, encontra-se a mutilação intencional ou mera lesão do corpo alheio, sim, até qualquer golpe. – Além disso, a injustiça se opõe no subjugar do outro indivíduo, e forçá-lo à escravidão, por fim, em atacar a propriedade alheia, ataque este que – em virtude de a propriedade ser considerada como fruto do seu trabalho – equipara-se em essência à escravidão, estando para esta como a simples lesão está para o homicídio.

Pois a PROPRIEDADE, que não será usurpada SEM INJUSTIÇA, é, seguindo nossa explanação da justiça, aquilo trabalhado por intermédio das próprias forças; portanto, quem a usurpa serve-se das forças do corpo da Vontade ali objetivada à fim de fazê-las servir à Vontade objetivada num corpo alheio. Sem dúvida, nesses moldes, o praticante da injustiça, ao atacar não um corpo alheio mas uma coisa sem vida, totalmente diferente dele, invade do mesmo modo a esfera de afirmação estrangeira da vontade, pois as forças, o trabalho do corpo alheio, por assim dizer, confundem-se e identificam-se com essa coisa. Segue-se daí que todo autêntico direito de propriedade, isto é, moral, está originariamente, baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador: (...) <sup>159</sup>

Já Locke declara no *Segundo tratado sobre o governo*:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse

---

159 *Ibidem*, p. 430.

trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.<sup>160</sup>

Não nos repetiremos aqui acerca do que já dissemos no presente trabalho sobre a questão da propriedade, seguiremos adiante para questões ainda não abordadas. Como é evidente, a intenção dos dois autores é defender de forma intuitiva a existência da propriedade privada independentemente do Estado ou da Legislação positiva. Para Schopenhauer, o direito e a sua garantia são coisas distintas; o direito funda-se na moralidade, e esta independe das convenções humanas porque está escrita na própria natureza. Locke também pretende defender esta mesma naturalidade do direito, e neste sentido ambos divergem de Hobbes, para quem o direito à propriedade só existe a partir do momento em que existem as convenções e instituições humanas para mantê-lo. No entanto, apesar de concordarem quanto à existência do direito natural, os dois filósofos usam argumentos bem diferentes para sustentá-lo.

Para Locke, como também para Schopenhauer, o que fundamenta o direito de posse exclusivo de um bem, que a princípio era comum, é o trabalho, que ao acrescentar algo do sujeito ao objeto faz dele sua propriedade. Também para Locke, se o direito a essa posse é independente da força para garanti-la, a fonte do direito é, como em Schopenhauer, abstrata, e o simples direito não garante a sua realização. Daí porque mesmo existindo o direito à propriedade anteriormente às convenções e às instituições surgidas destas convenções, os homens são levados ao pacto pelo qual criam o Estado para proteção da propriedade. Mas a fonte do direito é, para o filósofo inglês, a *razão* enquanto lei de natureza que ordena a todos a autopreservação e a paz. Contudo, para Locke, em última instância, a razão tem uma origem divina, e sendo esta faculdade o que torna possível o reconhecimento do direito à propriedade, o direito termina por se sustentar na vontade de Deus, que não apenas dá os bens comuns a todos os homens, mas também concede o bem privado pelo trabalho e pela *razão* que reconhece este como critério da propriedade.

A fundamentação schopenhaueriana do direito à propriedade, por sua vez, não contém nenhum elemento propriamente religioso, mas se sustenta no princípio metafísico da unidade essencial que possibilita a moralidade e a sua manifestação no fenômeno da justiça espontânea, que por sua vez fornece para a *razão* os conceitos centrais de *justiça* e *injustiça* que nortearam as formulações do *direito natural* abstrato que estabelece como critério do direito à propriedade o trabalho elaborador. Pelo trabalho, o indivíduo faz dos objetos uma

---

160 LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 45. (Coleção Os Pensadores).

“extensão” sua. Estes, então, passam a lhe pertencer do mesmo modo que lhe pertence o seu próprio corpo, de forma que toda lesão à propriedade é, em grau distinto, uma lesão ao próprio corpo do indivíduo.

Concordando com Locke, o filósofo alemão distingue o direito e a sua garantia. É preciso criar mecanismos concretos para a proteção do direito e garantia da justiça, mesmo que isto se dê apenas no plano eudemonológico. Como a justiça espontânea surgida da intuição da identidade metafísica não garante a justiça entre os homens, e isso se atesta pelo estado de injustiça constante das relações humanas em todas as sociedades, torna-se necessário a imposição do respeito mútuo, artifício que somente pode ser alcançado pelo poder do Estado. Este parece ser, dentre outros, um ponto que diferencia a fundamentação schopenhaueriana do direito em relação a Locke. Schopenhauer concebe o direito positivo de modo a situá-lo em um plano distinto da moralidade, enquanto esta é de âmbito metafísico. A garantia da justiça, ou seja, a imposição do respeito mutuo das diversas vontades particulares, instaura o estado de direito positivo ao mesmo tempo que ignora os verdadeiros atos morais. Ganha-se pela diminuição do sofrimento, e, contudo, os verdadeiros atos morais, provindos da sincera compaixão, continuarão ocorrendo como sempre ocorreram, ocultos do julgamento externo das outras consciências.

