



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

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO

**ÉTICA E METAFÍSICA EM SCHOPENHAUER: A COEXISTÊNCIA DA VONTADE
LIVRE COM A NECESSIDADE DAS AÇÕES**

FORTALEZA-CE
2012

FRANCISO WILLIAM MENDES DAMASCENO

**ÉTICA E METAFÍSICA EM SCHOPENHAUER: A COEXISTÊNCIA DA VONTADE
LIVRE COM A NECESSIDADE DAS AÇÕES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

**FORTALEZA-CE
2012**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- D162e Damasceno, Francisco William Mendes.
 Ética e metafísica em Schopenhauer : a coexistência da vontade livre com a necessidade das
ações / Francisco William Mendes Damasceno. – 2012.
 116 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte,
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2012.
 Área de Concentração: Filosofia.
 Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.
- 1.Schopenhauer,Arthur,1788-1860 – Crítica e interpretação. 2.Liberdade – Filosofia.
 3.Ascetismo. 4.Felicidade. I. Título.

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO

**ÉTICA E METAFÍSICA EM SCHOPENHAUER: A COEXISTÊNCIA DA VONTADE
LIVRE COM A NECESSIDADE DAS AÇÕES**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Luiz Felipe Sahd
Universidade Federal do Ceará - UFC

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

Ao meu filho, Arthur Silva Mendes Damasceno, e à minha esposa, Elidiane Silva Damasceno, por existirem e serem parte da minha vida.

AGRADECIMENTOS

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

Ao professor Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior, por sua amizade e pelo seu acompanhamento e orientação em toda a minha trajetória acadêmica.

À Elidiane, minha esposa, por ter me encorajado a investir na minha formação acadêmica e me apoiado nos muitos momentos de dificuldades.

À toda a minha família, que sempre colaborou e me incentivou em vários momentos de minha vida tão corrida, fazendo-me prosseguir.

Aos integrantes do Apoena – Grupo de Estudos e Pesquisas em Schopenhauer e Nietzsche, por terem me proporcionado amadurecimento intelectual.

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

À professora Ms. Eliana Sales Paiva, Por seu apoio em momentos difíceis ainda em meu período de Graduação.

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP, por financiar minha pesquisa.

.

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 fruímos 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.

(SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 156)

RESUMO

A presente pesquisa é uma análise, à luz da filosofia de Schopenhauer, da problemática tradicional acerca do *livre-arbítrio*, ou *liberdade de indiferença*, termo mais utilizado por Schopenhauer. Trata-se de investigar até que ponto se pode falar de uma liberdade dos atos particulares e como esta suposta liberdade poderia ser conciliada com a necessidade causal do mundo físico. Para tanto é preciso refazer o percurso realizado por Schopenhauer na sua investigação ético-metafísica acerca da liberdade. Por outro lado, é extremamente importante extrairmos as consequências existenciais surgidas da sua resposta negativa acerca da liberdade moral, ou seja, é preciso também entendermos de que modo a liberdade, ou a sua ausência, estão relacionadas ao sofrimento e o quanto este faz parte da vida. O percurso feito no presente trabalho inicia-se com a exposição dos pressupostos e conceitos fundamentais da filosofia de Schopenhauer, mais especificamente no que se refere à sua teoria do conhecimento e à sua filosofia da natureza. Segue-se uma abordagem acerca do problema da liberdade a partir do ponto de vista ético-metafísico, baseado fundamentalmente na obra principal de Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, mais precisamente o quarto livro. Num último momento abordaremos a problemática a partir de um ponto de vista empírico, tendo como texto base os *Aforismos para a sabedoria de vida*, textos que compõem a obra *Parerga e Paralipomena*, considerados por Schopenhauer como *escritos menores*, por serem textos que se situam exteriormente à perspectiva mais elevada, a ético-metafísica.

Palavras-chave: Liberdade, Ascetismo, Felicidade.

ABSTRACT

The following research is an analysis, in the light of Schopenhauer's philosophy, of the traditional problematic about free will, or freedom of indifference, the most utilized term by Schopenhauer. It is about to investigate to what extent can talk about a freedom of the particular acts and how this supposed freedom could be conciliated with the need of the physical world. For both it's needed reconstruct the way performed by Schopenhauer in his ethic-metaphysic investigation about freedom. For another side, it is extremely important draw the existential consequences arising from his negative response about moral freedom, in other words, it is also needed understand how the freedom, or its absence, is related to suffering and how much it is part of life. The way performed in this study begins with exposure of assumptions and fundamental concepts of Schopenhauer's philosophy, more specifically with regard his knowledge theory and his nature philosophy. Then an approach about the problem of freedom in terms of ethic-metaphysic, based fundamentally in Schopenhauer's main work, *The World as Will and Representation*, more precisely the fourth book. In a last moment will be addressed the problematic in terms empirical, having as base text the *Aphorisms for wisdom*, texts that compose the work *Parerga and Paralipomena*, considered by Schopenhauer as small writings, because they are texts which are outside the higher view, ethic-metaphysic.

Keywords: Freedom, Asceticism, happiness.

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1: A METAFÍSICA DA VONTADE: DA EPISTEMOLOGIA À METAFÍSICA DOS COSTUMES.	12
1.1 UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA	12
1.2 A HERANÇA KANTIANA E SUA REFORMULAÇÃO	15
1.3 O <i>PRINCÍPIO DE RAZÃO</i> E SUAS QUATRO FORMAS	21
1.4 O LIMITE DO CONHECIMENTO CIENTIFICO.....	26
1.5 O CORPO COMO CHAVE PARA O ENIGMA DO MUNDO.....	29
1.6 AS <i>IDEIAS</i> PLATÔNICAS COMO GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE.....	32
1.7 A NECESSIDADE DA LEI DE MOTIVAÇÃO E A DETERMINAÇÃO DAS AÇÕES HUMANAS	35
CAPÍTULO 2: AS CONCEPÇÕES DE LIBERDADE A PARTIR DAS PERSPECTIVAS EMPÍRICA, ÉTICA E ASCÉTICA.	43
2.1 AS CONCEPÇÕES DE LIBERDADE E A IMPOSSIBILIDADE DO LIVRE-ARBITRIO	43
2.2 O SENTIDO MORAL DO MUNDO E O SOFRIMENTO ESSENCIAL À VIDA.....	51
2.3 <i>AFIRMAÇÃO</i> E <i>NEGAÇÃO</i> DA VONTADE DE VIDA.....	59
2.4 OS TIPOS DE MOTIVAÇÃO E A PASSAGEM DA VIRTUDE À ASCESE	65
CAPÍTULO 3: A LIBERDADE POSSÍVEL PARA A VIDA PRÁTICA: UMA EUDEMONOLOGIA CONDICIONAL	90
3.1 UMA EUDEMONOLOGIA CONDICIONAL	90
3.2 A LIBERDADE POSSÍVEL	99
3.3 O PROBLEMA DO DESTINO: PREDESTINAÇÃO E FATALISMO.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

Somos livres para escolher nossos atos particulares? Ou, em outras palavras, somos livres para escolher indiferentemente como agir em cada caso particular? Esta é a questão central em torno da qual orbitará toda a problemática e a argumentação do presente trabalho, que se trata de uma investigação, à luz da filosofia de Schopenhauer, acerca da questão ética fundamental da existência ou não do que comumente é denominado na tradição filosófica como *livre-arbítrio* ou *liberdade de indiferença*. Até que ponto podemos pensar, dentro da filosofia schopenhaueriana, numa liberdade de escolha dos atos particulares? Este é o nosso problema.

Existem, como podemos constatar a partir das interpretações e dos comentários escritos sobre a obra de Schopenhauer, duas perspectivas possíveis a partir das quais se pode pensar a liberdade referente aos atos humanos deliberados.

A primeira perspectiva vê como consequência da *Metafísica da Vontade* – que mantém a distinção kantiana entre fenômeno (representação) e coisa-em-si (Vontade) – a total negação do *livre-arbítrio*. Partindo deste ponto de vista, nossos atos, enquanto fenômenos situados no mundo como representação, estão totalmente condicionados pelas mesmas leis rigorosas que regem todo o mundo físico, e que por isso são também determinados causalmente pela *lei de motivação*¹, análogo interno da *lei de causalidade* que rege os processos físicos externos ao sujeito, “pois a motivação é meramente a causalidade que age por meio do conhecimento” (SHOPENHAUER, 1998, p. 86)

Esta parece ser a tese aceita por Clément Rosset ao afirmar, segundo Schopenhauer, que a liberdade é uma nova ilusão, que leva precisamente a marca do império da Vontade, e pede sua desmistificação, e ainda em relação ao problema da liberdade, José Thomas Brum afirma que “a possibilidade da liberdade é um problema em Schopenhauer. Ele considera que o mundo fenomênico está inteiramente submetido à necessidade: a natureza está marcada pela necessidade. Só a Vontade, ela mesma, é livre” (BRUM, 1998, p. 35). Neste plano “a única liberdade é a negação, a distância da necessidade fenomênica” (BRUM, 1998, p. 36), que se dá pela negação da vontade de vida, o ascetismo no seu mais alto grau. Esta posição vê a

¹ Segundo Schopenhauer, “a causalidade, esse guia de todas as mutações, aparece na natureza sob três formas diferentes: como causa, no mais estrito sentido, como excitante e como motivo. Precisamente nesta diversidade descansa a verdadeira e essencial diferença entre os corpos inorgânicos, as plantas e os animais”. (SHOPENHAUER, 1998, p. 86, tradução nossa, grifo nosso)

filosofia schopenhaueriana como plenamente pessimista. Ao negar a possibilidade do livre-arbítrio, e estabelecer uma analogia entre os efeitos do mundo físico e as ações humanas como consequências necessárias dadas a partir de uma causa (motivo) ou fundamento, afirma-se a escravidão da vontade aos motivos e conseqüentemente o sofrimento essencial à esta vida escravizada, já que a Vontade, enquanto um desejar constante, não possui satisfação última, levando o indivíduo a oscilar entre a dor do tédio e a dor da carência, sofrimentos igualmente martirizantes.

Uma outra perspectiva considera nas obras do filósofo um duplo ponto de vista a partir do qual se pode pensar a liberdade. Tal perspectiva não vê apenas um pessimismo teórico, que surge da análise metafísica que constata a escravidão da vontade individual em relação aos motivos, enquanto se permanece na afirmação da vontade, permanecendo, portanto, no sofrimento provocado por ela. Mas, também vê, em certa medida, uma outra postura um pouco mais moderada em relação à vida, uma espécie de “otimismo prático” – não no sentido dogmático, pois está claro que para Schopenhauer nenhuma felicidade positiva e duradoura é possível –, uma forma de “sabedoria oriental”, que enxerga a possibilidade de uma vida suportável por meio do autoconhecimento que adéqua as ações ao caráter, evitando assim os sofrimentos que surgem da inadequação destes.

Essa parece ser a posição de Jair Barbosa ao responder – no prefácio de *Aforismos para a sabedoria de vida* – à questão de se é adequada a imagem de Schopenhauer, pintada em grande parte por Nietzsche, como sendo o “doutrinador de uma negação da vontade de vida”. Jair Barbosa responde que “a nosso ver não. Trata-se aqui de uma meia verdade” (SCHOPENHAUER, 2002, p. XIII), pois, “apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*” (Idem).

Situado no horizonte empírico, após reconhecer a essência dolorosa da vida, resta ao indivíduo não-asceta reconhecer que mais vale evitar as dores que buscar os prazeres, para assim fruir a vida, se não de forma feliz, pelo menos suportavelmente.

Nesta segunda perspectiva, que será abordada no terceiro capítulo, deixaremos de lado, momentaneamente, a análise propriamente metafísico-pessimista da ética schopenhaueriana – e que já terá sido abordada – para nos determos nas considerações empíricas da eudemonologia dos ditos *escritos menores* de Schopenhauer. Tratando de uma análise ao nível empírico, onde a questão principal não diz respeito tanto à existência ou não

da *liberdade de indiferença*, mas da exigência de que o mundo nos impõe de adequar as nossas ações ao nosso *caráter imutável*, caso se busque uma vida suportável neste mundo de dores. Schopenhauer trata deste tema especificamente no texto dos *Parerga* intitulado *Aforismos para a sabedoria de vida*.

Neste outro nível de análise, o intelecto, mesmo permanecendo servo da *Vontade* em graus variados, possibilita, por meio da aprendizagem, o autoconhecimento que torna possível ao indivíduo agir conforme suas disposições inatas, evitando as frustrações surgidas de uma conduta equivocada. Em outras palavras, aqui se busca a liberdade para *tornar-se o que se é*. Mas devemos, primeiramente, partir das considerações metafísicas que fundamentam a sua ética.

Capítulo 1: A Metafísica da Vontade: da Epistemologia à Metafísica dos Costumes.

Neste primeiro capítulo nos deteremos em alguns conceitos e momentos importantes da filosofia schopenhaueriana, visando expor os pressupostos metafísicos da ética. Faremos um breve “sobrevoo” sobre a epistemologia e a filosofia da natureza que alicerçam a ética schopenhaueriana.

1.1 Uma filosofia da imanência

Para o senso comum, e para cada um de nós de forma geral, enquanto nos colocamos do ponto de vista da vida prática, no nível empírico, a questão mesma acerca da possibilidade ou não da *liberdade de indiferença* (ou livre-arbítrio) parece absurda, pois cada indivíduo humano se percebe livre para escolher suas ações particulares em cada momento ou circunstância de sua vida. Mas para a perspectiva filosófica, que pensa, não ao nível do puramente empírico – apenas ao nível daquilo que se dá imediatamente para o sujeito na experiência sensível –, mas no plano das considerações metafísicas, onde se pensa a fundamentação mesma da experiência, então, o que parece absurdo é justamente esta liberdade de escolha, situada num mundo onde tudo está absolutamente determinado pela *lei de causalidade*, que rege os fenômenos com uma necessidade ineliminável.

Por outro lado, lembremo-nos de que a metafísica schopenhaueriana, como o próprio filósofo pretende e afirma, não possui o sentido tradicional do termo “metafísica” – que indica o conhecimento daquilo que está para além da experiência –, este é para Schopenhauer o conceito dogmático pré-crítico, utilizado nos sistemas filosóficos pré-kantianos. Para o filósofo de Dantzig, a filosofia, enquanto metafísica, não trata de questões para além do mundo físico, não há, na sua filosofia, transcendência ontológica no sentido de mundos ou realidades suprassensíveis, apenas imanência. A seguinte passagem do apêndice de *O mundo*, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, nos indica isso.

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. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538)

Não há múltiplas substâncias, há apenas um mesmo mundo que é conhecido pelo sujeito de duas maneiras distintas, *como representação e como Vontade*, sendo esta proposição o seu *pensamento único*², que ele expõe de diversas formas a partir de vários pontos de vista ao longo da sua obra capital e dos textos que a acompanham e orbitam ao seu redor sempre se remetendo a ela.

Neste primeiro momento da pesquisa, nos deteremos nesta análise mais fundamental da liberdade moral, buscando compreender o seu status ontológico, e buscando as possibilidades, a partir da filosofia schopenhaueriana, de conciliar sistematicamente a necessidade do plano físico com a liberdade do plano moral, ou, colocando de outro modo, nos faremos a seguinte questão: como é possível, se é que é possível, que o homem, enquanto fenômeno situado no mundo e essencialmente idêntico aos demais, possua liberdade em relação aos seus atos se todo o mundo fenomênico é por princípio absolutamente determinado pela lei de causalidade?

Para seguirmos nesta investigação é preciso, antes de tudo, expormos brevemente os pressupostos básicos e as teorias fundamentais da filosofia de Schopenhauer, para que possamos, então, compreender a sua *Ética* e abordar com coerência o problema da *liberdade moral* nos seus escritos. Temos também de deixar claro, qual é a significação dos conceitos de necessidade e liberdade na metafísica schopenhaueriana.

Para a compreensão da filosofia de Schopenhauer, e, mais precisamente, a sua *metafísica dos costumes* (ética), faz-se necessário, antes de tudo, ter em mente, como ele mesmo nos diz, que toda a sua obra contém – e é expressão de – um “pensamento único”, no sentido de que todas as partes que formam a unidade do pensamento estão organizadas de

² Schopenhauer assim inicia *O mundo como vontade e como representação* no prefácio à primeira edição: “A maneira como este livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido, eis o que aqui me propus indicar. - o que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar de todos os esforços, não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo este livro. (...) Quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19)

forma “orgânica”, opondo-se, assim, ao modo de organização dos “sistemas”³, sendo estes organizados “arquiteticamente”⁴.

No “pensamento único” cada parte pressupõe o todo. Cada parte traz consigo, de certa forma, o todo e é por ele mantida. Esta relação orgânica das partes, não permite derivar todas as partes de uma primeira, pois não existe este tipo de ordem, todas as partes são simultâneas, não se compreende o todo antes que se tenham compreendido todas as partes individualmente, e não é possível a plena compreensão das partes antes de relacioná-las ao todo de forma orgânica. É por esta razão que Schopenhauer recomenda a leitura de *O mundo* duas vezes, pois a maneira como o pensamento está exposto (sequencialmente) diverge da maneira como deve ser compreendido (partes mutuamente e simultaneamente determinadas) e, portanto, como ele nos diz no prefácio à primeira edição de *O mundo*: “forma e estofo (*Stoff*) estarão aqui em contradição (*Widerspruch*)”.

A obra principal de Schopenhauer foi concebida, segundo ele mesmo, de forma analítica, pois, para fins didáticos, esta forma de exposição faz-se necessária. Desta maneira, a divisão de *O mundo*, em partes, é feita a partir de dois pontos de vista que se desdobram em quatro, quatro livros, dos quais o primeiro é uma reformulação da distinção (*Unterscheidung*) kantiana, entre o fenômeno e a coisa-em-si⁵, termos que em Schopenhauer denominam-se *representação* e *Vontade*.