No que se refere à filosofia do direito, dentre as várias aproximações e divergências entre a filosofia de Schopenhauer e a de outros autores, queremos ressaltar uma particularidade em especial. Algo que talvez possa ser extraído de outras filosofias semelhantes à schopenhaueriana no que diz respeito ao papel que ele atribui ao trabalho como instaurador da propriedade. Mesmo que isso não esteja presente originalmente em Schopenhauer, e quanto a isso não daremos uma resposta, mesmo assim, é nele que enxergamos com uma grande clareza, se comparado com as filosofias anteriores, a legitimidade de um tipo de propriedade comum que não pode ser privatizada sem injustiça. Estamos falando dos produtos imateriais.

Enquanto tenta mostrar pela via do conhecimento intuitivo que fundamenta a justiça da apropriação privada pelo trabalho, Schopenhauer nos conduz involuntariamente e inconscientemente para a legitimação da natureza radicalmente *comum* dos *bens imateriais*. Estes são um produto humano antigo, podemos dizer que surgem com a própria humanização do homem. Contudo, somente agora, com sua diversificação, e no contexto da sociedade da informação, das leis de patentes e de direito autoral, e da possibilidade da reprodução massiva

desse tipo de produto, é que esta discussão se encontra na ordem do dia e se põe como uma das mais importantes. Sem querer incorrer em anacronismos ou absurdos, pois como dissemos, este tipo de produto humano surge com a própria humanidade, queremos mostrar que os argumentos pelos quais Schopenhauer defende a legitimidade da propriedade privada de bens materiais, se é que consegue tal objetivo, também estabelece ao mesmo tempo a *injustiça* da apropriação de bens imateriais.

É claro que Schopenhauer não pensa essa questão. A sua localização histórica, o estágio do sistema capitalista no momento em que vive, os problemas que naquele momento são enfrentados pela filosofia política, todo o contexto torna praticamente impossível que a questão que agora levantamos pudesse ter sido pensada pelo filósofo alemão. É por isso que de nenhum modo podemos dizer que esta é uma tese schopenhaueriana, mas isso não significa que não podemos pensá-la a partir dele.

Como se dá isso, então? Do seguinte modo: toda a argumentação schopenhaueriana acerca da fundamentação da propriedade privada sustenta-se na atividade do trabalho, que ao operar na natureza e transformar a matéria transfere para o objeto um atributo que este não possuiria sem a ação humana. Esta operação retira o objeto do seu mundo natural comum e o insere na esfera de vontade particular do indivíduo que o fez como é agora. Deste momento em diante o objeto passa a ser uma extensão do indivíduo, do seu corpo, da sua *vontade*, que tem agora direito de exclusividade sobre ele, pois como nos diz Schopenhauer, “as forças, o trabalho do corpo alheio, por assim dizer, confundem-se e identificam-se com essa coisa”<sup>161</sup>. Esta atividade pela qual o objeto é produzido é um ato de afirmação da *vontade*, que enquanto tal é um *bem*. Sendo o objeto, agora, parte de quem o produziu, que por isso tem tanto direito a ele quanto tem em relação ao próprio corpo, qualquer ataque aos bens de um indivíduo corresponde à uma lesão ao próprio corpo, pois de um modo ou de outro a vontade individual é lesada, o corpo nada mais é que a *objetivação da vontade*. A *injustiça* é justamente a negação da vontade de um outro em qualquer das suas formas, seja atacando ou roubando a propriedade, seja utilizando as forças do outro em benefício de um terceiro, ou ferindo o corpo alheio, tudo isso em essência é sempre o mesmo, a negação da vontade manifestada no corpo individual.

Nos argumentos utilizados por Schopenhauer, a injustiça é colocada como uma lesão ao corpo, à propriedade ou à honra, todos se referindo sempre à materialidade do corpo.

---

161 Cf. nota 148.

Mesmo a honra que é um bem a princípio abstrato, é considerada na medida em que sua lesão implica prejuízo à propriedade ou ao próprio corpo, que são a materialização da vontade do indivíduo. O trabalho instaura a propriedade porque, ao atuar sobre o objeto e transformá-lo, ocorre o que podemos chamar de uma transferência de força vital. Para que o artefato humano surja é preciso o gasto de energia do corpo que trabalha. A energia e tempo de vida gastos, que jamais podem ser recuperados, trazem ao mundo os atributos que constituem o produto humano e sem o qual ele não “é” o que agora veio a ser. No processo de produção, uma certa parcela da energia que animava o corpo do trabalhador, passa então a objetivar-se no objeto. E é por isso que ele é agora considerado uma extensão do produtor e sua propriedade. Mas o que dizer acerca dos produtos imateriais? É evidente que na produção deste tipo, como em toda forma de trabalho, há despendimento de força e tempo de vida, e até mesmo podemos dizer que há, em um sentido diferente, uma extensão do produtor nesses produtos, mas neste caso, o produtor é um coletivo. Sendo assim, não podemos atribuir a um indivíduo em particular a posse exclusiva ou o direito de propriedade privada ao que é comumente produzido. Aqui encontramos os limites do *individualismo possessivo*, teoria política em que podemos, sob certos aspectos, inserir Schopenhauer, como bem nos mostra Flamarion Caldeira Ramos<sup>162</sup>.