Para ser entendido, o “pensamento único” precisa ser exposto em partes, e tais partes correspondem, segundo Schopenhauer, à sua *Metafísica da Natureza* (livro II), *Metafísica do Belo* (livro III) e *Metafísica dos Costumes* (livro IV). Mas, desta forma, temos três temas para quatro livros. Onde se encaixaria o primeiro livro (teoria do conhecimento)? Apesar de Schopenhauer citar apenas o conteúdo dos três livros como constituindo o seu “pensamento

³ Para Schopenhauer, o sistema de pensamento, organiza-se de forma que as partes antecedentes sustentam as subsequentes sem ser por aquelas sustentadas, assemelhando-se a um edifício, onde a base (primeira parte) sustenta toda a estrutura não sendo sustentada por nenhuma outra parte. Como exemplo, temos o sistema de Spinoza.

⁴ Conforme a noção kantiana de arquitetônica como “a arte dos sistemas”, ou seja, como “a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia.” Cf., *Crítica da razão pura*, A832;B860.

⁵ Kant nos mostra que o conhecimento é uma via de mão dupla, pois não existe entre sujeito e objeto uma relação causal. As posturas idealista e materialista erram justamente por atribuírem entre sujeito e objeto uma relação de causa e efeito, derivando um do outro. Ao contrário, para o idealismo crítico kantiano, sujeito e objeto são originários surgindo simultaneamente como correlatos ao nascer da consciência. O sujeito, ao encontrar-se com o objeto na representação, constitui este mesmo objeto por meio das formas puras da sensibilidade e dos conceitos puros do entendimento, ou seja, o objeto apreendido é uma “construção” do próprio sujeito, que, por isso, não percebe as coisas como são em si mesmas, mas somente como é permitido dentro dos limites do intelecto humano. Desta forma a realidade é “cindida” em duas, uma que conhecemos pela experiência, o mundo dos fenômenos, e outra a qual nos é vedado o acesso, a coisa-em-si.

único”, em certas passagens ele nos faz entender que, obviamente, tal unidade engloba também o primeiro livro.

A separação dos quatro pontos de vista principais em quatro livros e a mais cuidadosa conexão do afim e do homogêneo visa facilitar a exposição e a sua compreensão. O conteúdo dos temas, todavia, de forma alguma admite um progresso em linha reta, como o histórico, mas torna necessário uma exposição mais complexa. (SCHOPENHAUER, 2005, p.371)

Além do que, “*o mundo como representação, primeiro ponto de vista*”, é o ponto de partida e uma introdução necessária para a compreensão da sua metafísica, pois é lá que ele expõe a sua reformulação da epistemologia kantiana, e também diversas teses já expostas na sua tese doutoral intitulada *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*⁶, para onde remete o leitor frequentemente.

1.2 A herança kantiana e sua reformulação

Schopenhauer, como ele próprio afirma e nos lembra a todo momento, toma como ponto de partida a filosofia transcendental kantiana, mais que isso, pretende ser o único e verdadeiro continuador de Kant. Até que ponto ele permanece coerente com esta pretensão não nos interessa aqui agora, o que nos importa neste momento é que, apesar das aproximações e divergências em relação a Kant, e do “parricídio” cometido ao afirmar a cognoscibilidade parcial da *coisa-em-si*, a verdade é que a metafísica Schopenhaueriana tem muito de Kant, e isso é manifesto pelo próprio filósofo, sempre que lhe parece oportuno.

Uma discussão sobre isso é, porém, necessária, pois manifestamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525)

A filosofia schopenhaueriana herda da kantiana a distinção fundamental entre *fenômeno* e *coisa-em-si*, agora denominados *representação* e *Vontade*. “*O mundo é minha representação*”, assim Schopenhauer inicia o primeiro parágrafo da sua obra capital. Este mundo de fenômenos em que cada indivíduo está situado, sendo também um fenômeno como os demais, esta realidade que conhecemos pelos olhos e pelos demais sentidos do corpo, este

⁶ A tradução utilizada neste trabalho é referente à segunda edição, de 1847.

mundo que nos chega pela sensibilidade e pelo entendimento, é, para Schopenhauer, assim como para Kant, representação para um sujeito, e enquanto representação, difere daquilo que é em si mesmo, a *coisa-em-si*, para além do alcance das formas a priori do intelecto e inacessível para este. Em relação a esta distinção, Schopenhauer declara: “O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o INTELECTO, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526).

Se Kant e Schopenhauer discordam⁷ quanto ao papel das faculdades cognitivas do sujeito - sensibilidade, entendimento e razão - concordam quanto ao fato de que o sujeito, ao perceber o mundo, “constitui”, por meio das formas puras a priori da intuição, este mundo mesmo que é percebido. Para Kant a faculdade intuitiva é a sensibilidade e as suas formas puras são *tempo* e *espaço*, sendo o *entendimento* uma faculdade conceitual, enquanto que, para Schopenhauer, a faculdade intuitiva é o *entendimento*, que tem como formas a priori o tempo, o espaço, e a *causalidade*, sendo a *razão* a faculdade conceitual juntamente com a *faculdade de juízo*⁸, que é responsável de fazer a ligação e intermediação entre o *entendimento* e a *razão*.

⁷ Não cabe aqui, nesta pesquisa, uma investigação mais aprofundada acerca das aproximações e distanciamentos entre as filosofias de Kant e Schopenhauer, em especial a teoria do conhecimento dos dois filósofos, porém, tentaremos sempre à medida do possível deixar claros os pontos concordes e discordantes entre as teorias, que como sabemos, Schopenhauer declara parentesco direto, apesar de todas as críticas e correções feitas por ele.

⁸ Apesar de pouco mencionada pelos comentadores de Schopenhauer, a faculdade de juízo tem grande importância na epistemologia schopenhaueriana, pois é a faculdade intermediadora entre o entendimento e a razão, possibilitando que o conhecimento intuitivo seja fixado abstratamente em conceitos: “fundamentar imediatamente na intuição a verdade de tais primeiros juízos, destacar tais pedras base da ciência a partir da imensa multidão de coisas reais, é a obra da FACULDADE 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 e ultrapassa com seu poder a medida comum é que se pode efetivamente fazer progresso nas ciências. Por sua vez, deduzir proposições de proposições, demonstrar, concluir, é algo possível a todos, desde que possua razão saudável. Ao contrário, recolher e fixar o que foi conhecido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão [...]: eis em tudo isso uma tarefa da FACULDADE DE JUÍZO. A carência desta se chama SIMPLORIEDADE” (SCHOPENHAUER 2005, p. 116). A faculdade de juízo, além de participar do processo de formação de conceitos, fornecendo à razão a “matéria-prima” a partir da qual produz o conhecimento abstrato e para onde sempre se remete ao buscar sua fundamentação, também é responsável por determinar a veracidade dos pensamentos por meio da relação de conceitos: “Porém, o pensamento no sentido estrito não consiste tão pouco na mera presença de conceitos abstratos na consciência, senão em um enlace ou em uma separação de dois ou mais conceitos, sob as múltiplas restrições e modificações que indica a lógica e a doutrina dos juízos. Tal relação de conceitos, claramente pensada e expressada, se chama juízo. A respeito destes juízos, se impõe agora de novo o princípio de razão suficiente do conhecer, [...] como tal, anuncia que, se um juízo tem de expressar um conhecimento, deve ter uma razão suficiente; em virtude desta propriedade recebe o predicado de verdadeiro. A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que se chama sua razão (Grund), e que, como veremos em seguida, admite uma significativa variedade de espécies.” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 158). Quanto ao papel desempenhado pela razão, Schopenhauer afirma que: “da mesma forma que o entendimento possui só uma função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; [...]; também a razão possui apenas uma função, a formação de conceitos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 85).

A totalidade dos fenômenos do mundo que conhecemos pela sensibilidade e pelo intelecto, todo o mundo físico concreto exterior ao sujeito, constitui o mundo como representação. Tal mundo, entretanto, tem como condição de possibilidade duas metades que se completam e sem as quais o mundo, enquanto representação, deixa de existir.

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é objeto, cuja forma é espaço e tempo, e mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46)

O momento em que “o primeiro olho se abre”, ou seja, o momento em que surge a primeira consciência, num fenômeno que se percebe como uma unidade, um indivíduo, em oposição aos demais fenômenos que o cercam, surge então todo o mundo como representação, que existe apenas como objeto, intuição empírica para este sujeito cognoscente, por mais rudimentar que seja seu intelecto. Assim, sujeito e objeto surgem simultaneamente como correlatos, não há entre eles relação causal, como querem as posturas *dogmáticas*, segundo Schopenhauer, a saber, o *realismo* e o *idealismo* dogmático na sua forma pré-crítica.

Para o *realismo*, no que concerne ao status ontológico dos fenômenos percebidos, o objeto existe em si mesmo e independentemente do sujeito, tal como é percebido, não existe um em-si por detrás da aparência. A postura *realista*, ao considerar a realidade objetiva, coloca o objeto (seja a matéria ou o que se considere como elemento fundamental da realidade exterior) como causa do sujeito, sendo o sujeito um produto de uma cadeia de causas do mundo objetivo, causas que se dão desde a matéria inorgânica até o surgimento da consciência nos animais superiores. Para o *realismo*, não apenas o sujeito é produto do mundo objetivo em si mesmo, mas também a representação é efeito do objeto, à medida que as representações são apenas as impressões que os objetos causam sobre o aparato sensorial do sujeito, de forma que este conhece os objetos como são em si mesmos. A postura materialista ao fazer esta relação causal, coloca o tempo como uma determinação das coisas em-si-mesmas, independentemente da consciência, e pressupõe a prioridade cronológica da matéria (objeto) em relação ao sujeito, afirmando a distinção entre sujeito e objeto, o que é uma postura dogmática, já que todo objeto exige necessariamente como seu correlato o sujeito. Por outro lado, a postura contrária, segundo Schopenhauer, que é o *idealismo* distorcido de Fichte,

surge como exacerbação do *egoísmo teórico*⁹, faz do objeto um efeito do sujeito. Schopenhauer trata desta questão nos parágrafos 5 e 7, livro I, de *O mundo como vontade e como representação*.

Contudo, guardemo-nos do grande mal entendido de que, por ser a intuição intermediada pelo conhecimento da causalidade, existe uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto. Antes, a mesma só tem lugar, sempre, entre objeto imediato e mediato, sempre, pois, apenas entre objetos. Precisamente sobre aquela pressuposição falsa assenta-se a tola controvérsia acerca da realidade do mundo exterior, na qual se enredam dogmatismo e ceticismo, o primeiro entrando em cena ora como realismo, ora como idealismo. O realismo põe o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 55)

O sujeito, ao perceber os objetos no mundo, intuí-los, “constitui” tais objetos por meio das formas a priori do entendimento – tempo, espaço e causalidade, como já citados, segundo a epistemologia schopenhaueriana. Tais formas não possuem uma existência em si independentemente do sujeito, mas são apenas as formas da intuição, inerentes ao próprio sujeito cognoscente. Para Schopenhauer a intuição não é simplesmente a afetação sensível, mas sim a sensação “formatada” pelas formas a priori do entendimento. Este é o responsável por organizar os dados sensíveis que afetam o corpo, ligando estas sensações à sua causa, fazendo surgir assim, como objeto, como intuição empírica localizada no tempo e no espaço, tanto o seu próprio corpo como os objetos que lhe provocam “impressões”.

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

É a *causalidade*, enquanto forma a priori do entendimento, que relaciona o tempo e o espaço no ato de conhecer. Se pensarmos naquilo que conhecemos como sendo o *tempo*, isoladamente, percebemos que “*sucessão é toda a sua essência*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49), ou seja, a passagem de um estado para outro. Se da mesma forma pensarmos no que

⁹ O egoísmo teórico é a postura que, ao responder sobre a questão acerca da realidade do mundo exterior ao sujeito, considera apenas a própria subjetividade como real, considerando todos os demais objetos como meras ilusões ou fantasmas. Em relação a esta postura dogmática, e ao método analógico utilizado por Schopenhauer para afirmar a realidade do mundo, como veremos adiante, Maria Lúcia M. O. Cacciola nos diz o seguinte: “Schopenhauer estende a todos os fenômenos a mesma essência do fenômeno humano, a Vontade livre. [...]. Condena expressamente o egoísmo teórico como a “última fortaleza do ceticismo”. O fato de afirmar que os demais fenômenos sejam meros fantasmas e que apenas o corpo seja um fenômeno da Vontade é a expressão cabal do egoísmo teórico.” (CACCIOLA, 1994, p. 49)

possa ser o *espaço*, isoladamente, chegamos à conclusão de que o espaço é “*a possibilidade da determinação recíproca de suas partes, o que se chama POSIÇÃO*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49), ou seja, os corpos limitam-se uns aos outros no espaço, de modo que determinado corpo tem seus limites onde se iniciam os limites dos demais corpos, e assim universalmente. Mas, perceber coisas no tempo e no espaço é perceber algo que não as formas. Se tempo e espaço são apenas a forma, a condição da percepção, o “recipiente” daquilo que é percebido, o que então é percebido?

O que percebemos na intuição sensível por meio da união de tempo e espaço é a *matéria (Stoff)*, obviamente não no sentido *realista*, como uma substância, como algo existente em si mesmo e independente do sujeito cognoscente. A matéria percebida ao intuirmos os objetos é a matéria qualificada, constituída de atributos e relações, é uma representação, e enquanto tal, condicionada pelo sujeito cognoscente. A matéria (*materie*) pensada como substância, com substrato comum que compõe todos os seres, e como aquilo que permanece para além de toda mudança e que justamente por isso torna possível toda mudança – pois para que as coisas se transformem é preciso que subsista algo imutável sob o qual as coisas mudem – pode ser pensada apenas em abstrato, como conceito. Não podemos perceber, intuir, algo desprovido de atributos e de relações. Intuímos os objetos do mundo apenas por meio da formatação que nosso próprio intelecto aplica aos objetos por meio das suas formas puras, e estas formas, por meio das relações que estabelecem entre os objetos, determinam suas qualidades. Uma substância, algo inqualificado, sem forma, sem atributos, somente pode ser objeto do pensamento como uma representação abstrata, ou seja, um conceito. A matéria (*Stoff*) é a representação do conteúdo da percepção, é ela que preenche o espaço e o tempo.

Segundo Schopenhauer, o tempo e o espaço podem ser conhecidos separadamente e independentemente da matéria, como intuições puras *a priori*¹⁰ – este conhecimento a priori, pelo qual se pode pensar tempo e espaço isoladamente são as intuições puras das formas do sentido externo e interno, espaço e tempo, que, enquanto intuições, são objetos para o sujeito, e após tornarem-se conhecimento refletido, ou seja, conceitos, possibilitam a construção de

¹⁰ O conhecimento a priori do espaço e do tempo “Como intuições puras, são objetos da faculdade representativa por si mesma e separadas das representações completas e das determinações de cheio e vazio que lhes acrescentam estas representações completas, pois nem sequer pontos e linhas podem ser desenhados, senão somente intuídos a priori, como também a extensão infinita e a divisibilidade infinita do espaço e do tempo são unicamente objetos da intuição pura e estranhos à intuição empírica. O que distingue esta classe de representações em que tempo e espaço são intuídos puramente, da primeira classe [de representações empíricas],

todo o edifício do saber matemático em todas as suas formas –, mas o mesmo não ocorre com a matéria, que pode ser percebida apenas numa relação necessária entre espaço e tempo, que somente podem ser associados nas intuições empíricas. O conhecimento do mundo só é possível devido a esta associação de tempo e espaço que se limitam mutuamente, tornando possível a percepção da matéria, ou seja, tornando possível a representação dos corpos.

Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo. Vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta tem de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam. Aquilo que em cada um é por si impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 51).

O entendimento, correlato subjetivo da causalidade objetiva, possibilita a existência de todo o mundo concreto-objetivo enquanto representação para o sujeito, representações estas que Schopenhauer classifica como *representações intuitivas*, ou *empíricas*, em oposição às outras três formas de representações possíveis. Sendo estas as quatro formas de representações: 1) *representações intuitivas*; 2) *representações abstratas* ou *conceitos*; 3) *representações das intuições a priori das formas do sentido externo e do sentido interno, espaço e tempo*; e, 4) *representações volitivas*, que correspondem às representações dos atos de vontade.

Cada uma dessas classes de representações corresponde a uma forma específica do *princípio de razão suficiente*. No referido princípio encontra-se todo o fundamento da epistemologia schopenhaueriana, que o filósofo expõe na citada tese de doutorado. O princípio de razão é, segundo Schopenhauer, “*uma expressão comum a vários conhecimentos dados a priori*”, e que sua formula mais geral pode ser expressa com a seguinte sentença: “*Nada é sem uma razão pela qual é*”¹¹ (SCHOPENHAUER, 1998, p. 33, Tradução livre do autor).

é a matéria, que por isso é explicada, por um lado, como a perceptibilidade do tempo e do espaço, e por outro, como a causalidade que se faz objetiva.” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 189, Tradução livre do autor)

¹¹ No § 5 da tese doutoral de Schopenhauer, tradução espanhola de Leopoldo Eulogio Palácios, encontramos a sentença wolfiana do princípio de razão (seguida de sua abreviação), escolhida por Schopenhauer por julgá-la mais geral e adequada: “Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nada es sin una razón por la que es”. Uma tradução mais adequada é encontrada na tese de doutorado do Professor Ruy de Carvalho, intitulada *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, na nota 181: “Nada é sem uma razão de porque antes seja do que não seja”. Tradução sugerida pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

1.3 O Princípio de Razão e suas quatro formas

A forma geral do *princípio de razão* é a forma sujeito-objeto, forma comum a todas as representações possíveis, porém, tal princípio possui quatro modos que correspondem às quatro classes de representações citadas, e que são, nas palavras de Schopenhauer as quatro *raízes do princípio de razão*, a saber: *princípio de razão do devir (ou lei de causalidade)*, *princípio de razão do conhecer*, *princípio de razão do ser*, e *princípio de razão do agir (ou lei de motivação)*.

Segundo Schopenhauer, os maiores erros cometidos na história da filosofia ocorreram devido à confusão entre estas quatro formas do *princípio de razão*, e que às vezes em que a filosofia mostrou real progresso foi devido à correta aplicação e distinção destas formas, que por vezes era feita sem o devido rigor e no máximo se reduziu a diferenciar as duas primeiras formas, o *princípio de razão do devir* e o *princípio de razão do conhecer*.

É justamente neste ponto, na correta compreensão e na correta utilização do *princípio de razão*, que encontraremos as respostas sobre os questionamentos referentes à *liberdade de indiferença* na filosofia schopenhaueriana.

A solução para a questão da liberdade inicia-se, então, ao corrigir alguns erros fundamentais cometidos por praticamente todos os sistemas filosóficos anteriores à filosofia transcendental kantiana - pois Kant, apesar de permanecer¹² em alguns destes erros, tem o mérito de já solucionar parte deles - e mesmo de alguns posteriores. O primeiro erro a corrigir consiste em, ao considerar a origem do mundo objetivo, tomar como ponto de partida o *objeto* ou o *sujeito* isoladamente, fazendo de um a causa do outro, quando, na verdade, o mundo objetivo tem como condição e origem a co-originariedade do sujeito e do objeto, que ao surgirem simultaneamente fazem surgir todo o mundo como representação, não havendo relação causal entre ambos, pois esta forma mais geral da representação, a forma geral do *princípio de razão*, que consiste na forma bipolar sujeito-objeto, é “anterior” à causalidade, enquanto esta é sua subespécie, o *princípio de razão do devir*. Deve-se, portanto, partir não de

¹² “Volto agora ao grande erro de Kant, já tocado acima, a saber, o fato de ele não ter separado de modo apropriado o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, nascendo daí uma irremediável confusão, que agora temos de considerar detalhadamente. Caso tivesse separado rigorosamente as representações intuitivas dos conceitos, estes pensado meramente *in abstracto*, tê-los-ia conservado à parte e sempre teria sabido, em cada situação, com qual dos dois estava lidando. Porém este não foi o caso. [...]. Seu “objeto da experiência”, sobre o qual fala constantemente, o objeto propriamente dito das categorias, não é a representação intuitiva, mas também não é o conceito abstrato, é diferente de ambos, e, no entanto, é os dois ao mesmo tempo, vale dizer, um completo disparate. (SHOPENHAUER, 2005, p. 549)

um dos polos isoladamente, mas, da representação mesma, que consiste da dependência recíproca e ineliminável dos dois lados.

Ao afirmar como causa do mundo, algo objetivo, como ocorreu na maioria das cosmologias até então, ou o próprio sujeito, como na filosofia de Fichte, toma-se sempre uma das formas do *princípio de razão*, forma essencial apenas às representações, aos fenômenos, como uma *veritas aeterna*, ou seja, uma verdade absoluta válida incondicionalmente, e que por isso determinaria as coisas em si mesmas, mas, como vimos, esta é, segundo Schopenhauer, uma postura ingênua.

Ao partir, seja do sujeito, seja do objeto, estabelecendo uma relação causal entre ambos, insere-se o sujeito no lado da representação, coisa impensável, pois, o sujeito cognoscente, sendo o suporte das formas da representação – formas pelas quais todo o mundo objetivo passa a existir –, é, por isso, a condição do mundo mesmo, e que, portanto, tem de estar “anterior” ao mundo e às suas formas, inclusive à causalidade, sendo alheio a qualquer relação causal. Em vão busca-se a essência e a origem do mundo por meio das formas do *princípio de razão*, permanecendo-se sempre na superfície, no fenômeno, “andando em círculos”, sem jamais penetrar no “miolo” do mundo.

Dentre as filosofias que assim procederam, tomando uma das formas do princípio de razão por verdades absolutas, Schopenhauer cita algumas para exemplificação:

Os sistemas que partem do objeto sempre tiveram o mundo intuitivo inteiro, e sua ordenação, como problema. Contudo, o objeto que tomam como ponto de partida nem sempre é este mundo, ou seu elemento fundamental, a matéria. Antes, é possível fazer uma classificação de tais sistemas conforme as quatro formas de objeto possíveis estabelecidas no meu ensaio introdutório. Assim, pode-se dizer que, da primeira daquelas classes, ou do mundo real, partiram Tales e os Jônicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses; da segunda, ou dos conceitos abstratos, Espinosa [...] e, anteriormente, os eleatas; da terceira classe, vale dizer, do tempo, por conseguinte dos números, os pitagóricos e a filosofia chinesa do I-Ching; por fim, da quarta classe, isto é, do ato da vontade motivado pelo conhecimento, partiram os escolásticos, que ensinavam uma criação a partir do nada, mediante o ato da vontade de um ser pessoal extramundano. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 71)

O segundo erro a ser corrigido, e que já mencionamos no presente trabalho, é aquele que se refere à confusão entre as quatro formas do *princípio de razão*, e está mais diretamente ligado à questão da liberdade, já que a correta especificação da quarta classe de representações, as representações dos atos de vontade, correspondentes ao *princípio de razão do agir*, possibilita esclarecer a verdadeira natureza do fenômeno que conhecemos em nós como sendo *vontade* e a sua determinação pelos motivos. A partir do momento em que se faz

a correta diferenciação entre os vários tipos de representações, pode-se, então, perceber que apesar de todas as quatro formas possuírem a mesma necessidade rigorosa, tal necessidade dá-se em modos diferentes.

“O princípio de razão suficiente, em todas as suas formas, é o único princípio e o único portador de todas e de cada uma das formas de necessidade” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 218, Tradução livre do autor), mas qual é exatamente o conceito de *necessidade* para Schopenhauer? A resposta para esta questão já está dada na própria sentença que expressa o *princípio de razão*, e volto a citá-la aqui novamente: “*Nada é sem uma razão pela qual é*”. É “necessário” tudo aquilo que possui um fundamento, uma razão suficiente para a sua ocorrência, e este fundamento dá-se de modo diferente para cada uma das classes de representações, podendo aparecer como *causa*, no caso das representações intuitivo-empíricas; como *razão de conhecimento*, no caso das representações abstratas ou conceitos; como *razão de ser*, no caso das representações das intuições a priori das formas do tempo e do espaço, e que aparecem para nós como verdades incontestáveis na matemática; e, como *motivo*, para as representações dos atos de vontade.

Schopenhauer não utiliza o conceito tradicional de *necessidade*, a saber “o que não pode não ser”, no sentido de inexorável, por julgá-lo insuficiente, já que, ao afirmar que *necessário* é aquilo que não pode ser de outro modo, nenhuma resposta é dada, pois podemos legitimamente perguntar “qual a razão deste algo não poder ser de outro modo?” de maneira que a única resposta adequada seria: porque há uma razão, ou causa, que o determina e condiciona, e a partir do momento em que dá-se o fundamento dá-se também a sua consequência. Assim, uma definição adequada do conceito de *necessidade* é: “a relação entre fundamento e consequência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 127), ou em outras palavras: “Não há outra necessidade senão a da consequência, se o fundamento for dado, e inexistente fundamento que não produza a necessidade da consequência” (Idem). Schopenhauer dedica o § 49 de sua tese de doutorado a este tópico, lá o filósofo lista as quatro formas de necessidade correspondente às quatro raízes do princípio de razão.

Assim, pois, em referência às quatro formas do princípio de razão, há uma quádrupla necessidade: 1) a lógica, segundo a razão de conhecer, graças a qual, dadas premissas válidas, dá-se infalivelmente a conclusão; 2) a física, segundo a lei de causalidade, graças a qual, aparecendo a causa, não pode faltar o efeito; 3) a matemática, segundo a razão de ser, em virtude da qual toda relação expressada por um teorema geométrico verdadeiro é tal como esse teorema o enuncia, e todo cálculo justo é irrefutável; 4) a moral, em virtude da qual todo homem, e também todo animal, aparecendo um motivo, *tem que* executar a ação que unicamente é conforme ao caráter inato e imutável desse homem ou animal, e isto de um modo tão

certo como qualquer outro efeito segue sua causa;[...]. (SHOPENHAUER, 1998, p. 219, Tradução nossa)

Seguindo o caminho proposto na presente pesquisa, que é o de expor a solução dada por Schopenhauer ao problema da liberdade moral, chama a nossa atenção em especial, nesta citação, a quarta forma de necessidade, que se refere à relação entre os motivos e as ações dos seres dotados de intelecto – meio pelo qual os motivos podem servir de móvel das ações –, classificação que abarca não apenas o homem, mais também todos os animais, enquanto seres dotados de *entendimento*

Aqui fica claro que, para Schopenhauer, a relação de determinação necessária entre os *motivos* e as *ações deliberadas* (conceito este que não exclui o de determinação e o de necessidade) é tão exata quanto a de causa e efeito no plano dos seres inorgânicos, pois, apesar da *lei de motivação* e da *lei de causalidade* serem duas expressões distintas do mesmo princípio, ambas possuem, entretanto, a mesma exatidão em relação à necessidade, enquanto esta pertence à forma geral do princípio de razão.

Tal relação de razão (ou causa) à consequência (ou efeito) no plano moral tem como condição, como está dito por Schopenhauer, um *caráter inato e imutável*, que ao sofrer a incidência dos motivos, sejam estas representações empíricas ou abstratas, no caso do homem, produzem ações correspondentes ao caráter individual do agente, que, enquanto indivíduo dotado de *conhecimento*, e sendo essencialmente *vontade*, não pode escapar à determinação necessária dos motivos que o aprisionam num ciclo infinito de desejos que se sucedem e o movem ao se fazerem presentes como motivos.

Temos agora de analisar como Schopenhauer chega à tese da *imutabilidade do caráter*, qual o método utilizado e o caminho percorrido que o leva à tal conclusão. Como afirmar a existência de algo imutável, se, no mundo concreto conhecido pelo sujeito, mundo regido pelo *princípio de razão do devir*, tudo é relativo e está em constante transformação de estados que se sucedem sem nunca alcançar repouso ou estabilidade? É já evidente que tal verdade não pode ser alcançada pela mesma via que leva ao conhecimento do mundo enquanto representação, pois esta fornece apenas o conhecimento de fenômenos que *sempre vêm-a-ser mas nunca são*. Tal conhecimento, portanto, deve ser buscado por uma via radicalmente diferente daquela que a ciência percorre.

Não devemos perder de vista que aquilo que as ciências consideram nas coisas não passa, no essencial, do aqui mencionado, ou seja: relações, indicações de tempo e espaço, causas das mudanças naturais, comparação de figuras, motivos dos

acontecimentos: portanto puras e simples relações. [...]. Toda relação tem ela mesma apenas uma existência relativa. Por exemplo, todo ser no tempo é também um não-ser, pois o tempo é simplesmente aquilo mediante o que podem caber às mesmas coisas determinações contrárias. Eis porque cada fenômeno no tempo também não é, pois o que separa o seu começo do seu fim é meramente tempo, algo essencialmente desvanecedor, algo que não perdura, relativo, aqui denominado duração. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 244)

Neste sentido, *as ciências*, enquanto conhecimento dos fenômenos por excelência, não podem nos fornecer aquilo que os fenômenos são para além da sua realidade empírica, conhecimento este que, por princípio, tem de ser algo diverso do conhecimento fenomênico, e que justamente por isso possibilita a compreensão do fenômeno. Conhecimento que, não apenas nos esclarecerá acerca da necessidade (segundo a noção schopenhaueriana) da lei de motivação, mas, também nos fornecerá o sentido¹³ do mundo enquanto representação. Sentido este que não encontramos na representação pura e simples. Se há esta realidade imutável, ela é metafísica, não sujeita ao devir da existência física e liberta da teia de relações que constituem o mundo físico. É algo que “existe” por si mesmo, sem relacionar-se com nada fora de si. Se por um lado não possui fundamento ou explicação, pois não possui causa ou relação de nenhum tipo, por outro, enquanto “autossuficiente”, fornece sentido ao que é relativo e não possui significação em si mesma, a representação. Buscar o imutável é buscar aquilo que é capaz de dar sentido ao mundo.

O mundo enquanto representação nos fornece relações, quantidades e medidas, sempre algo relativo que não existe por si mesmo, mas, apenas algo condicionado e constituído por um conjunto de relações. O mundo como representação possui uma existência apenas relativa, pois a realidade de cada fenômeno consiste nas relações que mantêm com os demais, e, abstraindo tais relações, nada mais resta que se possa pensar. “Se tais situações fossem suprimidas, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque este nada mais reconheceria neles” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 244).

¹³ Ao buscar o conhecimento do que os objetos possam ser para além da representação, o que se busca é conhecer a essência dos fenômenos, o que eles são em si mesmos independentemente da percepção do sujeito. Mas para Schopenhauer tal essência não pode ser considerada como uma substância ou substrato das coisas, pois se considerarmos que a substância é o componente físico dos objetos, tal substância encontra-se ainda do lado da representação e deste modo é ainda fenômeno. Ora, o que se busca é justamente o que as coisas são para além disso. Tal essência misteriosa, quando encontrada, não poderá ser descrita ontologicamente, da forma como identificamos qualquer ser. Não poderá ser substancializada com predicados. Enfim, não se mostrará como objeto, mas como o sentido de todos os objetos. Esta tese acerca da essência como sentido na metafísica schopenhaueriana encontra-se elaborada e desenvolvida na tese doutoral do professor Ruy de Carvalho, onde o autor defende “que a obra do autor de *O mundo* revela uma difícil articulação entre aquilo que se pode *conhecer* e aquilo que se pode *compreender* e que sua tese de que o mundo deve ser concebido como Vontade e como Representação poderia ser também interpretada tomando-se a Vontade como uma espécie de *hermenêutica da Representação*, ou uma *hermenêutica da experiência*” (RODRIGUES JÚNIOR, 2011, p. 16).

O conjunto de relações que constituem a existência dos fenômenos e fornecem-lhes explicações – possibilitando determinar o seu surgimento e perecimento, já que explicar nada mais é que determinar as causas – não é capaz de fornecer-lhes sentido, este tem que ser buscado na outra face do mundo, na coisa-em-si, que por não submeter-se ao *princípio de razão* e suas formas – estando aquém da causalidade e por isso mesmo não possuindo explicação – possui realidade incondicional e por si mesma. É porque a coisa-em-si, não é causada, determinada e condicionada por coisa alguma que ela pode, não fundamentar, pois fundamentar é explicar causalmente, e a coisa-em-si é totalmente isenta a qualquer relação, mas, conceder sentido a toda causa, determinação e necessidade do mundo enquanto representação.

1.4 O limite do conhecimento científico

No § 17, de *O mundo*, Schopenhauer pergunta-se se a matemática, as ciências da natureza e a filosofia podem nos dar o conhecimento da significação do mundo, o seu sentido, e conclui que a matemática e as ciências naturais, enquanto formas de saber que tratam apenas de fenômenos e das suas relações causais e comparativas, não alcançam, digamos assim, o miolo do mundo, mas apenas a sua casca, não alcança o núcleo, mas apenas a superfície, e, portanto, não respondem à pergunta sobre o significado das representações.

Em relação à matemática, no que se refere às representações intuitivas, trata dos fenômenos apenas enquanto são quantidade, e, de forma relativa aos demais fenômenos do mundo.

Se procurarmos na matemática o desejado conhecimento detalhado da representação intuitiva que nos é conhecida de modo geral apenas segundo a forma, verificaremos que esta ciência discorre sobre representações apenas na medida em que preenchem o tempo e o espaço, isto é, na medida em que são quantidades. A matemática fornece da maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto, estes são sempre relativos, isto é, a comparação de uma representação com outras, e em verdade apenas do ponto de vista unilateral da quantidade; de modo que por aí não obtemos a informação capital que procuramos. (SCHOPENHAUER, 2005, § 17, p.152)

Fica claro que, para Schopenhauer, a matemática não responde à pergunta sobre o sentido do mundo. Como poderia? Ela é justamente um conhecimento construído a partir das intuições a priori das formas puras da representação, espaço e tempo. Conhecimento que se

constitui na geometria e na aritmética. Sendo a matemática o conhecimento por excelência das formas da representação, como poderia nos responder acerca daquilo que o fenômeno é além de representação? Se o que procuramos, o significado da representação, estivesse já na sua própria forma, na aparência constituída a partir do sujeito mesmo, então, tal questão nem ao menos se colocaria, pois a resposta já seria evidente ao sujeito, pois posta por ele no objeto. Mas o fato é outro, e por isso a busca faz-se necessária, e neste ponto a matemática não nos auxilia.

Em relação às ciências naturais, Schopenhauer classifica-as em dois ramos principais, que são a *morfologia* e a *etiologia*.

Se, por fim, olharmos para o vasto domínio da ciência da natureza, repartido em diversos campos, podemos, em primeiro lugar, destacar duas divisões principais. A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra. (SCHOPENHAUER, 2005, § 17, p.152)

A *morfologia* é, para Schopenhauer, o campo das ciências naturais que trata das formas permanentes que se dão no mundo como representação. Ocupa-se com as formas invariáveis pelas quais se dá o fluxo da matéria, em outras palavras, ocupa-se das espécies naturais, da sua classificação e catalogação postas em conceitos abstratos de forma a dar uma visão de conjunto da natureza (inclui então em si a história natural, botânica e zoologia). Não interessam à *morfologia* as relações causais entre os fenômenos, não interessa a dinâmica física que relaciona os fenômenos entre si como causa e efeito. Interessa apenas aquilo que permanece invariável no fluxo infinito de transformações da natureza, como dito, as espécies, que são as formas físicas pelas quais a matéria transita.

A *etiologia* é, ainda no mundo considerado como representação, e em relação às representações intuitivas, o inverso ou o complemento da *morfologia*, pois trata justamente daquilo que a morfologia ignora, que é a relação de causalidade entre os fenômenos. O objetivo da *etiologia* é explicar, descrever, como os fenômenos se determinam necessariamente de acordo com as chamadas *leis naturais*, ou seja, explica o mundo descrevendo o processo pelo qual um determinado estado da matéria produz outro segundo a *lei da causalidade*, e com isso apenas demonstra a ordenação na qual os fenômenos sucedem-se uns aos outros no tempo e no espaço.