No âmbito da produção imaterial, onde os objetos não são físicos, a lógica da exclusividade pela extensão corporal falha não apenas porque tais objetos são incorpóreos, mas porque essa incorporeidade soma-se à natureza comum desses produtos. Deste modo, a lógica da extensão do corpo, presente em Locke e Schopenhauer, falha por pelo menos três motivos: Primeiramente, porque sendo de natureza distintas, o corpo e o “lógico”, o produto imaterial não pode ser dito uma propriedade tal como é o corpo do indivíduo. Em segundo lugar, porque os produtos imateriais são produções coletivas, intersubjetivas, não sendo possível atribuir-lhes uma autoria individual. Quais são esses produtos? Linguagem, informação, comunicação, e, para falar como Negri<sup>163</sup>, afeto. É muito difícil defender hoje que qualquer um desses produtos seja um bem exclusivo de um indivíduo, que seja produto de uma consciência substancial isolada. Todas essas produções são entendidas hoje como de origem intersubjetiva, como produtos do coletivo humano. Em terceiro lugar, e é nesse ponto que Schopenhauer se mostra esclarecedor mesmo que a contra-gosto, porque no que se refere

162 RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S.l.], n. 27, p. 72-83, apr. 2016. ISSN 2317-806X.

163 Filósofo e cientista social Italiano nascido em Pádua em 1933, publicou dentre outras obras *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza; Império, e Multidão – guerra e democracia na era do Império*.

à produtos imateriais somente pode haver injustiça na produção, mas não na reprodução. Explicaremos melhor.

Em relação ao segundo ponto, a privatização de conhecimento e até mesmo de linguagens e de tudo aquilo que deles deriva, que ocorre hoje no atual estágio do sistema econômico, em que os produtos imateriais do setor de serviços são, segundo Michael Hardt e Toni Negri, os produtos que geram maior fluxo de riqueza, é algo que do ponto de vista ético, seja esta uma ética metafísica ou pragmática, é inaceitável por se mostrar injusto. Tomando os pressupostos metafísicos da ética schopenhaueriana, presentes na sua noção de *direito natural*, é fácil pensar em que sentido essa apropriação das forças alheias, como apropriação do comum, pela privatização dos seus produtos, é contrária à noção de justiça do direito positivo que embasa a convivência social. A privatização dos bens imateriais é contrária aos princípios do direito positivo porque é contrária ao princípio do *direito natural* ou *moral* que origina os conceitos que fundamentam a primeira forma de direito, sendo portanto injusta. Mas se consideramos a ética de um ponto de vista não metafísico, como fundamentar a justiça ou injustiça?

Dessa perspectiva empírica e pragmática, correspondente ao plano empírico-prático, consideramos, pensando a partir da filosofia Schopenhaueriana, que nada há para orientar o julgamento acerca das ações senão a felicidade e o sofrimento. Esta é a dimensão eudemonológica do egoísmo. Resta o hedonismo psicológico e ético, adotados como princípios também por alguns utilitaristas<sup>164</sup>. O primeiro tipo de hedonismo nos diz que todas as ações humanas são motivadas pela busca do prazer e fuga da dor ou do sofrimento, enquanto o segundo nos diz que as ações serão corretas, ou justas, quando produzirem prazer, e incorretas ou injustas quando provocarem sofrimento. Neste sentido, a condenação da apropriação das forças alheias, ou em outras palavras, da exploração do trabalho, tem de provir do egoísmo que vê no prejuízo alheio a fonte de sua própria infelicidade. Desta perspectiva pragmática a justiça se fundamenta no utilitarismo que compatibiliza os princípios do egoísmo e da moral vulgar, a busca do bem próprio leva cada um a ser solidário, caridoso,

---

164 Acerca disso a presente passagem nos dá um exemplo a partir da filosofia de Bentham: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores: a dor e prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos” (BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: *Stuart Mill, Bentham*. Trad. João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 3. Coleção os Pensadores).

honesto, etc, não por sincero sentimento, mas porque a reciprocidade fundamenta as relações, e faz do bem comum o individual.

Não pretendemos discutir aqui as questões envolvidas no paradoxo utilitarista acerca da possibilidade de conciliação ou do inevitável conflito entre o egoísmo e o princípio utilitarista da busca do bem comum. Apenas tomaremos a noção utilitarista em um sentido geral, enquanto doutrina ética que eleva o hedonismo de um plano individual privado para o plano político com a finalidade de fundamentar o direito e justiça no princípio de utilidade<sup>165</sup>.

Mesmo que Schopenhauer não formule a finalidade do Estado como os teóricos clássicos nomeadamente utilitaristas, como por exemplo Jeremy Bentham e John Stuart Mill; mesmo que para ele o Estado não tenha a função de decidir acerca do que torna os cidadãos felizes e a partir disso elabore planos para quantificação e produção da felicidade geral; ainda assim, a dimensão prática da filosofia schopenhaueriana, enquanto eudemonológica e a partir do momento em que suspende os princípios metafísicos, utiliza-se de uma concepção hedonista que será basilar para uma possível filosofia política. Isto fica claro quando declara que o Estado é fruto do egoísmo que se torna consciente de si e da natureza agônica do mundo, tendo por finalidade a diminuição do sofrimento, que já é ao mesmo tempo aumento da satisfação, mesmo que de forma negativa. Mesmo sem o apoio metafísico, é possível pensar a justiça, enquanto respeito à vontade alheia, a partir de um princípio pragmático utilitário. A justiça deve ser buscada pelos indivíduos e tomada pelo Estado como princípio do direito porque é o melhor meio de distribuir a satisfação e manter a estabilidade social.

Em relação ao terceiro ponto, é preciso antes esclarecermos algumas diferenças entre a natureza dos produtos materiais e imateriais. Evidentemente, os bens materiais, pela sua natureza corpórea, são limitados. Isso exige exclusividade no seu consumo. Dois indivíduos não podem consumir a mesma matéria. Por isso, o consumo destes bens por parte de cada indivíduo é sempre ao mesmo tempo a negação destes a todos os outros. Além do que, a reprodução de um bem material, ou seja, a sua duplicação, exige sempre uma nova matéria-prima e um novo dispêndio de força de trabalho. Se neste processo de produção e reprodução o produtor não detém a posse do valor que produziu, essa apropriação por parte de outro

---

165 Assim formula Jeremy Bentham o princípio de utilidade: “Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida do governo.”(BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: *Stuart Mill, Bentham*. Trad. João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 4. Coleção os Pensadores).

constitui injustiça. Por outro lado, a natureza incorpórea dos bens imateriais fazem deles um bem ilimitado e reproduzível infinitamente. Apesar do meio físico que os veicula ser finito, o produto em si, de realidade lógica, é infinito e pode ser multiplicado e distribuído em meios diversos. A informação e conhecimento podem ser distribuídos das mais diversas formas. A utilização dos produtos imateriais não exige exclusividade, todos podem tê-los sem que haja subtração em relação a ninguém.

Neste ponto encontramos um aspecto da ética e da filosofia schopenhaueriana do direito que nos remete a questões contemporâneas acerca da propriedade de bens imateriais. Mesmo que a fundamentação schopenhaueriana da propriedade, baseada no trabalho, seja no essencial semelhante à de Locke, e mesmo que talvez possamos extrair do pensamento do filósofo inglês as mesmas consequências quanto ao direito à propriedade, é na análise que Schopenhauer faz das noções de justiça e injustiça que podemos ver com clareza os problemas relacionados à apropriação dos produtos imateriais comuns, mesmo que em nenhum momento tenha sido essa a intenção do filósofo alemão. É claro que ambos, tanto Schopenhauer quanto Locke tinham por intenção justamente o contrário, legitimar a propriedade privada. No entanto, não contavam que o critério de apropriação provocaria o efeito inverso em produtos de outra natureza.

Ambos os filósofos concordam que a apropriação do trabalho das forças de um outro é inaceitável do ponto de vista da justiça, mas a fundamentação que se dá a esse julgamento é mais complexa em Schopenhauer. É esta complexificação e os desdobramentos que faz dos conceitos que conduzem a reflexão para os conceitos que tornam possível perceber a injustiça quanto à apropriação do comum incorpóreo e desconectar o fundamento de elementos religiosos.

Por sua vez, Locke nos diz acerca da posse da terra:

Aquele que deparasse com um trecho igualmente bom para melhorar, como os que estavam já ocupados, não precisaria queixar-se, nem deveria meter-se com o que estava melhorado pelo trabalho de outrem; se o fizesse, seria evidente desejava o benefício dos esforços de outrem a que não tinha direito e não o terreno que Deus lhe dera em comum com outros para trabalhar o do qual ainda havia trechos tão bons como os já apropriados e mais do que seria capaz de aproveitar ou alcançar por sua habilidade.<sup>166</sup>

Para Locke, o critério para julgar que a apropriação do bem alheio é indevida é uma evidência alcançada pela razão enquanto esta é a *lei de natureza* fornecida por Deus. As

---

166 LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 47 - 48. (Coleção Os Pensadores).



questões acerca do princípio de justiça param na afirmação de que é uma determinação divina por intermédio da razão, restando aos homens segui-la.

Schopenhauer, por outro lado, busca a origem metafísica dos conceitos de *justiça* e *injustiça* do *direito natural*. Faz do primeiro o objeto da moral e do segundo o objeto do direito positivo. Ao separar a moralidade e a legislação, e levar a reflexão para o plano empírico-prático, substitui o fundamento metafísico do direito por outro psicológico baseado em um princípio utilitário, pelo qual a imposição da justiça pelo estado é o meio mais eficiente de tornar o mundo suportável ou até mesmo desejável.

A análise que Schopenhauer faz do conceito de “injustiça”, associando-o ao ato de *negação da vontade alheia* pela usurpação das forças do indivíduo, para assim fundamentar o direito à propriedade pelo trabalho, leva-nos a ver que em relação aos produtos materiais a injustiça consiste em que a posse exclusiva do valor produzido não é respeitada. Mas, por outro lado, no que diz respeito aos produtos imateriais dá-se o contrário; a injustiça consiste em que um indivíduo ou grupo detenha a posse exclusiva de um produto que é coletivo. Em outras palavras que prive os demais do acesso livre à um bem comum produzido pelas forças individuais em conjunto. Isso se dá porque esses produtos imateriais, incorpóreos, lógicos, têm como condição de sua existência as linguagens e processos cognitivos que são sempre uma produção coletiva e intersubjetiva. Em relação à esta inversão da lógica da propriedade, que Schopenhauer não declara, mas que, olhando retrospectivamente, vemos que é para lá que conduz a sua análise da justiça, Negri nos diz hoje:

Em todo este campo da produção imaterial, entretanto, o direito à propriedade é solapado pela mesma lógica que o sustenta, pois o trabalho que cria propriedade não pode ser identificado com qualquer indivíduo nem mesmo qualquer grupo de indivíduos. O trabalho imaterial torna-se cada vez mais uma atividade comum caracterizada pela cooperação contínua entre inúmeros produtores individuais.<sup>167</sup>