Pelo dito acima percebe-se que, para Schopenhauer, as ciências não fornecerão a resposta por ele procurada acerca da significação das representações, pois, tanto a *morfologia* quanto a *etiologia* não nos dizem nada acerca da essência de tais representações. A *etiologia*, que podemos identificar como o conjunto das ciências experimentais, conhece apenas as relações de causa e efeito dos fenômenos entre si, e que por meio da experimentação chega à conclusão da existência de certas *forças naturais* que possibilitam tais relações. A partir de então, a *etiologia* constrói um catálogo da infalível constância dessas forças, e denomina tal constância de *lei natural*¹⁴.

Visto que tempo, espaço, pluralidade e ser-condicionado por causas pertencem não à Vontade nem à Ideia (o grau de objetivação da Vontade), mas unicamente aos fenômenos particulares desta, então cada força da natureza, por exemplo gravidade, eletricidade, tem de expor-se enquanto tal em milhões de fenômenos exatamente do mesmo modo, e somente as circunstâncias exteriores podem modificá-los. Essa unidade de sua essência em todos os seus fenômenos, essa constância inalterável de seu aparecimento toda vez que, no fio condutor da causalidade, sejam dadas as condições, chama-se LEI NATURAL. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 195)

A ciência, no caso a etiologia, limitando-se apenas a descrever a ação de tais *forças* e o seu papel determinante na mudança dos estados da matéria, não consegue explicá-las, pois as ditas *forças naturais* estão fora da relação causal do mundo fenomênico, do mundo como representação, e explicar é simplesmente mostrar as *causas* ou *razões* pelas quais algo veio a ser, ou seja, mostrar a sua relação de fundamento à consequência, e, justamente aquilo que a ciência identifica como o fundamento dos fenômenos, as *leis naturais*, permanecem um mistério para ela.

Portanto, também a etiologia nunca pode fornecer a desejada informação que nos conduziria para além daqueles fenômenos que conhecemos como nossas representações; pois, depois de todas as suas explanações, eles ainda permanecem completamente estranhos, meras representações cuja significação não compreendemos. (SCHOPENHAUER, 2005, § 17, p.155)

A ciência, portanto, nada diz acerca do sentido dos fenômenos. Mas o que se busca agora é justamente isso, a significação das representações, um conhecimento que nos

¹⁴ No § 26 de *O mundo*, Schopenhauer define Lei natural da seguinte forma: “essa unidade de sua essência [das forças naturais] em todos os fenômenos, essa constância inalterável de seu aparecimento toda vez que, no fio condutor da causalidade, sejam dadas as condições, chama-se LEI NATURAL”(referencia)). Entendemos que para Schopenhauer o conceito de *lei natural* significa a regularidade da ação de certas *forças naturais*, que ao se mostrarem nos fenômenos com uma constância inalterável nos dão a ideia de que a natureza é condicionada por certas regras que não podem ser fundamentadas, mas que condicionam todos os fundamentos, todas as causas no mundo fenomênico. Tais regras “a natureza não esquece um só momento”, nos remetem ao conceito de lei.

possibilite mais que meros cálculos e relações, que possibilite compreender o mundo. Para tal, tem de se chegar ao conhecimento daquilo que é em si mesmo, não relativo, e que, por isso, capaz de fornecer significado a si próprio e às representações.

Porém, o que agora nos impele à investigação é justamente não mais estarmos satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão. Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se esse mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com a sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. (SCHOPENHAUER, 2005, § 17, p.155)

1.5 O corpo como chave para o enigma do mundo

A chave para decifrar o mistério do fenômeno, ou seja, a sua significação, aquilo que o fenômeno é além de representação, nos é dada por um objeto único para cada um de nós. Tal objeto é o próprio corpo do sujeito, sob o ponto de vista do *indivíduo*, que unifica em si o *sujeito do conhecimento* e o *sujeito do querer*. O sujeito do conhecimento, à medida que, no indivíduo, é também sujeito do querer, possui necessariamente uma identidade com o seu corpo. O indivíduo possui acerca de seu corpo um duplo conhecimento: conhece-o indiretamente por meio da representação intuitiva, como fenômeno; e conhece-o também direta e imediatamente como *Vontade*.

O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetidos às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra vontade designa. (SCHOPENHAUER, 2001a, p.110)

Cada movimento do corpo executado voluntária ou involuntariamente nada mais é do que a vontade se objetivando. Todo querer é necessariamente uma ação. Querer e agir são termos correlatos, não há uma relação causal entre ambos:

Todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo e infalivelmente, um movimento do nosso corpo não podemos querer realmente um ato sem constatar, no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal. O ato voluntário e a ação do

corpo não são dois fenômenos objetivos diferentes, ligados pela causalidade; (...) eles são apenas um só e mesmo fato; só que este fato nos é dado de duas maneiras diferentes: por um lado, imediatamente, por outro, como representação sensível. (SCHOPENHAUER, 2001a, p.110)

Sinto e sei de forma direta e imediata – não por intermédio do intelecto – que meu corpo é essencialmente vontade. Não há como demonstrar a outrem tal conhecimento acerca do próprio corpo, mas cada um sabe e sente por si mesmo imediatamente, que é vontade. E desta forma temos um conhecimento fenomenal e “essencial” de um único objeto, o próprio corpo, o qual Schopenhauer chama de “*objeto imediato*”, quando analisado a partir da perspectiva do mundo como representação, sendo denominado também, em outros momentos, *objetividade da vontade* – “este termo é escolhido, portanto, para expressar a visibilidade (*Sichtbarkeit*) da vontade, o seu aparecer (*erscheinen*) no corpo em ação, sem que este se torne um objeto ou uma representação entre outras” (CACCIOLA, 1994, p. 42)

De início, surgem algumas questões a respeito desta teoria: a primeira está relacionada à realidade dos demais objetos do mundo que não o próprio corpo do sujeito, pois, todas as demais coisas continuam sendo para mim apenas representações. Uma outra questão que se coloca diz respeito à pretensão de que tal forma de conhecimento seja realmente isenta daquela que se dá pela representação.

Em relação à primeira questão, a solução encontrada por Schopenhauer é o procedimento *analógico*. Estendo o conhecimento que tenho acerca do meu próprio corpo aos demais fenômenos do mundo. Conheço-me como representação, enquanto *sujeito*, e conheço-me também como vontade, enquanto *indivíduo* (união do sujeito cognoscente e sujeito volente). Tenho acerca de mim um duplo conhecimento que me possibilita pensar que, possivelmente, os demais fenômenos, enquanto semelhantes a mim como representação, são também semelhantes a mim na sua essência, ou seja, são também *Vontade* objetivada. Apesar de não se poder demonstrar tal analogia¹⁵. Todavia, pensar assim é mais coerente do que duvidar ceticamente que os objetos do mundo possuam uma realidade em si mesma, e que apenas “eu” possuo uma realidade essencial, sendo o resto meros fantasmas, pois o ceticismo¹⁶, neste caso, apesar de não poder ser refutado, também não pode nos dar nenhuma saída para o problema, sendo uma postura petrificada que não se move em nenhuma direção.

¹⁵ O procedimento analógico é apresentado tanto na tese doutoral: Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente (Cap. 7), no §19 de O mundo, nos Capítulos 18, 19 e 20 dos *Complementos a O mundo*, quanto no *Sobre a Vontade na natureza* de 1836, sobretudo no quarto capítulo, intitulado de *Astronomia física*.

¹⁶ “O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser

Em relação à segunda questão, atentemos para o fato, surpreendente até certa medida, e que mostra o rigor com o qual Schopenhauer conduzia suas investigações, de que, a afirmação de um conhecimento imediato acerca da essência (*coisa-em-si*) do próprio corpo, de modo algum significa a cognoscibilidade absoluta da *coisa-em-si*, mas apenas um conhecimento aproximado, por meio do fenômeno que lhe é mais próximo, enquanto livre da maior parte das formas da representação. Tal fenômeno é a vontade que o indivíduo percebe como a essência do próprio corpo. Schopenhauer nos faz entender que, apesar de não conhecermos a *coisa-em-si* absolutamente, pois a *vontade* nos é dada ainda dentro dos limites da intuição temporal (*princípio de razão do ser*), o “ato de vontade” é, sem dúvida, o fenômeno mais próximo da *coisa-em-si*.

O que leva nosso filósofo a identificar a *vontade* com a *coisa-em-si* é um conhecimento de natureza negativa, no sentido de que tal conhecimento se dá na negação da maior parte das formas da representação. O que torna o fenômeno “*vontade*” um tipo de conhecimento único e diferente do restante das representações é o fato dele nos ser dado imediatamente, ou seja, sem a mediação da forma do *sentido externo*, a saber, o *espaço*, e sem a forma geral da representação, a saber, a forma bipolar sujeito-objeto, pois tal intuição se dá apenas internamente para a consciência. Neste conhecimento direto, o *sujeito cognoscente* e o seu objeto, o *sujeito volente*, identificam-se e confundem-se no indivíduo, anulando os pólos da representação. Aquele que conhece e aquilo que é conhecido são uma e a mesma coisa, e tal fato se constitui, segundo Schopenhauer, na *verdade filosófica*, o milagre por excelência.

No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou antes, o sujeito do querer, já era estabelecida como uma classe especial de representação ou objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre por excelência. Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159)

Todo ato de vontade, enquanto desejo objetivado no corpo, ocorre num determinado momento do tempo, que é uma das formas do *princípio de razão*, forma da representação, e que, portanto, tal conhecimento único e especial é ainda, em parte, fenômeno, submetido à

encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura. Por conseguinte, não nos deteremos nele, mas o olharemos exclusivamente como a última fortaleza do ceticismo, que é sempre polêmico. Portanto, se o conhecimento, sempre ligado à individualidade e justamente por isso tendo nela a sua limitação, traz consigo necessariamente que cada um pode ser apenas uma coisa, porém pode CONHECER tudo o mais, limitação esta que justamente cria a necessidade da filosofia; então nós, que procuramos mediante a filosofia ampliar os limites do nosso conhecimento, veremos aquele argumento cético que nos foi aqui contraposto como um pequeno forte de fronteira, que não se pode assaltar, mas do qual a guarnição nunca sai, podendo por conseguinte passar por ele e dar-lhe as costas sem perigo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162)

necessidade infalível da *lei de causalidade*, que nesta classe de representações (volicões) denomina-se *lei de motivação*.

Esses atos da vontade sempre tem um fundamento exterior a si nos motivos. Estes, todavia, só determinam o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob ESTAS circunstâncias, não QUE eu quero em geral ou O QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer. (...) A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 164)

Existe, portanto, uma clara distinção entre *Vontade*, enquanto coisa-em-si, e *vontade* individual objetivada no corpo. Aquilo que conhecemos em nós como sendo *vontade*, nosso querer individual, não é a *Vontade* na sua plenitude, mas apenas o fenômeno que mais se aproxima da coisa-em-si. A vontade que conhecemos como essência do nosso corpo, apesar de ser um conhecimento imediato, é ainda fenômeno por estar submetida à forma da representação do tempo, diferenciando-se da *Vontade*, coisa-em-si, pelo fato desta ser plenamente livre de qualquer determinação.

Deste duplo conhecimento acerca do próprio corpo, que nos possibilita identificarmos a sua essência com a *Vontade*, surgem três determinações: a *Vontade* (coisa-em-si) é una¹⁷, eterna (fora do tempo, portanto, eterna) e livre (não submetida ao *princípio de razão suficiente* em nenhuma de suas formas).

1.6 As *Ideias* platônicas como graus de objetivação da *Vontade*

O homem e todos os fenômenos possíveis são, portanto, a manifestação objetiva daquilo que reconhecemos como a coisa-em-si, a *Vontade*. Mas, sendo a *Vontade* una, por que sua objetivação (fenômenos) é uma multiplicidade? Porque a *Vontade*, sendo ímpeto, impulso cego, busca manifestar-se incessantemente por meio dos seus atos imediatos, ou *Ideias* (no sentido platônico¹⁸), os quais Schopenhauer denomina *objetividade imediata da Vontade*.

¹⁷ “Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao princípio individuationis, isto é, da possibilidade da pluralidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172)

¹⁸ É claro que, pode-se discordar desta identificação, entre os graus de objetivação da *Vontade* e as *Ideias* de Platão, pois talvez Schopenhauer não fosse tão platônico como ele próprio se dizia ser, entretanto, tal questão não nos importa no presente momento.

[...] 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)

As várias *Ideias*, estando fora do tempo e do espaço – pois como atos imediatos da *Vontade* são também coisa-em-si – buscam objetivar-se o máximo possível lutando pela posse da matéria. Tal luta mostra-se para o sujeito, na representação, por meio da *lei causalidade*, que determina a ocasião em que uma determinada ideia se sobressai sobre as demais, tornando possível a mudança de estados nos infinitos fenômenos. A luta das *Ideias*, portanto, possibilita o devir e a multiplicidade individual no mundo como representação.

As *Ideias* são graus diferenciados de objetivação pelas quais aquilo que é uno torna-se múltiplo na representação. Podemos imaginar esses graus como aquilo que determina a hierarquia em que estão dispostos os fenômenos, de maneira que os fenômenos se dispõem de acordo com a sua complexidade, indo dos mais simples, a partir do mundo inorgânico, ao mais complexo, o homem, ser que se constitui como um *microcosmo* análogo ao *macrocosmo* constituído por todo o mundo exterior ao sujeito.

Todas as *Ideias* que objetivam os diversos fenômenos do mundo, em todos os seus graus de complexidade – desde a matéria inorgânica, passando pela vida vegetal e se complexificando gradativamente nas formas animais – estão também presentes no homem, já que, as *Ideias* complexas trazem em si, como que absorvidas e subordinadas (porém nunca apaziguadas, mas sempre em conflito) as *Ideias* mais simples. É assim que no homem estão presentes, além dos movimentos voluntários direcionados pelos *motivos*, também movimentos involuntários de natureza vegetativa, como a digestão e a circulação sanguínea, por exemplo. E, é claro, os fenômenos que compõem o reino inorgânico também estão presentes no homem, compondo toda a sua fisiologia. Por fim, o homem é portador exclusivo das representações abstratas ou conceitos, que tem como condição a faculdade racional presente apenas nele.

Deve-se ainda mencionar que as *Ideias* participam umas nas outras, mas são independentes e irreduzíveis entre si, e que, portanto, uma ideia complexa não é o mero acúmulo de *Ideias* simples. Isto se deve ao fato de que as ideias são *qualidades ocultas* – e enquanto tais irreduzíveis e inexplicáveis – em oposição, à mera *quantidade* relativa do

mundo como representação, que fornece para o sujeito apenas medidas e relações pelas quais cada fenômeno se conecta ao conjunto das representações.

As *Ideias*, estando fora do tempo e do espaço, portanto fora da cadeia de causas, não são jamais causa ou efeito, mas sim a condição de possibilidade de qualquer relação causal. Cada Ideia, enquanto *qualidade oculta*, busca se objetivar o mais plenamente possível em todos os fenômenos, de modo que estabelecem entre si uma luta permanente. Assim, as *Ideias* superiores assimilam as inferiores formando Ideias cada vez mais complexas, gerando a complexidade crescente e as gradações dos fenômenos.

Como dito, todo fenômeno é a objetivação de uma *Ideia*, inclusive o homem. O homem é o ápice da objetivação da *Vontade*, e que por isso, o grau de complexidade da sua Ideia chega ao ponto de possibilitar que cada indivíduo, além de participar da Ideia comum de homem, relativa à sua espécie, possua e seja também a objetivação de uma *Ideia* única e própria, que Schopenhauer chama de *caráter inteligível*. Este, por sua vez, ao se objetivar por meio do princípio de individuação (tempo e espaço), tornando-se corpo, indivíduo, chama-se *caráter empírico*.

O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da *Vontade*. Esse ato meso seria seu caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele (SCHOPENHAUER, 2005, p. 224)

O *caráter inteligível* de cada homem, a sua *Ideia* própria, ou seja, aquilo que determina as suas qualidades morais e intelectuais¹⁹, enquanto Ideia, realidade não submetida ao *princípio de individuação*, é inato e determinado a priori como um ato da *Vontade* livre. Portanto, mesmo após se objetivar empiricamente como representação, não pode ser alterado pelas relações com os demais fenômenos, relações estas que apenas determinam as suas manifestações no tempo e espaço, fornecendo ao caráter motivos que direcionam as ações.

O *caráter empírico* do indivíduo é justamente a objetivação temporal do seu *caráter inteligível*, de forma que as ações deliberadas de cada homem são apenas a manifestação pontual e parcial das propriedades de uma *Ideia* única, pois “a maneira como o caráter desdobra suas propriedades é inteiramente comparável à maneira como os corpos da natureza

¹⁹ Estas últimas não são o conhecimento enquanto tal, este é algo dado na trajetória temporal de sua vida, portanto algo mutável e adquirível, estando do lado da representação, como veremos mais adiante. Aqui nos referimos às potencialidades intelectuais de cada indivíduo, que, tal como as qualidades morais, são dadas a priori e variam em grau de um indivíduo a outro.

destituída de conhecimento mostram as suas propriedades” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 202), A água será sempre água, seja num lago plácido, como espuma numa cachoeira, ou na forma sólida do gelo, entretanto, manifesta suas propriedades diferentes dependendo da ocasião. Assim também é a manifestação empírica do caráter humano. Porém, este, por ser uma *Ideia* mais complexa, não pode manifestar-se completamente num único fenômeno por vez, e, por isso, objetiva-se de maneira variada e parcial em atos distintos em momentos sucessivos do tempo. Cada ato particular do indivíduo é a objetivação do seu *caráter inteligível*, que, apesar de abarcar em si inúmeras propriedades, permanece sempre uma unidade.