Os bens imateriais comuns são fruto das forças de todo o conjunto social, ou de parcelas dele. Portanto, quando um indivíduo ou um grupo pretende ter a posse exclusiva de um bem imaterial ele está se apropriando privadamente de um conjunto de forças que não são suas, está invadindo a esfera de vontade de outros indivíduos. A injustiça neste caso, não se constitui pela simples utilização do bem, mas pela posse exclusiva. No caso de produtos imateriais, não há injustiça na sua reprodução, ou seja, na sua replicação e distribuição, se não há a apropriação das forças de outros indivíduos. Pode haver injustiça apenas no processo de produção quando há exploração da força de trabalho. Diferentemente dos produtos

<sup>167</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. 4. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 243.

materiais, os produtos imateriais não exigem a reutilização da força de trabalho original para a sua reprodução. Uma determinada informação, como por exemplo um texto, um software, uma imagem, um código de qualquer tipo, pode ser reproduzido infinitamente sem que a força de trabalho original que o criou seja reaplicada. Mas por que a criação não dá direito de posse exclusiva? Porque as linguagens pelas quais esses bens são produzidos é comum, e o que deles deriva deve permanecer comum. Contudo, pode haver injustiça na sua produção se o indivíduo que empregou a força não permanece, em cada ato seu, de posse do valor produzido. No ato de trabalho pelo qual um homem cria um determinado bem imaterial, o seu dispêndio de força deve ser recompensado pelo seu uso. Como na produção imaterial o produto não corresponde a um objeto separado do corpo, que encarna as forças ou a vontade do indivíduo, a apropriação indevida por parte de outros consiste em se apossar das forças alheias no próprio corpo do produtor, não em um objeto separado. Neste caso ocorre a injustiça na produção imaterial, na usurpação das forças no próprio ato de produção.

Hoje, com a crescente importância dos bens imateriais, o sistema econômico capitalista utiliza-se de mecanismos legais para garantir a apropriação privada de bens imateriais:

As novas formas de propriedade, especialmente as formas imateriais, requerem novos e ampliados mecanismos jurídicos de legitimação e proteção. Muitas formas de propriedade imaterial imediatamente parecem injustas no contexto das normas aceitas, com isso requerendo dramáticas inovações legais.<sup>168</sup>

O sistema jurídico vem mantendo em relação aos bens imateriais a mesma lógica de apropriação de bens materiais. Entretanto, segundo os argumentos que expressamos e que encontramos, de certa maneira já na análise schopenhaueriana dos princípios do direito, do ponto de vista da noção de justiça, seja esta pensada da perspectiva metafísica, ou seja pensada de uma perspectiva empírica eudemonológica, os bens imateriais seguem uma lógica inversa da que está presente na fundamentação da propriedade privada de bens materiais. Deste modo, as práticas atualmente adotadas em relação a esses bens comuns, apesar de serem legais, ou seja, apesar de estarem de acordo com as normas do direito positivo hoje vigente na maioria das nações, são, contudo, contrários aos princípios éticos. Repito, sejam estes sustentados a partir da metafísica schopenhaueriana, o que seria pouco aceito, ou sejam estes princípios pensados a partir de doutrinas éticas fundamentadas em pressupostos utilitaristas ou pragmáticos nos seus conceitos mais abrangentes.

---

168 HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. 4. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 236.

A partir disso, pensamos que a saída para compatibilizar a ética e o direito seria, portanto, produzir reformas radicais na legislação e no modo como as sociedades organizam as relações de produção e propriedade. Enquanto mudanças estruturais não acontecem, surgem formas criativas e potentes de resistência à apropriação privada de bens imateriais comuns. Um exemplo é a prática do *Copyleft*, que consiste em registrar o produto imaterial (seja software, obra literária ou qualquer outro tipo) sob uma licença que garanta que o produto seja aberto, de livre utilização e distribuição, e passível de quaisquer alterações para quaisquer fins, também impedindo que as alterações possam ser privatizadas ou ocultadas. Qualquer produtor pode criar sua própria licença, mas já existem diversas dessas licenças disponíveis para utilização. Provavelmente a mais interessante delas é a Licença GNU (General Public License), a licença do Projeto GNU. Essa prática consiste em se utilizar da legislação vigente (que é construída para possibilitar a apropriação privada) para combatê-la por meio de seus próprios instrumentos. Basicamente resume-se a registrar a propriedade de um produto imaterial sob uma licença que garanta sua distribuição e utilização livre da forma mais vasta possível. Contudo, uma discussão mais profunda deste tema, entretanto, escapa aos objetivos propostos nesse trabalho.

Limitamo-nos neste terceiro capítulo, apesar dos limites que o próprio texto nos impõe, a indicar a possibilidade de se pensar uma teoria política a partir da filosofia schopenhaueriana, mais especificamente a partir da sua filosofia do direito e da noção de uma filosofia particular não metafísica, da qual nos dá indícios o próprio Schopenhauer. A hipótese de que há em Schopenhauer uma noção de filosofia mais próxima das questões práticas, ligadas às necessidades contingentes da vida, abre novas perspectivas para quem pretende se utilizar do gênio do filósofo alemão para pensar questões presentes. Esta foi nossa proposta, pensar com Schopenhauer.