1.7 A necessidade da lei de motivação e a determinação das ações humanas

Vimos que, em relação à *lei de motivação*, a vontade humana, enquanto fenômeno, também está submetida à necessidade infalível de uma causalidade interna. Schopenhauer nomeia a *relação de fundamento à consequência* de três modos, relativamente aos graus de objetivação em que atua: no mundo inorgânico chama-se *causa (Ursache)*, no vegetal chama-se *excitação (Reiz)* e no animal chama-se *motivação (Motiv)*. A *lei de motivação* é análoga à *lei de causalidade*, porém, a primeira se processa mediada pelo entendimento, no animal, e, no caso do homem – que além do entendimento possui também a *razão* – mediada também por representações abstratas.

As ações humanas (efeitos) são determinadas necessariamente pela relação dos motivos (causa) com o caráter (SCHOPENHAUER, 2001a, p.147). De maneira geral, o que Schopenhauer nos diz é que nós não somos livres, no sentido de um *livre-arbítrio*, de uma *liberdade de indiferença* dos atos particulares, pois, a nossa vontade individual, enquanto fenômeno, está submetida à determinação da causalidade enquanto *lei de motivação*.

Toda causa dá origem necessariamente a um efeito, e bastaria conhecer com certeza as propriedades de um determinado fenômeno e as relações a que tal fenômeno está sujeito para prevermos com exatidão as suas alterações em cada tempo e lugar. Esta mesma necessidade existente no domínio dos fenômenos físicos, e descrita e prevista nas ciências pelas leis naturais, existe também na relação da vontade humana com os motivos que a impulsionam, pois os motivos são para a vontade (individual) aquilo que a causa é para o efeito no mundo inorgânico, e atuam com a mesma necessidade, pois a vontade individual é também um

fenômeno da *Vontade* enquanto *coisa-em-si*, e, portanto, submetida às mesmas leis que regem as demais representações.

Desta forma, em tese, bastaria conhecer inteiramente o caráter de um homem e os motivos que movem a sua vontade para determinar com exatidão todas as suas ações, da mesma forma que prevemos os fenômenos no mundo inorgânico. Porém, aqui a dificuldade seria muitíssimo maior, dada a complexidade desta relação, o caráter individual em questão, e o fato de não termos como saber com exatidão os motivos que afetam o indivíduo e colocam a sua vontade em movimento em determinado momento particular, já que mesmo situações imaginárias e ilusões causadas pelas emoções afetam e movimentam a vontade da mesma forma que situações concretas. Mas o importante é sabermos que o princípio é o mesmo para todos os fenômenos, e a vontade humana, apesar de ser o fenômeno que mais se aproxima da essência do mundo, não deixa, por isso, de estar sujeita ao princípio de razão.

O princípio de razão é a forma geral de todo fenômeno, e o homem, no conjunto das suas ações, deve, como todos os outros fenômenos, estar-lhe submetido. Mas, como a vontade é conhecida, diretamente e em si, na consciência, segue-se que este conhecimento abarca também a noção de liberdade. Apenas se esquece que nesse caso o indivíduo, a pessoa, não é a vontade, como coisa em si, mas é o fenômeno da vontade, e, como tal, já determinada e comprometida na forma da representação, o princípio da razão. (SCHOPENHAER, 2001a, p.122)

Como dito, a *motivação* é um modo do *princípio de razão*, um tipo de causalidade interna, e como tal não possui exceções, estando submetida à necessidade rigorosa que rege todo o mundo como representação. Os motivos agem sobre o caráter por meio do conhecimento e, assim, determinam os atos do indivíduo em cada caso particular, Porém o que os motivos determinam não é o caráter (*Charakter*), mas, a conduta (*Wandel*) do indivíduo. O caráter (inteligível), como já vimos, é uma *Ideia*, e, como tal, alheia à mudança e à transformação, sendo imutável, mas a conduta do indivíduo pode variar de acordo com os seguintes fatores: o seu caráter, os motivos que o afetam em cada caso particular, e o conhecimento que possui acerca de si mesmo (que se dá a posteriori) e das circunstâncias de determinada situação.

Os motivos não determinam o caráter do indivíduo, mas apenas as manifestações deste caráter, isto é, os atos; a forma exterior da conduta e não o seu sentido profundo e o seu conteúdo; este procede do caráter, que é o fenômeno imediato da vontade, isto é, é inexplicável. Que tal indivíduo seja celerado, enquanto que aquele outro é um homem de bem, eis o que não depende nem de motivos nem de influências exteriores, nem de máximas da moral, nem de sermões, e que, neste sentido, é inexplicável. (SCHOPENHAUER, 2001a, p.147)

Se o caráter é imutável e a *lei de motivação* é rigorosamente necessária, então, como falar de liberdade individual? Se o caráter é dado “a priori”, o indivíduo não pode escolher quem ele é, e já existindo, não tem como escolher ser diferente daquilo que é, tornar-se outro, mudar o caráter. Por isso, segundo Schopenhauer, não escolhemos ser quem somos, e sim, descobrimos quem somos, através da reflexão acerca dos nossos atos.

Escolhe-se como agir, mas não se escolhe o querer, este é dado a priori. Não posso mudar por meio do conhecimento aquilo que é imutável e condição da minha existência e do próprio conhecimento. A razão de forma alguma pode modificar a vontade, mas antes aquela surgiu para servi-la, como instrumento de autopreservação do homem, que é o ser mais complexo que a Vontade viabilizou, e que por isso mesmo tem inúmeras necessidades, em meio à guerra incessante da natureza.

O que leva o indivíduo a crer numa liberdade individual, num livre arbítrio, é o fato de que pela capacidade de pensamento abstrato, o homem pode antes do ato, ter diante de si todos os caminhos que o levam para o seu objetivo, para a satisfação do desejo. A razão mostra-lhe os prós e os contras de cada escolha, dando-lhe a impressão de que ele tem o poder de decidir indiferentemente entre diversas opções de ação. Porém, a escolha já está previamente feita, determinada pela relação entre o caráter e os motivos presentes, e, assim, as imagens que a razão nos mostra apenas servirão para justificar o ato depois de tê-lo cometido.

Semelhante desdobrar distinto dos motivos em dois lados é, no entanto, tudo o que o intelecto pode fazer em relação à escolha. A decisão propriamente dita é por ele esperada de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia. De seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões tem de parecer igualmente possíveis: isto justamente é o engano da liberdade empírica da vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 377)

Claramente percebemos nos escritos ético-metafísicos de Schopenhauer a conclusão de que o homem, objetivação mais elevada da *Vontade*, apesar de dotado da faculdade racional, não possui, mesmo assim, *liberdade de indiferença* para escolher seus atos particulares. Isto se deve ao fato da impossibilidade de escolher o seu próprio querer, ou seja, o seu caráter, já que este, enquanto *Ideia* (ato imediato da Vontade), dando-se a priori, está fora do tempo e é inalterável. Cabe, então, a cada indivíduo, a partir do momento em que está no mundo, cumprir o papel que lhe coube, pois “a conduta, por assim dizer, está fixamente determinada desde o nascimento e no essencial permanece a mesma até o fim da vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 380)

Não posso modificar meu caráter, mas posso modificar e adquirir conhecimentos. O conhecimento (intuitivo e abstrato), como dito acima, é o intermediário entre os motivos e a vontade, portanto, minha conduta está diretamente relacionada com o conhecimento e o autoconhecimento que possuo. A própria experiência de vida nos mostra isso. Ao longo da vida, a conduta dos homens modifica-se com o passar do tempo, e isto não se deve a uma modificação do caráter, mas a uma modificação do conhecimento que, ao alterar-se, modifica a conduta.

Os motivos determinam a forma sob a qual se manifesta o caráter, isto é, a conduta, e isso por intermédio do conhecimento. Ora, este último é capaz de mudança, e muitas vezes oscila entre o erro e a verdade; geralmente, todavia, retifica-se cada vez mais no decurso da vida, em medidas diferentes é verdade: por conseguinte, a conduta de um homem pode mudar visivelmente, sem que seja permitido concluir disso uma mudança no seu caráter. (SCHOPENHAUER, 2001a, p.309)

A imutabilidade do caráter e a determinação necessária das ações em relação aos motivos poderiam nos levar à crença de que “seria mais sensato submeter-se ao que é inevitável, e seguir todos os nossos instintos mesmo que fossem maus” (SCHOPENHAUER, 2001a, p.317). Contra tal conclusão Schopenhauer argumenta que, justamente por estarem submetidas à causalidade (*lei de motivação*), nossas ações dependem de causas que desconhecemos, e, quando conhecemos, é somente por experiência, após realizarmos o ato. Para que uma ação ocorra é necessário que os meios que possibilitam tal ação se realizem, tais meios são as cadeias de causas anteriores que condicionam as circunstâncias no momento da ação. Também, na maior parte da vida, não conhecemos a nós mesmos, tal conhecimento se dá de forma lenta por meio da experiência e da observação dos nossos atos cometidos, e mesmo assim, nunca chegamos a nos conhecer plenamente. Pela observância do “quadro que pintamos” de nós mesmos ao longo da vida, vamos aos poucos nos conhecendo pela experiência. A construção do autoconhecimento se dá por erros e acertos ao longo da vida, à medida que vamos nos conhecendo passamos a agir mais de acordo com o próprio caráter.

Deve-se evitar “inclinarmos antecipadamente de um lado mais do que para outro” (Idem), acreditando conhecer-se a si mesmo, pois, como já dito, isto é algo de difícil obtenção, e só após quase toda a vida chega-se à posse de tal conhecimento – adquire-se caráter. Além do mais, diz Schopenhauer:

Se resulta do nosso caráter inteligível que, para tomar uma determinada boa resolução, precisamos primeiro sustentar uma longa luta contra um mau desejo, pois bem, esta luta terá lugar necessariamente, antes de tudo e até o fim. (...) É preciso

esperar a resolução, que chegará na sua hora para saber que espécie de homens somos: só então podemos nos mirar nos nossos atos. (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 318)

Portanto, há na ética de Schopenhauer uma dimensão do homem que pode ser trabalhada. Há, no indivíduo uma dimensão – a razão, a capacidade de abstração e de conceituação – não encontrada em nenhum outro ser, que possibilita, de certa forma, uma porção a mais de liberdade em relação aos outros seres, na medida em que a razão possibilita ao homem escapar do presente e do imediato, em que está preso o animal irracional. Podendo, então, o homem, por meio da reflexão e da observância dos seus atos, conhecer a si mesmo, e por meio de projeções antecipar as suas ações e agir mais conforme ao próprio caráter de forma a evitar arrependimentos e sofrimentos.

A *razão* permite ao homem “distanciar-se” do presente, do imediato, e olhar para si como se fosse um terceiro, refletir sobre si. Desta forma, pode se conhecer por meio da observância da própria conduta. Porém esta mesma faculdade de abstração, que permite o autoconhecimento e, de certa forma, uma maior liberdade em relação ao restante dos seres, no mesmo movimento também tira do homem a certeza do conhecimento intuitivo pertencente à primeira faculdade intelectual, o *entendimento*, e o joga na vacilação do *erro*.

Aquilo que mais determina as ações humanas não são, como nos demais animais, as representações intuitivas (empíricas), mas as representações abstratas (conceitos), que enquanto motivos, podem referir-se a situações tanto reais quanto imaginárias, levando o indivíduo à variação da conduta em situações semelhantes. Tal variação surge, portanto, não da alteração do querer (caráter), mas da alteração do conhecimento.

O que Schopenhauer nos diz é que a variação da conduta, que é muitas vezes contraditória, se deve ao fato de, no homem, haver entre os motivos e a vontade que é afetada, um intermediário sujeito a erros, a *razão*. A *razão*, na maioria das vezes, faz uma “leitura” equivocada das circunstâncias e do próprio caráter do indivíduo. Porém, tal faculdade, permite que o indivíduo corrija as opiniões erradas que tinha acerca de si, para então agir diferente nas situações seguintes, viabilizando a variação da conduta diante de motivos semelhantes.

Já com a intermediação do *entendimento* nas ações, no caso dos animais irracionais, perde-se a regularidade infalível dos atos tal como existem nos seres desprovidos de intelecto, pois as representações intuitivas possibilitadas pelo intelecto submetem os seres inteligentes ao engano das percepções, as *ilusões* dos sentidos. Entretanto, para minimizar esta

desvantagem, os instintos ainda permanecem em primeiro plano no direcionamento das ações. Somando-se à *razão*, no caso do homem, que tem um papel ainda mais determinante nas escolhas humanas, tal regularidade já incerta fica ainda mais sujeita à variação, pois agora os instintos são reduzidos ao mínimo e relegados ao segundo plano. Entretanto, em nenhum dos casos, perde-se a determinação dos motivos nas ações deliberadas, sejam eles representações intuitivas (empíricas) ou abstratas (conceitos).

Se, de um lado, com o conhecimento meramente intuitivo surge a possibilidade da ilusão e do engano, e assim é suprimida a infalibilidade na atuação destituída de conhecimento da Vontade, tem de vir em seu auxílio, em meio às exteriorizações guiadas pelo conhecimento da Vontade, o instinto e o impulso industrioso como exteriorizações destituídas de conhecimento da Vontade; por outro lado, com o aparecimento da razão é quase que inteiramente perdida aquela segurança e infalibilidade das exteriorizações da Vontade (...): o instinto entra por completo no segundo plano. A ponderação, que agora deve a tudo substituir (...) produz vacilações e incertezas; o erro se torna possível, obstando em muitos casos a adequada objetivação da Vontade em atos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217)

Num momento particular, estabelecida a relação “motivo-razão-vontade” dá-se necessariamente uma ação correspondente ao caráter. Vontade esta que se utiliza da faculdade racional para mostrar-lhe o melhor caminho para a satisfação do desejo surgido com o motivo. A razão, portanto, por meio da capacidade de pensamento abstrato, direciona a vontade, mas não a modifica. A variação da conduta deve-se pelo direcionamento da vontade (caráter), não pela sua mudança.

A aquisição de conhecimentos não tem por objetivo moldar o indivíduo moralmente, construir o seu caráter – tal coisa não é possível –, mas, adequar a sua conduta ao caráter. Como nos faz entender Schopenhauer:

O que o homem quer realmente, o que ele quer no fundo, o objeto dos desejos do seu ser íntimo, a finalidade que eles perseguem, não há ação exterior, nem instrução que possa mudar: sem isso poderíamos criar o homem de novo. (SCHOPENHAUER, 2001a, p.309)

Como então entender que o indivíduo seja, ao mesmo tempo, uma mesma vontade eterna (Ideia, caráter inteligível) inalterável, mas que se manifesta concretamente numa infinidade de desejos, às vezes até contraditórios?

A resposta para esta questão nos é dada na seguinte passagem:

O desejo é simples consequência necessária da impressão presente, de excitação exterior ou de disposição interior passageira, e é, por conseguinte, tão imediatamente necessário e sem ponderação quanto a ação dos animais. Por isso, igual a esta, o

desejo exprime simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica o que O HOMEM EM GERAL, não o indivíduo que sente o desejo, seria capaz de fazer. Só o ato – [...] – é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta, o resultado de seu querer mais íntimo, e é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico, o qual é apenas manifestação temporal de seu caráter inteligível. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 388)

Vimos que toda a natureza é a objetivação espaçotemporal dos atos imediatos da *Vontade*, as *Ideias*, e que tais atos se efetivam no mundo como representação num grau crescente de complexidade, indo das *Ideias* mais simples, as forças naturais, aos mais complexos, animais, até o ápice, que é o homem. À medida que se sobe nesta complexidade, a individualidade vai surgindo gradativamente nos fenômenos, a ponto de já se achar nos *animais superiores* resquícios do que existe apenas no indivíduo humano, que é a pessoalidade, individualidade exclusiva a cada indivíduo da espécie, de modo que seu caráter não se reduz ao caráter da espécie.

Cada homem traz contido no seu caráter individual único, na sua *Ideia* própria, o caráter geral da espécie humana, a *Ideia* de homem em geral, como uma *Ideia* menor subordinada. Assim, todo homem terá em si os desejos, faculdades e potencialidades comuns à *Ideia* da espécie humana. O que determinará a intensidade dos desejos, o grau das faculdades cognitivas e a medida das potencialidades em cada indivíduo – assim fazendo surgir a diversidade de caracteres de um extremo ao outro, do mais compassivo ao mais cruel – é a *Ideia* própria de cada homem, o seu caráter inteligível.

Não se pode julgar moralmente (valorativamente) um homem pelo fato de ele desejar algo que, aos nossos olhos não parece bom, pois todos os homens participam de todos os desejos possíveis, enquanto estes pertencem ao caráter da espécie. Se em algum momento da vida um homem deseja um mal para outro – porém, não atuando para este fim, não passando do desejo ao ato –, isto não é suficiente para julgá-lo como *mau*, mas apenas o ato realizado manifestaria o caráter individual, a sua índole, enquanto o simples desejar apenas expressa o caráter da espécie.

Segundo Schopenhauer, *querer* e *desejar* são coisas distintas. Posso desejar muitas coisas ao mesmo tempo, porém, posso querer apenas uma. A cada momento diversos desejos se apresentam à consciência, mas apenas aquele que se concretiza em ato é o *querer* do indivíduo, seu *caráter inteligível*, que, devido à sua complexidade não pode objetivar-se por inteiro numa única ação – como é o caso das *Ideias* simples do mundo inorgânico – tendo de

mostrar-se empiricamente em frações ao longo do tempo, que no seu conjunto fornecem o quadro completo do caráter individual.

Neste primeiro momento do nosso trabalho, buscando entender a metafísica schopenhaueriana, percebemos que a posição de nosso filósofo em relação à questão da liberdade das ações, é uma clara recusa da *liberdade de indiferença*. Não há, para Schopenhauer, liberdade das ações particulares enquanto estas são determinadas necessariamente pelos motivos numa relação causal expressa pela *lei de motivação*. A partir desta perspectiva, a liberdade existe unicamente do ponto de vista do mundo como *Vontade* (coisa-em-si. Apenas a *Vontade* é livre, não as suas objetivações fenomênicas.

No capítulo seguinte veremos como a liberdade, existente apenas no mundo como *Vontade*, emerge de alguma forma para o mundo como representação. Fato possível apenas por “uma contradição do fenômeno consigo mesmo”, ou seja, quando no homem, a *vontade de vida* reconhece-se e depois nega-se, de forma que o fenômeno contradiz sua própria essência fazendo surgir um sujeito puro que, liberto da vontade e da sua determinação pelos motivos, contempla as *Ideias*, vê para além do *principio de individuação*. Analisaremos como esta libertação ocorre em graus diferenciados, da virtude à ascese. Para no terceiro capítulo analisarmos a liberdade a partir de um ponto de vista empírico, pelo qual Schopenhauer constrói sua eudemonologia.

Capítulo 2: As concepções de liberdade a partir das perspectivas empírica, ética e ascética.

Neste capítulo abordaremos as questões diretamente relacionadas à liberdade e a relação desta com o sofrimento. Seguiremos o caminho percorrido por Schopenhauer que o leva a concluir pela inexistência da *liberdade de indiferença* ou *livre-arbítrio*. Caminho que também o leva a afirmar uma significação moral do mundo e o ascetismo extremo como a única forma real de liberdade.

2.1 As concepções de liberdade e a impossibilidade do livre-arbítrio

Aqui trataremos do que, para Schopenhauer, é a “verdadeira liberdade”, a que se dá não ao nível empírico, mas ao nível metafísico, consistindo não no “agir”, mas no “ser”. Antes de tudo precisamos esclarecer e especificar alguns conceitos concernentes ao tema, e, para isso, usaremos a própria distinção feita por Schopenhauer. A análise do conceito de “liberdade” é feita em dois momentos, que correspondem aos dois pontos de vista, empírico e metafísico, a partir dos quais podemos abordar o tema.

No seu escrito premiado pela *Sociedade Real Norueguesa de Ciências*, intitulado *Sobre a liberdade da Vontade*, Schopenhauer distingue três conceitos de liberdade, a saber, *liberdade física*, *liberdade intelectual*²⁰ e *liberdade moral* ou *livre-arbítrio*. Schopenhauer constata de início que o conceito popular de liberdade é, acertadamente, negativo, enquanto se considera livre a ação que se exerce pela ausência de obstáculos materiais, assim, liberdade equivale à ausência de impedimentos. Tal conceito remete à primeira forma de liberdade, a física. Esta definição, porém, ainda é muito ampla, pois se aplica também aos diversos fenômenos da natureza inorgânica que ocorrem quando não se lhes impõem impedimentos, e, apesar de a *Metafísica da Vontade* considerar todas as *forças naturais* como atos imediatos da Vontade e todos os fenômenos como objetivação da Vontade, nos colocamos, nesta primeira análise – que diferencia três espécies de liberdade – no ponto de vista empírico. Devemos,

²⁰ Em relação à *liberdade intelectual*, por considerá-la aparentada com a liberdade física e de menor importância, Schopenhauer não discorre a seu respeito, mas entendemos que ele quer significar, neste caso, o livre exercício do intelecto, quando este não é corrompido por emoções ou impedimentos de quaisquer tipos que tornam o homem irascível. A terceira forma de liberdade é a que realmente nos importa no presente trabalho, por ser essencialmente diferente das outras formas e precisar de uma elucidação, não empírica, mas filosófica, além do que, é um conceito central de toda a presente pesquisa.

portanto, considerar o conceito de liberdade a partir do ponto de vista popular, ou seja, restringi-lo relacionando-o aos atos voluntários dos seres animais, considerando livre a vontade individual que não encontra obstáculos para realizar seus atos. Como nos diz Schopenhauer:

Porém, o conceito de liberdade mais frequente em nosso pensamento é o de predicado dos seres animais, estes têm como propriedade os movimentos que partem da sua vontade, que são voluntários, e, de acordo com isto, são então chamados livres sempre e quando nenhum impedimento material os impossibilitar. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 38, tradução nossa)

Este significado físico do conceito de liberdade é o mais imediato e o comumente utilizado. Porém, tal conceito essencialmente negativo, para se fazer mais simples, é comumente utilizado numa forma positiva, onde se declara livre “aquele que se move unicamente por sua vontade ou que atua somente por sua vontade” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 38), entretanto, tal inversão não altera o significado essencial do conceito, de modo que em todos os casos em que há impedimento da ação, aquilo que é impedido é sempre a *vontade*. Os possíveis obstáculos à ação da vontade são, segundo Schopenhauer, de três tipos distintos, justificando, portanto, a classificação dos três subtipos de liberdade citados. Enquanto para a liberdade física os obstáculos são materiais e objetivos, e encontram-se exteriormente ao sujeito, impossibilitando que o indivíduo aja segundo a sua vontade, na liberdade moral o que obstaculiza a ação é algo subjetivo, circunstâncias exteriores que ao se fazerem presentes à consciência como motivos, apesar de não se constituírem em empecilho físico, impedem que a vontade siga o caminho para onde tenderia normalmente se tais circunstâncias constrangedoras não ocorressem.

Perguntou-se, então, se diante de tais obstáculos psicológicos – os motivos como impedimentos abstratos – o homem permanece livre. Evidentemente, para a noção popular, não havendo impedimentos físicos, a liberdade permanece. Entretanto, em se tratando da moralidade, a questão da liberdade desloca-se do âmbito físico para o metafísico, trata-se agora de perguntar, não se o indivíduo é fisicamente livre para agir, mas, se a sua vontade mesma é livre para, em circunstâncias semelhantes, querer diferentemente do que quis anteriormente. A questão desloca-se do âmbito do “poder” para o do “querer”. O conceito popular empírico nos diz que “livre” significa “de acordo com a vontade”, então, permanecendo nesta perspectiva, perguntar se a vontade é livre é o mesmo que perguntar se “a vontade é conforme a vontade”, perguntar se a vontade é idêntica a si mesma. Tal questão

não faz sentido. É evidente que cada homem pode e age conforme a sua própria vontade, mas trata-se agora de saber se ele pode escolher ter (ou ser) a vontade que determinará sua ação.

[...] seu agir depende única e totalmente do seu querer. Porém, agora exigimos saber do que depende seu querer mesmo, se de nada em absoluto ou de algo. Ele pode, com efeito, fazer uma coisa se quiser; e igualmente pode, se quiser, fazer outra; porém, agora deve meditar se é também capaz de querer um como o outro. Com esse propósito, a questão se coloca mais ou menos assim: “Podes verdadeiramente, entre dois desejos opostos que surgem em ti, corresponder igualmente a um e a outro?”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 52, tradução nossa)

Trata-se de saber se o indivíduo pode, a partir de reflexões, escolher o seu *querer*. Se ele pode, independentemente de qualquer motivo, determinar o que sua vontade “deve querer”. Mas vimos anteriormente que a vontade individual de cada homem, o seu caráter, enquanto um ato de *Vontade* livre, Ideia “platônica” exterior ao tempo e ao espaço, é dada *a priori*, portanto inalterável, de modo que cada ato de querer particular é apenas o desdobramento fragmentado, um desvelamento parcial, de uma Vontade imutável. Entretanto, para permanecer no ponto de vista empírico, com o objetivo de demonstrar, segundo Schopenhauer, que também esta via²¹ de investigação leva à mesma conclusão que se alcança quando se parte do seu sistema metafísico, consideremos a seguinte questão sobre o assunto: para toda escolha tem de haver um critério, tem de haver uma referência pela qual a consciência possa julgar e considerar uma escolha (ato) preferível às demais. Qual seria, então, o critério pelo qual o indivíduo determinaria o que “deve querer”²²?

Quando, a partir do ponto de vista empírico, pergunta-se pelo critério de escolha das ações, percebemos que tal critério é a própria vontade, é ela que fornece o “peso” para cada motivo e decide pela melhor escolha ou caminho. Apenas em relação à vontade, ao prazer ou

²¹ Neste momento abordamos a questão da liberdade a partir do escrito premiado de Schopenhauer, intitulado *Sobre a liberdade da vontade*, que responde negativamente à questão da existência do livre-arbítrio por uma via analítica que se constitui numa argumentação construída, até onde é possível, independentemente do sistema metafísico schopenhaueriano, o que não ocorre no quarto livro de *O mundo*, onde a ética é, não apenas parte integrante da metafísica, mas o seu momento mais elevado, possuindo a primazia do sistema.

²² Schopenhauer abstém-se totalmente de qualquer imperativo ético, pois a sua concepção de filosofia é a de um saber puramente teórico, contemplativo, que tem por objetivo diagnosticar o mundo e dizer como o mundo é, e não como ele deve ser, e a razão disto é que, por partir de uma teoria que concebe o caráter como algo dado a priori, e, portanto, inalterável, não faz sentido exigir que tal coisa mude simplesmente por decreto. Como em Schopenhauer legalidade e moralidade são coisas distintas, nem toda ação legal é também moral, e como as ações cometidas por puro dever são sempre motivadas pelo medo do castigo ou pela satisfação da recompensa, são, portanto, sempre egoístas, por isso, apesar de legais do ponto de vista do direito, são desprovidas de valor moral, já que, para Schopenhauer, “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de toda ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124). Os imperativos éticos no sentido de leis de conduta podem apenas, com a ajuda do Estado, adestrar os homens, mas nunca torná-los virtuosos. Portanto, não fazem sentido do ponto de vista da ética, que tem por objeto não o ato, mas a intenção do agente. Este tema será abordado nos tópicos seguintes.

desprazer que possam lhe causar, os objetos têm algum sentido e os motivos se diferenciam. Os objetos do mundo, pura e simplesmente, sem o valor que a vontade lhes empresta não são nem bons nem maus, e apenas em relação à vontade as coisas possuem algum valor. Bem e mal são, portanto, apenas relativos²³. Apenas em relação à vontade as diversas representações, empíricas e abstratas, podem tornar-se motivos e determinar as ações de forma análoga à causalidade na natureza inorgânica, pois as representações, abstraindo-se a sua relação com a vontade individual, não possuem poder algum sobre o sujeito, sendo-lhe indiferente, já que o intelecto, sem o seu critério de deliberação (que é a vontade), suspende o juízo. Quando o homem olha pra si, buscando o que possa ser o critério de suas ações, enxerga apenas a própria vontade, nada há em si mesmo além disso, tem consciência de si apenas como *querer*, e por isso diz com razão que apenas age segundo a própria vontade. Mas se o critério último de escolha das ações é o querer, então, para que o indivíduo possa escolher o que quer, ou seja, querer diferente do que quer, tem de haver um “querer” anterior ao “primeiro querer”, que possibilite a escolha, mas isso leva à busca infinita de um querer fundamental inalcançável, que em nada difere do “primeiro querer” percebido pela autoconsciência.

E assim se remontaria até o infinito, de maneira que sempre pensaríamos um querer dependente de um querer anterior ou situado mais fundo, e aspiraríamos em vão a terminar alcançando, por esse caminho, um que tivéssemos que pensar e aceitar como não dependente de nada em absoluto. Porém, se estivéssemos dispostos a aceitar tal querer, poderíamos da mesma maneira tomar o primeiro pelo último, de modo que a pergunta retornaria à forma simples “Pode querer?”. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 40, Tradução nossa)

A vontade, enquanto condição de possibilidade da deliberação, não pode, por isso, ser objeto de deliberação. Deste modo, a pergunta acerca da liberdade da vontade não oferece nenhum outro caminho a não ser o da sua negação, o de aceitar a impossibilidade do livre-

²³ “Queremos agora reconduzir o conceito BOM à sua significação própria, algo que pode ser feito sem muitos empecilhos. Este conceito é essencialmente relativo e indica a ADEQUAÇÃO DE UM OBJETO COM ALGUM ESFORÇO DETERMINADO DA VONTADE. Portanto, tudo o que é favorável à Vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins é pensado pelo conceito de BOM, por mais diferentes que essas coisas possam ser noutros aspectos. [...]. O conceito oposto, desde que não se trate de seres não cognoscentes, é expresso pela palavra RUIIM, mais rara e abstratamente pela palavra NOCIVO, que portanto indica algo não favorável ao esforço da vontade em cada caso. Como todos os demais seres que podem entrar em relação com a vontade, também se chamam de BOAS aquelas pessoas favoráveis aos nossos fins almejados, que os fomentam, e lhes são simpáticas, e isso sempre na mesma acepção, retendo-se o aspecto relativo, como o encontrado por exemplo na expressão “isto me é bom, mas aquilo não”. Aqueles cujos caráter os leva em geral a não obstem os esforços da vontade alheia mas antes o fomentam, que portanto são continuamente prestativos, generosos, amigáveis caridosos, são chamados BONS devido à relação de sua conduta com a vontade dos outros em geral. [...].Do exposto acima segue-se que o BOM, segundo o seu conceito, é “Algo que vale relativamente”, portanto todo bom é essencialmente relativo, pois tem sua essência apenas em sua referência a uma vontade cobiçosa. Dessa forma, BOM ABSOLUTO É UMA CONTRADIÇÃO.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 460)

arbítrio, conceito melhor definido pelo termo escolástico *liberdade de indiferença*, enquanto possibilidade de o indivíduo escolher indiferentemente sua vontade, e que é bem ilustrado pela seguinte metáfora:

A imagem natural de uma vontade livre é uma balança descarregada: pende quieta e não sairá nunca de seu equilíbrio enquanto não se coloque algo em um de seus pratos. Tão pouco como esta pode suscitar por si mesma o movimento, pode a vontade suscitar uma ação por si mesma; porque do nada, nada resulta. Se a balança há de inclinar-se para um lado, há de haver um corpo estranho colocado sobre ela, que é, então, a fonte do movimento. Exatamente igual, a ação humana tem que ser provocada por algo que atue positivamente e que seja algo mais que uma liberdade meramente *negativa*. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 104, Tradução nossa)

Não há em Schopenhauer uma negação da deliberação – esta consiste na escolha a partir de motivos dados, e como tal, permanece submetida à determinação necessária do *princípio de razão* enquanto *lei de motivação* –, tal negação seria absurda, já que é justamente este poder de decisão a partir de representações abstratas (conceitos) o que diferencia o homem do restante dos seres inteligentes (que possuem entendimento, ou seja, os animais em geral), o que há é uma negação do livre-arbítrio, enquanto poder de escolher o próprio querer, a própria vontade. Para entendermos adequadamente o significado do conceito de livre-arbítrio é preciso nos remetermos ao conceito de *necessidade* como forma essencial do *princípio de razão*. O conceito de livre-arbítrio defini-se pela noção de uma “liberdade absoluta”, ou seja, de uma capacidade de escolha não submetida à necessidade alguma, o que significa uma ação que se dá sem motivo, sem uma razão suficiente que a determine e da qual surge necessariamente a partir de uma relação de fundamento à consequência. Tal liberdade é impossível, pois, como vimos, todo o mundo fenomênico, inclusive a vontade individual, enquanto objetivação da Vontade, está submetida ao princípio de razão e à necessidade essencial inerente às suas formas. Todo o mundo como representação se constitui num conjunto de relações causais, de modo que cada fenômeno surge e desaparece a partir de tais relações. Do mesmo modo toda e qualquer ação deliberada surge a partir de um fundamento dado, que no caso é um motivo, este corresponde analogamente à causa no mundo físico. Uma ação não determinada por um motivo equivaleria a um efeito sem causa. Portanto, a liberdade consiste propriamente na ausência de necessidade, sendo um conceito negativo. Livre é aquilo que existe independentemente de qualquer necessidade (causa ou motivo, no caso das ações deliberadas). Mas algo assim é impensável, pois em todo o mundo

cognoscível, que consiste no mundo como representação, nada há que escape à necessidade, já que esta é a forma mesma de toda e qualquer representação.

Em qualquer caso, o livre segue sendo o que não é de modo algum necessário, o que significa que não depende de nenhuma razão. Aplicado à vontade do homem, este conceito significaria que uma vontade individual não estaria determinada em suas exteriorizações (atos de vontade) por causas ou razões suficientes em geral; porque, em outro caso, e dado que a consequência a partir de uma razão dada (de qualquer tipo que seja) é sempre *necessária*, seus atos não seriam livres, senão necessários. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 42, Tradução nossa)

Todo o mundo como representação, inclusive a vontade individual, é necessariamente determinado, e, portanto, não-livre. Se a condição da liberdade é a ausência de necessidade, então, tal liberdade será encontrada apenas onde não alcançam as formas do *princípio de razão*, ou seja, na coisa-em-si, a Vontade. Veremos como é possível, segundo Schopenhauer, que em raras ocasiões esta *liberdade transcendental*²⁴ pertencente apenas à coisa-em-si, manifeste-se também no mundo fenomênico, numa contradição do fenômeno com sua essência.