## 5 CONCLUSÃO

Pensamos que nosso trabalho conduz a várias conclusões possíveis. Primeiramente, somos levados a pensar que o caráter apolítico da filosofia schopenhaueriana e seu expresso desprezo pelas questões práticas, políticas e sociais, se deve à amarração feita por Schopenhauer entre noções da metafísica platônica e da filosofia transcendental kantiana, que conduzem, do ponto de vista teórico, à impossibilidade de qualquer tipo de liberdade e também da felicidade. Se felicidade e liberdade são pressupostos de uma filosofia prática ou política, a impossibilidade daqueles estabelece de imediato a impossibilidade destas. Se a liberdade é negada por princípio, qualquer teoria sobre a condução das ações futuras e do direcionamento da vida perde completamente o sentido. Toda teoria é, desta perspectiva metafísica do *em-si* imóvel e do fenômeno determinado, contemplação da *necessidade* inexorável. No entanto, a descoberta de uma outra concepção de filosofia no pensamento schopenhaueriano, que suspende as teses metafísicas fundamentais para permanecer no âmbito empírico, abre a possibilidade antes interditada pela metafísica, de uma filosofia prática e de uma filosofia política a partir de Schopenhauer.

É preciso, entretanto, distinguir essas duas noções. Uma “filosofia prática” não se confunde e não é o mesmo que uma “filosofia política”. No caso de Schopenhauer, os *Aforismos* exemplificam o primeiro tipo. É prática porque utilitária, e é utilitária porque põe a perspectiva da liberdade de ação (mesmo que não absolutamente) com vistas à felicidade possível. Pode se fazer assim somente porque permanece no plano empírico e eudemonológico. Contudo, não é política porque permanece na esfera da psicologia essencialista que traça estratégias apenas para a satisfação individual própria e permanece no ponto de vista da subjetividade monádica. A sabedoria de vida dos *Aforismos* desconsidera a perspectiva do conjunto, seja social ou político, é a perspectiva do naufrago solitário que, pela estratégia, não diferencia entre seres animados e inanimados.

Quando dizemos que o sábio, na sua estratégia, trata homens e coisas igualmente com a mesma objetividade, queremos dizer que aquele entende que do ponto de vista empírico e objetivo cada fenômeno particular manifesta necessariamente os efeitos que sua natureza particular permite, e nesse aspecto homens e coisas não se diferenciam; é preciso tratá-los com a mesma perspicácia. Do ponto de vista da moralidade, a justiça ou injustiça não depende

da estratégia da *razão*, depende da capacidade de intuição inata, do *entendimento*. A sabedoria não diz respeito à virtude mas à felicidade.

Sabemos que este plano eudemonológico não é o de um egoísmo ilimitado, pois a sabedoria de vida é guiada não apenas pela busca da satisfação própria, mas, também, até certo ponto, pela *virtude da justiça*, que impede que o querer ultrapasse os limites das outras vontades. Esta virtude, que nesta perspectiva prática caminha ao lado do egoísmo, é produto da faculdade intuitiva, o *entendimento*, e depende da força e capacidade inata deste para se realizar, pois a virtude não se aprende. Mas quando falamos de estratégia, esta é um produto da *razão* e da *faculdade de juízo*. Neste âmbito da sabedoria prática, a virtude também é vista por esta perspectiva utilitária, o conhecimento intuitivo que me impede de infligir sofrimento às outras vontades colabora com as convenções que visam à defesa de um bem comum que é ao mesmo tempo o bem próprio de todos. A filosofia prática, enquanto pressupõe no seu ponto de partida uma liberdade minimamente possível e se faz como um direcionamento das ações com vistas à felicidade, põe-se como pressuposto de uma filosofia política que toma por base esse hedonismo psicológico e ético. Percebemos, portanto, que as noções de filosofia prática e filosofia política não são correspondentes, mas a segunda exige a primeira.

A filosofia política que pensamos poder ser concebida a partir do pensamento schopenhaueriano torna-se possível apenas a partir dessa outra noção de filosofia situada no que nomeamos de plano empírico-prático. Neste plano, as ações morais que, segundo a perspectiva metafísica, independem do arbítrio humano continuarão ocorrendo como sempre ocorreram, necessariamente a partir das condições subjetivas inatas e das circunstâncias objetivas causalmente necessárias. Porém, o mais importante, torna-se possível direcionar as ações humanas para que se façam conforme a moralidade mesmo que apenas em aparência e que do ponto de vista da moral não sejam de fato virtuosas, pois o que interessa nessa dimensão pragmática, em que o objeto do direito são as consequências objetivas das ações, é que o sofrimento seja diminuído e o mundo se torne mais suportável.

Neste plano empírico-prático a justiça é pensada pela perspectiva do direito positivo, não da moralidade, e é buscada pela sua utilidade. Impõe-se a justiça porque esta é a base da reciprocidade que sustenta a convivência e a estabilidade social. Como já dito, podemos pensar algumas aproximações entre o utilitarismo clássico e o suposto utilitarismo schopenhaueriano. Este âmbito empírico da filosofia prática schopenhaueriana permite um princípio de fundamentação das relações humanas de caráter não metafísico. Em termos de

uma ética pragmática, portanto, em termos não schopenhauerianos, poderíamos dizer um “princípio ético” utilitário. Deste ponto de vista eudemonológico, o critério da propriedade, seja material ou imaterial, é o princípio de justiça enquanto respeito à vontade alheia, não devido a uma abstração metafísica que iguala a todos (como seria a partir do *direito moral/natural* na ética schopenhaueriana), mas devido à vantagem que tal princípio traz para cada um dos sujeitos individualmente no conjunto social. Uma sociedade justa, em tese, terá menos conflitos e maior bem estar geral.