Segundo Schopenhauer, a ingênua e popularmente difundida crença no livre-arbítrio, corresponde à afirmação que se pode escolher o próprio caráter. Tal crença surge a partir de um ponto de vista empírico, da experiência imediata que cada indivíduo tem de si mesmo ao olhar para si em busca do que chama de “eu”, de modo que quem procura, o “eu” como *sujeito cognoscente*, se identifica com o “objeto” encontrado, o “eu” como *sujeito volente* (vontade), que por ser infundado e sem causa, ou seja, sem *razão suficiente*, é realmente livre do ponto de vista metafísico, enquanto um ato inexplicável da Vontade como coisa-em-si. Porém, a partir do momento que “é”, não pode escolher não ser ou ser diferente do que é. O *caráter empírico* de um homem, como vimos, é a objetivação de uma Ideia no sentido platônico – um arquétipo eterno e imutável, não submetido ao tempo e ao espaço – que Schopenhauer nomeia de *caráter inteligível*. O *caráter empírico* de um homem, o conjunto de

²⁴ Schopenhauer contrapõe à *liberdade empírica*, ou livre-arbítrio, uma outra forma de liberdade, a que ele chama *liberdade transcendental*, e que segundo ele é a única liberdade real. Schopenhauer nega a existência da *liberdade empírica*, ou livre-arbítrio, enquanto possibilidade de escolha e de ação independentemente de quaisquer determinações. A *liberdade transcendental*, por outro lado consiste exatamente nesta ausência de determinações, mas tal “situação” dá-se apenas para a Vontade enquanto coisa-em-si, pois os atos surgidos da vontade individual são sempre determinados a todo momento por representações que se colocam como motivos. A este respeito nos diz Schopenhauer: “Aparte o fato de a Vontade, como a verdadeira coisa-em-si, ser algo originário e independente, e que o sentimento de sua originariedade e autonomia tem de na autoconsciência acompanhar seus atos, embora aqui já determinados, aparte isso, o engano sobre a liberdade empírica da vontade (em vez da **liberdade transcendental**, única atribuível a ela), logo, de uma liberdade dos atos individuais, surge da posição separada e subordinada do intelecto em relação à vontade, exposta especialmente no número 3,

suas qualidades físicas, morais e intelectuais, é, na verdade, apenas a objetivação espaçotemporal do *caráter inteligível*. Para que o caráter pudesse ser alterado seria preciso alterar aquilo que não se submete a nenhuma mudança, a Ideia. A Vontade produz livremente todos os fenômenos por meio das Ideias, seus atos imediatos. Estas, porém, são infundadas, não podem ser justificadas, pois não podem ser postas numa relação de fundamento à consequência – meio pelo qual se estabelece qualquer fundamentação. Perguntas como “por que o mundo é deste modo e não de outro? Por que tal pessoa possui tal caráter e não outro?” Não podem ser respondidas simplesmente porque a forma do *princípio de razão* (a relação de fundamento à consequência) não se aplica à Vontade e aos seus atos imediatos que “geram” o mundo e as vontades individuais. Todos os indivíduos são a objetivação de uma Vontade livre de determinações, mas a partir do momento que se objetivam passam a estar submetidas aos princípios que regem o mundo como representação, e neste sentido são determinados em todos os sentidos, não sendo livres para escolher quem são.

Schopenhauer afirma que “apenas os espíritos medíocres defendem a existência do livre-arbítrio”, ao contrário, os grandes “espíritos” afirmam a total determinação das ações deliberadas, realidade que coaduna com o restante do mundo como representação, onde tudo ocorre necessariamente. Em *Sobre a liberdade da vontade*, no capítulo IV intitulado *Predecessores*, Schopenhauer cita vários dos grandes pensadores²⁵ que de alguma forma vislumbraram esta verdade acerca da liberdade, mesmo que apenas de forma obscura e muitas vezes hesitante, se mostrando sem coerência e continuidade. Segundo nosso filósofo, não poderia ser de outro modo, pois, apesar de Schopenhauer negar a história como progresso humano, no sentido de um melhoramento moral, não nega que as grandes realizações intelectuais se fazem, também, por continuidade²⁶ do que foi pensado anteriormente por outras cabeças, não apenas pela brevidade da vida, mas também porque muitas ideias, como

capítulo 19, do segundo tomo desta obra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 376, grifo nosso)

²⁵ Diz-nos Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*: “A fim de documentar a anterior afirmação acerca do juízo de todos os pensadores profundos em referência ao nosso problema, quero trazer à memória alguns dos grandes homens que se pronunciam neste sentido” (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 93, Tradução nossa). Em seguida expõe os argumentos que tornam os pensadores citados abaixo adeptos da necessária determinação das ações deliberadas. Inicia pelo teólogo Lutero, e segue mencionando dentre os filósofos primeiramente aqueles que de certa forma abordaram o problema, porém, hesitantes, sem clareza e coerência, em parte isentos de culpa por sua localização histórica, como Aristóteles, Clemente de Alexandria, e Agostinho. Posteriormente cita aqueles que tinham plena consciência do problema e chegaram a negar a existência da liberdade de indiferença, mas que, por uma série de razões, não chegaram a fundamentar adequadamente tal convicção: Hume, Thomas Hobbes, Spinoza, Priestley e Voltaire.

²⁶ Em relação a isso nos diz Cacciola no *Prefácio* de sua tradução de *Fragmentos para a história da filosofia*: “Suas reflexões sobre as filosofias desde os gregos até a sua própria mostram uma direção, ou mesmo um

“sementes”, tem de esperar surgir a cabeça adequada na qual podem desenvolver-se e florescer.

Sobre esse ponto é preciso dizer que, em geral, antes que toda grande verdade seja descoberta, anuncia-se um pressentimento, uma premonição, uma imagem obscura como na névoa e uma vã ambição de apreendê-la, justamente porque **os progressos do tempo a prepararam**. De acordo com isso, pronunciamentos isolados as preludiam. Mas só quem reconheceu uma verdade a partir de suas razões e refletiu sobre as suas conseqüências desenvolveu todo o seu conteúdo e abrangeu todo o contorno de seu alcance e, depois, a expôs clara e coerentemente, com plena consciência de seu valor e de sua importância, é que é seu autor. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 121, Grifo nosso)

Dentre os “grandes espíritos”, mencionados por Schopenhauer, e em relação à questão moral, um deles em especial, Agostinho, filósofo e teólogo, está intimamente relacionado a este momento da filosofia schopenhaueriana, de modo que Schopenhauer retorna a ele constantemente, ora utilizando-o para corroborar suas próprias teses, ora refutando-o.

Porém, a consciência totalmente desenvolvida de nosso problema, com tudo o que dele depende, a encontramos pela primeira vez no Padre da Igreja Agostinho, que por isso é aqui tomado em consideração, apesar de que é muito mais teólogo do que filósofo. Porém em seguida vemos que o problema o coloca em uma notável confusão e uma insegura vacilação, que o levam a inconseqüências e contradições em seus três livros de *O livre-arbítrio*. (SCHOPENHAUER, 2002b, p. 97, Tradução nossa)

A relação de Schopenhauer com a filosofia de Agostinho é oscilante, e a explicação disto parece-nos clara, além do que é dada também pelo próprio Schopenhauer. Por um lado, o que aproxima os dois filósofos é o resultado a que chegam suas investigações: a negação da liberdade da vontade, mesmo que de forma indesejada por parte de Agostinho, e a definição do conceito de liberdade como “libertação do mundo” e do sofrimento provocado por este mesmo mundo. Livre é aquele que libertou-se da “vontade má”, liberdade que não depende de deliberação ou da intenção, já que toda intenção parte do egoísmo, mas depende unicamente de algo vindo de fora, como uma “graça”.

Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de

progresso, cujo auge é a “revolução copernicana” de Kant e a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, que Schopenhauer nomeia respectivamente de representação e vontade” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 12).

conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 510)

Por outro lado, distanciam-se, obviamente, em relação à fundamentação dada à tal verdade alcançada. Fundamento este que em Agostinho é de âmbito teológico e está relacionado a dogmas religiosos cristãos, que para Schopenhauer não têm validade filosófica. Vale para Agostinho o mesmo que para Espinosa, trata-se, como diria Schopenhauer, “de uma conclusão verdadeira a partir de premissas falsas²⁷”.

2.2 O sentido moral do mundo e o sofrimento essencial à vida

Se no início do presente capítulo fizemos a diferenciação fundamental entre os conceitos de *liberdade física*, conceito popular, e *liberdade moral* ou livre-arbítrio, no sentido de *liberdade de indiferença*, ou seja, a capacidade de escolher indiferentemente o próprio querer, ou a própria vontade, mostrando, segundo Schopenhauer, a sua impossibilidade, faz-se necessário agora expormos a devida diferenciação entre os conceitos de *liberdade moral* e o que Schopenhauer entende por “verdadeira liberdade”.

O que fica claro até o presente momento é que, segundo Schopenhauer, a incontestável capacidade de deliberação humana, que dá ao homem um grau maior de liberdade em relação ao restante dos seres, não alcança a própria vontade, que tem de estar posta para que a primeira deliberação seja possível. Isso significa que cada um está preso a si mesmo, não podendo ser diferente do que é.

Schopenhauer, ao “decifrar o enigma do mundo”, e descobrir a identidade da coisa-em-si, como Vontade, desvela também o sentido moral deste mesmo mundo. A metafísica da Vontade, como Schopenhauer nos apresenta em *O mundo como vontade e como representação*, em especial no segundo livro, onde expõe sua *Metafísica da Natureza*, nos mostra um mundo que se constrói e se sustenta pelo conflito, por uma luta permanente das Ideias entre si, que se mostra na representação pela luta entre os fenômenos.

Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo.

²⁷ “Espinosa, por seu turno, deduziu que a vontade é necessariamente determinada por motivos, como o juízo o é por fundamentos: o que tem o seu grau de justeza, porém se dá como uma conclusão verdadeira a partir de premissas falsas.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 386)

(...) Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. Em verdade, esta só existe em virtude dele. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211)

Quanto a isto nos diz muito bem Thomaz Brum:

Essa imagem de uma natureza que se devora a si mesma por meio de suas figuras fenomênicas diferentes serve de mola para Schopenhauer desenvolver uma concepção geral do caráter da própria vontade. Ele diz que, ao olhar essa luta perpétua, compreendemos “a vontade que se divorcia dela mesma”. Essa imagem do combate, da guerra perpétua que sustenta a vida, é fundamental em sua **visão pessimista da existência**. (BRUM, 1998, p. 26)

O pessimismo schopenhaueriano mencionado por Brum refere-se ao fato de que o mundo surgido da luta das Ideias pela posse da matéria, luta que vai desde a natureza sem vida até o homem, torna-se, ao alcançar o nível dos seres capazes de sentir, um sofrimento eterno, que não pode ser remediado, sem que se suprima a própria essência do mundo, ou seja, sem que se anule a própria *vontade de vida*. Tal luta e sofrimento essenciais à vida, segundo Schopenhauer, estendem-se e são melhores percebidos na vida animal, pois a constituição fisiológica destes, com todo um complexo e bem desenvolvido sistema nervoso, amplifica a suscetibilidade à dor física até o mais alto grau, tornando claro para o expectador o caráter doloroso da vida e fornecendo exemplos literais da Vontade que “devora a si mesma” na batalha que as diversas espécies animais travam entre si para permanecerem existindo. Por fim, este caráter autofágico da Vontade, estende-se às formas mais elevadas de sua objetivação, mostrando-se também em todos os aspectos da vida social e cultural dos homens, de maneira que o sofrimento inerente à vida aumenta na mesma proporção da complexidade humana.

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. [...]. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim quanto mais inteligente é. O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399)

Um mundo que é essencialmente esforço cego e interminável, por parte da Vontade, e conflito permanente, por parte das Ideias (atos imediatos da Vontade), é, portanto, essencialmente sofrimento. Viver é necessariamente sofrer, não apenas porque cada fenômeno surge de uma luta, que por si mesma gera dor, mas também porque cada indivíduo, enquanto

objetivação da Vontade, um querer eternamente insatisfeito, sem fim último, é, por isso, em si mesmo sofrimento, pois todo ato de querer é, necessariamente, também um ato de sofrer.

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

O pessimismo²⁸ schopenhaueriano provém do reconhecimento, da constatação, de que o sofrimento é essencial à vida. Sofremos à medida que “queremos”, e, como queremos a todo instante, pois nossa vontade está sempre direcionada a algo, há sempre um desejo alimentado-a, então, sofremos a todo instante. A genial analogia expressa perfeitamente a condição humana, percorremos incessantemente uma via que vai da dor à dor. Sofremos enquanto “queremos”, e a dor dura até alcançarmos o objeto de desejo, que ao ser alcançado proporciona, por um breve instante, a satisfação, o “descanso” da vontade, é o que conhecemos comumente por “felicidade”, aqui, o pêndulo encontra-se no meio. Mas, a estagnação da vontade, proporcionada pela satisfação do desejo, logo traz ao indivíduo um outro tipo de dor que é igualmente sofrimento, o tédio, que corresponde ao momento em que o pêndulo encontra-se no extremo oposto da posição inicial. Todo sofrimento advém da “travação” da Vontade, quando esta é impedida de seguir seu livre curso. Esta travação, ou impedimento, pode se dar de duas maneiras, a primeira diz respeito ao obstáculo que se impõe entre a vontade e o objeto desejado, a segunda diz respeito ao impedimento da Vontade não por obstáculos, mas pela falta de um objeto ao qual direcionar-se. A primeira forma é o querer, a segunda é o tédio. Em ambos os casos ocorre uma travação da vontade, que gera o sofrimento, pois a Vontade, como vimos, é por essência atividade, esforço contínuo sem fim último.

²⁸ Repito aqui a advertência comum, dos comentadores e interpretes de Schopenhauer, de que se deve evitar o erro ingênuo de atribuir como razão do seu pessimismo o fato de Schopenhauer ter vivido numa época de revoluções e ter presenciado as atrocidades da guerra e as misérias da sociedade industrial emergente, ou por outro lado, reduzir a sua visão pessimista à consequência de desordens familiares, como o suicídio do pai e a indiferença afetiva da mãe. Como se toda a sua filosofia fosse um mero produto de ordem psicológica. Schopenhauer é bem mais profundo que isso. O seu pessimismo, e a sua filosofia como um todo, têm origens legítimas, no sentido de que suas teses surgem de reflexões rigorosas e profundas acerca da existência e do mundo. Procura, sempre que pode, utilizar-se das descobertas e pesquisas científicas de sua época para corroborar suas teses. É claro que Schopenhauer, enquanto indivíduo, fenômeno situado na história, possui suas particularidades, e evidentemente suas vivências contribuíram para a elaboração de suas ideais, ele próprio atesta

Antes de tudo desejo que o leitor aqui recorde aquela consideração com a qual concluímos o livro segundo, ocasionada pela questão ali surgida acerca do fim e alvo da Vontade. em vez de uma resposta, apresentou-se diante dos nossos olhos como a Vontade, em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito.” (SCOPENHAUER, 2005, p. 398)

O tédio, portanto, surge logo após o momento de satisfação do querer, quando a Vontade, após alcançar o objetivo desejado, fica momentaneamente sem alvo, de modo que a estagnação da sua atividade logo se torna “fastio”, aborrecimento. Devido à sua natureza própria, a Vontade não pode permanecer por muito tempo em repouso, e logo elege um novo alvo, fazendo surgir um novo desejo que toma o lugar do anterior, aqui o pêndulo retorna à posição inicial, o sofrimento enquanto “querer”.

Portanto, entre querer e alcançar, flui sem cessar toda a vida humana. O desejo, por sua própria natureza, é dor; já a satisfação logo provoca saciedade: o fim fora apenas aparente: a posse elimina a excitação, porém o desejo, a necessidade aparece em nova figura; quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentadora quanto contra a necessidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 404).

O que conhecemos por “felicidade” é, na verdade, apenas a satisfação de um desejo como cessação momentânea do querer, é algo meramente negativo sem realidade efetiva, pois toda satisfação pressupõe como condição uma carência, uma dor, que é sentida efetivamente enquanto se sofre. A felicidade nada mais é que a ausência da dor física ou moral, esta sim é real e positivamente existente, pois sentida diretamente, enquanto o prazer e a felicidade são percebidos apenas em relação à lembrança da dor ausente.

Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer ENTRAM EM CENA. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

Toda satisfação, entretanto, como vimos, é apenas momentânea, pois para cada desejo satisfeito outro rapidamente toma o seu lugar, renovando o sofrimento e ocupando nossos pensamentos até que seja substituído pelo desejo seguinte. Portanto, se, como vimos, a Vontade não possui fim último, sendo o “esforço” sua única essência, então, nenhuma

que o espetáculo da natureza e da vida, todo o mundo intuitivo, é uma das fontes que o inspiraram, ao lado de Kant, Platão e os Vedas.

felicidade duradoura é possível, e enquanto se permanece na afirmação da Vontade, seguindo o fio condutor dos motivos, permanece-se necessariamente no sofrimento.

Tudo o que esta consideração pretendia deixar claro, a saber, a impossibilidade de alcançamento da satisfação duradoura, bem como a negatividade de qualquer estado feliz, encontra sua explanação no que foi mostrado na conclusão do livro segundo, ou seja, que a Vontade, cuja objetivação é tanto a vida humana quanto qualquer outro fenômeno, é um esforço sem alvo e interminável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 413)

Confirma-se o sentido do mundo como “sofrimento”, que por ter origem na própria Vontade como coisa-em-si, é, portanto, sem fundamento, não possuindo nenhuma *razão suficiente* – já que toda fundamentação somente se aplica aos fenômenos e às representações em geral, ou seja, somente ao que se submete ao *princípio de razão* e suas formas. Já dissemos aqui que o sentido do mundo como representação, especificamente do mundo fenomênico, não poderia ser encontrado nos fenômenos mesmos, já que todo fenômeno é relativo, de modo que sua existência se resume ao conjunto de relações que o constitui, e abstraindo tais relações nada resta. Os fenômenos não podem por si mesmos fornecer o próprio sentido, tendo este que ser encontrado em algo diverso da representação, mas que seja imanente a esta, ou seja, naquilo que o fenômeno “é” além de representação, aquilo que é em-si-mesmo. A descoberta de que tal essência é Vontade, e de que esta é a fonte ineliminável de todo o sofrimento existente no mundo, estabelece o sentido do mundo como algo paradoxal, pois sentencia o “caráter maligno” da Vontade que gera o mundo e os seres que nele habitam sem oferecer nada além de sofrimentos, que em si não podem ser justificados, pois como dito, a Vontade não possui *razão* (suficiente) para ser, é sem fundamento, o mundo é assim porque a “Vontade quer assim”.

Em cada coisa a Vontade aparece exatamente como ela se determina a si mesma e em si, exteriormente ao tempo. O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda finitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contidos pertencem à expressão daquilo que a Vontade quer e são o que são em virtude da Vontade querer dessa forma. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 449)

Mas no que consiste o paradoxo? Consiste no fato de que, segundo Schopenhauer, “bom” e “mau” são valores relativos ²⁹, portanto, da mesma forma que não há um “bom ou bem absolutos”, pois estes são considerados apenas relativamente à vontade, também não deveria ser possível o seu oposto, o “mal absoluto”. Entretanto, sendo a Vontade (coisa-em-si)

essencialmente sofrimento, estabelece-se para a perspectiva do mundo como representação como essencialmente “má”, e como esta é a única perspectiva possível para qualquer consciência, este valor é tomado como totalizante, para não dizer “absoluto”. Por outro lado, um tal julgamento moral do mundo pode ser feito apenas do ponto de vista da representação, da perspectiva dos fenômenos que sofrem, e enquanto tal permanecendo relativo.