Segundo nossa exposição, a análise que Schopenhauer faz dos conceitos de justiça e injustiça e como este expressa a negação da vontade e a exploração das forças do indivíduo por parte de outros, estabelece o critério do direito natural à propriedade. Neste contexto, todo produto humano é tido como um “bem”, no sentido de que tal produção, enquanto *afirmação da vontade* individual, é a objetivação desta mesma vontade, ou, em outras palavras, é a expansão da vontade individual que se amplia “prolongada” ou “ramificada” nos produtos surgidos pelas forças desta vontade particular. Fazemos, então, uma diferenciação que Schopenhauer não faz, mas que percebemos ser perfeitamente aplicável aos princípios da sua teoria do direito. Esta diferenciação diz respeito à natureza distinta dos bens materiais e imateriais. Se estes produtos são materiais sua natureza limitada torna o seu consumo exclusivo. Se, por outro lado, são produtos imateriais, de natureza lógica como os mencionados, sua reprodução e utilização são, de certo modo, ilimitadas, e, no caso destes produtos de origem comum, como os mencionados, estes são a extensão de um conjunto de forças conjugadas, que devem permanecer livremente acessíveis ao conjunto de produtores.

De todo modo, se permanecermos no âmbito da filosofia do direito schopenhaueriana e problematizarmos o tema acerca dos produtos imateriais, estes são tidos como bens, como objetos em relação a um sujeito possuidor. Permanecemos no contexto do “sujeito moderno” preexistente e detentor de direitos. Os produtos imateriais, ou bens imateriais, podem ser pensados, aqui, como propriedade, como bens universais dos homens. Os homens são pensados como co-proprietários de bens comuns. Linguagens, códigos, e todo tipo de produção humana que dependa dessas construções coletivas e intersubjetivas são, do ponto de vista ético de um *direito moral* ou *natural*, inapropriáveis, não podem ser possuídos exclusivamente sob pena de cometimento de *injustiça*. Esta se deve ao fato, já mencionado, de que, nesse tipo de bens, a *injustiça* consiste na apropriação de forças coletivas em proveito de um ou de poucos homens. Se abrirmos mão desse critério abstrato de justiça (critério

metafísico que afirma que a igualdade de direitos sustenta-se na igualdade essencial de todos, estes sendo a mesma *vontade una* universal, diferentes apenas na aparência fenomênica que faz com que aquilo que é uno apareça na representação do sujeito como múltiplo), resta-nos o critério utilitário da reciprocidade do plano eudemonológico, onde o respeito às demais vontades deve-se ao bem geral desejado por cada um.

No terceiro capítulo sistematizamos um desdobramento da filosofia do direito schopenhaueriana, pela qual fazemos uma crítica à noção de propriedade intelectual. Este conceito abarca diversas formas de propriedade privada acerca de produtos imateriais, tais como direito autoral, patente, domínio público e outras. Não foi nossa intenção aprofundarmo-nos nessas ramificações e subdivisões, mesmo porque esta tarefa exigiria uma pesquisa e um trabalho distinto que fugiria dos nossos objetivos presentes. Nossa intenção foi mostrar os pressupostos metafísicos que impossibilitam a elaboração de uma filosofia política a partir da filosofia schopenhaueriana, para em seguida mostrar que há na obra do filósofo alemão uma outra concepção de filosofia, empírica, a partir da qual é possível pensar um outro plano de desenvolvimento teórico que torna possível a elaboração de uma teoria política. Neste plano eudemonológico, empírico-prático, o *direito natural* converte-se no direito positivo, no qual a realização da justiça é pensada por critérios objetivos. Percebemos, então, que a análise schopenhaueriana dos conceitos de justiça e injustiça conduzem à tese de que o trabalho é o critério da propriedade. Nós, então, ao desdobrarmos mais extremamente as consequências dessa afirmação, somos levados a certas questões e conclusões que, obviamente, não foram formuladas ou pensadas por Schopenhauer. Dentre as possíveis reflexões para onde nossa análise nos levou, pensamos ser de especial importância aquela que conduz a certas hipóteses acerca da propriedade de produtos imateriais e às questões ligadas ao conceitos de propriedade intelectual.

Os produtos imateriais mencionados, que não podem ser apropriados sem cometimento de injustiça, constituem-se, por isso mesmo, em um “bem comum”, produzido conjuntamente e intersubjetivamente, de pertencimento de todos, ou assim deveriam ser de uma perspectiva utilitarista.

Mas a formulação que utilizamos para descrever esse direito comum acerca de “bens comuns” não pode ser expressa sem ressalvas. Já existe uma vasta discussão acerca do termo “comum”, da sua definição, da sua significação, da natureza do que se chama *comum*. Como já mencionado, não poderíamos nos estender aqui sobre essa discussão, mas temos que

minimamente mencionar os problemas e as tensões sobre essa tema hoje bastante discutido na filosofia política. É justamente a sua importância, relativa à apropriação, a nosso ver indevida, de uma dimensão humana que não pode ser negada aos próprios homens, sob pena de desumanizá-los, que pensamos ser importante para os estudos schopenhauerianos e para as pesquisas de ética, filosofia política e filosofia do direito, expor a tese de que, não apenas é possível construir uma filosofia política a partir do pensamento de Schopenhauer, mas que além disso essa filosofia pode conter desdobramentos que nos conduzem até o presente.

Gostaria de mencionar agora algumas críticas que podem ser feitas à interpretação que fazemos dos produtos imateriais e da sua natureza de “*bens comuns*”. Segundo Pierre Dardot e Christian Laval:

*O comum não é um bem, e o plural nada muda nesse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender a vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo. O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial.<sup>169</sup>*

Na passagem acima, a crítica dos filósofos franceses cabe exatamente para a interpretação que fazemos do *comum* a partir dos desdobramentos da filosofia do direito de Schopenhauer. Em nossa formulação dos produtos imateriais nós os consideramos como “bens”, que por serem um produto coletivo e, também, constitutivo da própria noção de humanidade, são bens de propriedade comum de todos os homens. As linguagens e códigos e tudo aquilo que vem a ser a partir de suas configurações (entenda-se todos os produtos de natureza lógica de origem intersubjetiva e de ilimitada reprodutibilidade) são, do ponto de vista de um direito natural ou moral e do ponto de vista de uma concepção utilitarista da organização social e política baseada na reciprocidade, na coparticipação e na cooperação, bens comuns de livre utilização. São produtos e ao mesmo tempo um *a priori* humano na medida em que nos tornamos parte da sociedade e das atividades produtivas e políticas enquanto dotados desses constitutivos intelectuais. Contudo, o que os pesquisadores entendem pelo termo “comum” parece estar longe de ser um ponto pacífico.

Portanto, qualquer um que tente repensar a categoria do comum esbarra, desde o início, em três tradições que continuam a influenciar, de forma mais ou menos consciente, nossas representações do comum. A primeira, de origem essencialmente *teológica*, concebe o “comum” como finalidade suprema das instituições políticas e religiosas: a norma superior do “bem comum” (no singular) deveria ser o princípio de ação e conduta de todos os que tem corpos e alma sob sua responsabilidade. A

---

169 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Trad. Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 53 – 54.



segunda é de origem *jurídica* e atualmente encontra uma forma de prolongamento em certo discurso economicista sobre a classificação dos bens (no plural): tende a reservar a designação “comum” a certo tipo de “coisa”. Essa é, por exemplo, a orientação dos movimentos altermundialistas, que gostariam de promover “bens comuns mundiais”, como o ar, a água ou o conhecimento. A terceira é de origem *filosófica*: ela tende a identificar comum e universal (o que é comum a todos) ou então a relegar às margens insignificantes do ordinário e do banal tudo o que, do comum, resistir a essa identificação.<sup>170</sup>

A qual dessas categorias pertence a formulação do comum que fazemos aqui, se é que de fato cabe em alguma das mencionadas acima, não é uma questão que poderemos desenvolver aqui. Mas achamos importante que essa crítica seja mencionada, para mostrar que estamos cientes da complexidade do problema e das discussões que agora mesmo são levantadas acerca do tema, mas também para que o leitor perceba que não pretendemos de forma alguma fechar a questão no presente trabalho. Expressamos aqui, nesta conclusão, a satisfação pelo trabalho realizado e o desejo e a expectativa de futuramente darmos continuidade à pesquisa desse tema que vai além dos estudos schopenhauerianos.

---

170 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Trad. Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 27 – 28.

## REFERÊNCIAS

### *Obras de Schopenhauer*

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **A arte de ser feliz**. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Trad. Jair Barobosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação, Tomo II, vol. 1 – Complementos**. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação, Tomo II, vol. 2 – Complementos**. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. **El mundo como voluntad y representación II**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002.

\_\_\_\_\_. **Sobre a ética**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia universitária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do amor/metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999.

\_\_\_\_\_. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998.

\_\_\_\_\_. **Parerga y paralipomena II – Escritos filosóficos menores. Parte I- Volume II**. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997.

\_\_\_\_\_. **Parerga y paralipomena I – Escritos filosóficos menores. Parte I Volume I**. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

#### *Outras referências*

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010.

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

\_\_\_\_\_. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001.

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. In: **Stuart Mill, Bentham**. Trad. João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção os Pensadores).

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2009.

\_\_\_\_\_. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese de Doutorado defendida na Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Profa Maria Lúcia M. O. Cacciola, 2002.

BERNARDES, J. de Souza. História. In: STREY, Marlene Neves (Org.). **Psicologia Social Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 19 – 35.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1994.

CAREIL, A.F. **Hegel y Schopenhauer**. Madrid: La Espanã Moderna, s.d.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?** Rio de Janeiro, 2005. Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI.** Trad. Mariana Echalar. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DESCARTES, R. **Obras escolhidas.** J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha (Orgs.). Rio de Janeiro, Perspectiva, 2010.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** São Paulo: Edições Loyola. 2002.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão.** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Multidão – Guerra e democracia na era do Império.** Trad. Clóvis Marques. 4. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 236.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico.** Rio de Janeiro: Forense, 2011.

LeFRANC, J. **Compreender Schopenhauer.** Petrópolis: Vozes, 2005.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

LOPES, R. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche.** Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto, 2008.

MAIMON, S. **Essai sur la philosophie transcendante.** Paris: Vrin, 1989.

MANN, Th.. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud.** Madrid: Alianza Editorial, 2000.

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

NIETZSCHE, Friedrich,. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer - Une philosophie de la tragédie**. Paris: Vrin, 1980.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Religião e crítica da religião na filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S.l.], n. 27, p. 72-83, apr. 2016. ISSN 2317-806X. Acesso em: 25 feb. 2017.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. **Schopenhauer: uma filosofia do limite**. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo.

ROSSET, C. **Écrits sur Schopenhauer**. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2001.  
\_\_\_\_\_. Schopenhauer, philosophe de l'absurde. Paris: QUADRIGE/PUF, 1994.

SPINELLI, Miguel. **Bacon, Galileu e Descartes: o renascimento da filosofia grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

URDANIBIA, J. (Coord.). **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990.