Após tudo o que vimos até aqui, da impossibilidade do livre-arbítrio, enquanto *liberdade de indiferença*, até a descoberta de que o mundo é essencialmente Vontade e, portanto, sofrimento, podemos agora compreender o que significa liberdade em Schopenhauer. Significa, de certo modo, o que para as religiões se nomeia “libertação”. Schopenhauer, no § 17 dos *Complementos à O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Sobre a Necessidade Metafísica do Homem*, nos mostra que tanto a religião quanto a metafísica (enquanto filosofia propriamente), surgem da tentativa humana de buscar respostas e explicações para o sofrimento e a morte. Segundo Schopenhauer, em relação a este objetivo comum, o de conhecer ou compreender a realidade transcendente que torna possível o mundo e a existência, ambas podem ser denominadas “metafísicas”, uma popular, outra no sentido próprio do termo. A primeira predomina nos estágios iniciais das civilizações e perdura nas épocas seguintes como explicação última da realidade para as classes insuficientemente formadas, ou sem formação filosófica, e explicam miticamente e alegoricamente as verdades conhecidas intuitivamente, mas que só podem ser expressas e fundamentadas em conceitos de modo adequado após o devido desenrolar do processo histórico que proporciona o desenvolvimento da reflexão filosófica.

Por isso, nos povos civilizados encontramos invariavelmente duas classes de metafísica, que se distinguem entre si porque uma tem sua confirmação *em si mesma* e a outra *fora de si*. Dado que os sistemas metafísicos do primeiro tipo [filosóficos] exigem reflexão, instrução, esforço e juízo para reconhecer sua confirmação, somente podem ser acessíveis para um número de homens extraordinariamente pequeno e não surgem nem se mantêm senão em civilizações relevantes. Em troca, para a maioria dos homens, que não são capazes de pensar, senão somente de crer e não são receptivos às razões, mas apenas à autoridade, existem exclusivamente os sistemas do segundo tipo [religiosos]: por isso se pode designá-los como metafísica popular, em analogia com a poesia popular ou também com a sabedoria popular, com o que se designam os provérbios. No entanto, aqueles sistemas são conhecidos sob o nome de religiões. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 202, tradução nossa)

As religiões, portanto, são o meio pelo qual a grande maioria dos homens satisfaz a sua “necessidade metafísica”, necessidade de encontrar razões para o sofrimento e a morte.

²⁹ Ver nota 22.

Tal necessidade surge do assombro do homem perante a realidade, e está presente apenas nos seres dotados de *razão*, pois estes são os únicos capazes de reproduzir reflexivamente em conceitos toda a realidade intuitivo-concreta, e a partir disso ter uma noção do conjunto da existência, que reconhecem como essencialmente sofrimento. Reconhecimento este que, a partir do momento que é posto, o intelecto exige uma *razão suficiente*, uma justificativa para o sofrimento, pois o homem enquanto sujeito cognoscente, conhece apenas pelo *princípio de razão*, que tem por função relacionar todo objeto conhecido numa relação de fundamento à consequência. O homem busca descobrir ou “lembrar” o crime cometido para a pena que se paga, seu sofrimento “tem de” possuir uma razão, um motivo que o justifique. Porém, como tal resposta não é encontrada, em parte porque não se alcançou o rigor da investigação filosófica, e em parte porque a tal questão não pode ser dada uma resposta no sentido de fundamento à consequência, já que o sofrimento tem como origem a Vontade infundada, então, surgem as pseudo verdades na figura das verdades religiosas, os dogmas, que variam de credo a credo, e que têm apenas a função de fornecer ao sujeito uma razão, um motivo para o sofrimento, de modo a diminuir suas aflições por meio do pensamento de que todo sofrimento é necessário e faz parte de um desígnio superior. Segundo Schopenhauer, o verdadeiro conhecimento conceitual acerca da realidade é expresso apenas pela filosofia, quando esta se assenta no conhecimento intuitivo dado pela experiência externa e interna, única via pela qual podemos alcançar respostas para questões acerca do sentido do mundo.

Assim, filosofia e religião têm cada uma sua importância, seu papel específico e seu âmbito de atuação, que não deve ser transposto por nenhuma das partes.

O mais proveitoso para os dois tipos de metafísica seria que cada um permanecesse claramente separado do outro e se mantivesse em seu próprio terreno para poder desenvolver completamente sua natureza. Em lugar disso, ao longo de toda a época cristã se tem feito esforços para se conseguir uma fusão de ambos, transferindo dogmas e conceitos de um ao outro, com o que ambos se põem a perder. (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 206)

Segundo Schopenhauer, assim como a grande maioria dos homens está inapta para a reflexão filosófica, devendo a filosofia permanecer no seu meio próprio e ser exercida pelos poucos que lhe cabem, também a religião deve limitar-se à sua função prática ante as massas, a saber, fornecer as regras de conduta pelas quais os homens agirão acertadamente, mesmo que tais regras se fundem em dogmas artificiais, pois o que importa aqui (na prática) é que as ações contribuam para a diminuição do sofrimento, mesmo que partam de motivos egoístas.

Ambas as formas de conhecimento, filosofia e religião, partem de um conhecimento intuitivo acerca da essência do mundo, mas somente a filosofia fundamenta e expressa adequadamente tal verdade em conceitos. Este conhecimento comum é a razão da coincidência do conceito de “liberdade” nas duas formas de “metafísica”. A “verdadeira liberdade” (*Liberdade Transcendental*), pertence à Vontade como coisa-em-si, sendo distinta das duas outras formas, liberdade física e liberdade moral (livre-arbítrio). Esta *liberdade transcendental* se apresenta no plano fenomênico, como veremos, como libertação da necessidade causal (na forma de *lei de motivação*), e conseqüentemente como libertação do sofrimento. Se o que perpetua o sofrimento é a submissão à sequência de motivos que alimentam o querer, e fazem sofrer, então, subtraindo-se à determinação dos motivos interrompe-se a cadeia do sofrimento.

Não é à toa que em determinados momentos de sua obra Schopenhauer se utiliza de termos religiosos, para expressar sua teoria, e não se trata de que a religião seja superior à filosofia no que concerne à exposição conceitual, mas, trata-se apenas de que, em um determinado momento, ao falar do em-si do mundo, ao falar do que não pode ser falado, faltam palavras ou conceitos, de modo que neste momento a linguagem alegórica da religião transmite melhor o que se quer significar. Em relação a este ponto, no que concerne ao conhecimento direto que o indivíduo tem de si como sendo essencialmente Vontade, explica muito bem Flamarion C. Ramos.

Por trazer à expressão uma experiência que não tem a forma do conhecimento é que a linguagem religiosa pode ajudar a ilustrar aquilo que a filosofia apenas indicou. Não se trata, portanto, de uma subordinação da filosofia à religião, mas de um esgotamento do campo discursivo que a filosofia traçou como limite de sua fala. Essa dificuldade reside no fato de Schopenhauer ter aceitado a tarefa de descrever algo que não diz respeito estritamente ao campo temático da filosofia, a saber, a negação do mundo realizada pela ascese mística. (RAMOS, 2010, p. 122)

Schopenhauer alcança seu objetivo, “decifra o enigma do mundo”, revela o significado do mundo como representação, que por si mesmo não tem sentido e que por isso tem de receber sua significação do mundo como Vontade. Mas a metafísica schopenhaueriana, ao revelar que a essência do mundo, o seu sentido, é Vontade, e, portanto, que o mundo é essencialmente sofrimento, também revela o caráter moral do mundo (pelo menos como representação) como sendo “mau”. O mau não é mais apenas contingente, mas passa a ser o núcleo da existência. Pode-se objetar, no entanto, que segundo o próprio Schopenhauer, os conceitos de “bom” e “mau” são apenas relativos, enquanto dizem respeito

à vontade individual que é favorecida ou impedida, e que por isso a Vontade, do ponto de vista do em-si, como unidade que se afirma livremente, não pode ser julgada valorativamente. Nesse caso podemos no mínimo afirmar que o mundo como representação é, na sua totalidade, maligno, pois é no todo apenas sofrimento, já que a felicidade é apenas negativa³⁰, a ausência da dor.

O problema da liberdade não reside na necessidade das ações, mas no fato de que as ações, enquanto atos de vontade, perpetuam o sofrimento. O simples fato da ausência do livre-arbítrio não se constitui como um problema em si, pois a necessidade das ações não seria um problema caso o mundo não fosse essencialmente sofrimento. O sofrimento, a dor, é que se impõem como questão a ser solucionada fazendo-nos buscar não apenas uma saída, mas também uma razão para esse estado de coisas. Entretanto, como vimos, segundo Schopenhauer, em vão buscou-se uma razão (causa) para a dor essencial ao mundo, restando a aceitação de que o mundo é tal como a Vontade quer, nada pode ser tomado como fundamento do sofrimento:

O mundo é precisamente assim porque a Vontade, da qual ele é o fenômeno, é como é, e quer dessa maneira. A justificativa para o sofrimento é o fato de a Vontade afirmar-se a si neste fenômeno, e esta afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a Vontade portar o sofrimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 425)

Em relação à saída, esta consiste em libertar-se da dor, porém, como veremos, esta libertação não pode ser prescrita, mas apenas constatada nos seus variados graus e trazida à reflexão pela exposição conceitual: Tarefa da filosofia.

2.3 Afirmação e Negação da Vontade de vida

O mundo como representação, realidade objetiva que surge simultaneamente com a consciência animal, por meio da faculdade intuitiva (entendimento), é o espelho pelo qual a Vontade conhece a si mesma nos diversos fenômenos, mas apenas no homem ela alcança o máximo conhecimento de si, reconhecendo-se em essência como ímpeto cego, desejo eternamente insatisfeito e produtora do sofrimento, e a partir deste reconhecimento pode, então, afirmar-se ou negar-se. Esta afirmação ou negação da Vontade é o tema central do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação*, onde Schopenhauer expõe sua

³⁰ Ver § 58 de *O mundo como vontade e como representação*.

ética e o significado das ações humanas, como bem coloca Flamarion: “o fundamental dessa metafísica dos costumes apresentada no quarto livro é a exposição do fundamento e do sentido das duas posturas fundamentais que a Vontade pode assumir ao conhecer-se a si mesma: afirmação e negação da vontade” (RAMOS, 2010, p. 110).

Enquanto o homem apenas segue o fio condutor dos motivos, permanecendo no “pêndulo”, oscilando entre a dor e o tédio, permanece no sofrimento irrefletido. Neste sentido é, de certa forma, “prisioneiro” da Vontade, pois o estado em que se encontra não foi uma opção consciente, simplesmente é levado pelos desejos tal como o barco à deriva é levado pelo vento. Trata-se, neste caso, da afirmação cega da Vontade, que segue seu livre curso, perseguindo os objetos de desejos que se sucedem infinitamente. Porém, não se pode, contudo, dizer que neste caso a Vontade se afirma completamente, pois tanto a afirmação da Vontade, no sentido de uma autoafirmação consciente, quanto a negação da Vontade, ocorrem apenas após a Vontade reconhecer-se essencialmente, para além do *princípio de individuação*, como a unidade fundamental que constitui o núcleo de todos os fenômenos que se mostram na representação como múltiplos e diferentes. Assim, por meio do homem a Vontade “adquire consciência” desta diferença ilusória, do engano da individuação, ao mesmo tempo que se reconhece como portadora do sofrimento inerente à vida, podendo, a partir daí, afirmar-se ou negar-se

A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, **a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer**, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDEIAS, torna-se um QUIETIVO da vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 369, destaque nosso)

Schopenhauer muitas vezes utiliza o termo “afirmação da Vontade³¹”, porém, não no

³¹ Na passagem seguinte Schopenhauer fala de afirmação da Vontade enquanto impulso cego, presente em todas as formas de vida, e que manifesta-se primeiramente na objetivação do corpo: “A AFIRMAÇÃO DA VONTADE é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral. Ora, como o corpo do homem é já a objetividade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual, a desenvolver-se no tempo, é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes: é um outro modo de exposição da mesma coisa-em-si cujo fenômeno o corpo já é. Eis porque, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420)

sentido de uma autoafirmação consciente, como no caso em que a Vontade conhece a si mesma e ainda assim afirma-se apesar do que é, mas, como ímpeto, desejo cego, presente em todas as formas de vida. A afirmação da Vontade – no sentido de autoafirmação exposto acima – ou negação da Vontade pressupõem uma atitude consciente³² a partir da qual a Vontade, por meio do homem, ao reconhecer-se, se afirma tal como é ou nega-se numa contradição consigo mesma. Portanto, para que a Vontade siga qualquer uma das duas direções, tendo como meio os homens que alcançaram esta clareza de consciência, é pressuposto como condição que a Vontade tome consciência de si por meio de um conhecimento que, como nos diz Schopenhauer, “não é um conhecimento abstrato, expresso em palavras, mas sim um conhecimento vivido e independente de dogmas, expresso exclusivamente em atos e condutas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 370). Tal conhecimento provém, de um lado, de uma percepção direta e imediata do “eu” como vontade, experiência interna que permite a identificação no indivíduo entre *sujeito cognoscente* e *sujeito volente*, e, por outro lado, um conhecimento intuitivo acerca dos fenômenos do mundo que apreende os objetos como Ideia, em si mesmos, fora das suas relações particulares com as demais representações, portanto, como atos imediatos da Vontade.

No caso da afirmação da Vontade, este conhecimento pelo qual o indivíduo se reconhece como essencialmente idêntico aos demais seres que o cercam, é um conhecimento intuitivo acerca do mundo como representação que vai além das formas do princípio de razão, alcançando o núcleo dos fenômenos. Tal conhecimento é alcançado quando o homem, ao “assistir o espetáculo da vida”, presenciando as diversas situações pelas quais a natureza deixa transparecer a sua essência íntima, vê nos diversos fenômenos um espelho no qual enxerga a si próprio como vontade. Reconhece então que entre ele e os demais a diferença é apenas aparente. Porém, aqui, o indivíduo não chega a “conhecer por experiência própria ou por uma intelecção mais ampla que o sofrimento contínuo é essencial a toda vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368), de modo que tal conhecimento não chega ao ponto de findar o seu querer. Tal indivíduo, ao contrário, por ter se satisfeito da vida que experienciou até então, apesar das deficiências e dos sofrimentos a que esteve submetido, passa a desejá-la tal como é, se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, de agora em diante com conhecimento, consciente e deliberadamente.

³² “Pois aqui, no ápice de sua clarividência e autoconsciência, ou ela quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento lhe permanece sempre um MOTIVO, tanto no particular quanto no todo ou, ao contrário, esse conhecimento se lhe torna um QUIETIVO, silenciando e suprimindo todo querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 397).

Todo o mundo como representação – desde os seus graus mais baixos e fundamentais, partindo das forças naturais que mantêm a regularidade do mundo físico da natureza inorgânica, passando pelos vários graus da natureza viva, até alcançar a máxima complexidade no homem – é, enquanto objetivação da Vontade, a sua afirmação cega, o mundo “tal como a Vontade quer”. A hierarquia existente na natureza, que se eleva numa complexidade crescente, é a materialização e a expressão visível da gradação das Ideias, atos imediatos da Vontade. A crescente complexificação dos graus traz em igual proporção uma crescente individualização dos fenômenos, assim, os graus mais baixos de objetivação não trazem consigo nenhum traço de individualidade, de modo que os vários fenômenos da natureza inorgânica que são objetivações de uma mesma Ideia diferem entre si apenas pelas relações de espaço e tempo, ou seja, quanto ao lugar e ao momento em que ocorrem, e, em relação à sua figura, apenas segundo as circunstâncias exteriores que imprimem sua forma.

À medida que nos elevamos na complexidade da natureza orgânica vemos surgir gradativamente a individualidade, que existirá propriamente apenas no homem, já que cada indivíduo humano é a objetivação de uma Ideia própria e única, exclusividade humana. Assim como o corpo de cada homem é a objetivação de sua Ideia, os seus atos são também apenas o desdobrar parcial e fragmentado desta mesma Ideia única, a priori e imutável, o seu *caráter inteligível*, que comporta em si, não apenas as suas propriedades físicas, mas também toda a medida das suas capacidades morais e intelectuais.

O corpo do homem é a própria Vontade objetivada como querer individual por meio da Ideia do indivíduo. “Eis porque, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420). A Vontade, ao objetivar-se no mundo como organismo vivo, e mais ainda como espécie animal, busca incessantemente permanecer existindo o máximo e o mais plenamente possível, de modo que os atos dos indivíduos buscam unicamente satisfazer as necessidades do corpo, já que este é o seu próprio querer materializado. Os meios pelos quais a Vontade enquanto Ideia, espécie, se mantém existindo objetivamente no mundo como representação, é pela conservação do indivíduo e propagação da espécie.

A luta pela vida, a luta pela autoconservação, é a afirmação da Vontade como “querer viver”, mas este é ainda a afirmação da Vontade no seu grau mais fraco, pois a Vontade, mais que “vontade de viver” é “vontade de vida”, “é indiferente e tão somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos a ‘vontade’, dizemos a ‘Vontade de vida’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358). Caso a Vontade de vida consistisse apenas na vontade de

autoconservação, na vontade de viver, esta cessaria com a destruição dos indivíduos. Entretanto, é justamente porque a Vontade é *Vontade de vida*, que esta propaga a existência dos organismos e garante ao presente a vida mesma em todas as suas formas. A *Vontade de vida*, portanto, obviamente não se resume à autopreservação individual, mas tem no ato sexual a sua mais forte afirmação. O ato sexual, meio pelo qual a espécie – esta sendo um ato de Vontade enquanto Ideia – se utiliza do indivíduo para propagar a sua permanência objetiva no mundo, é a mais forte expressão da *afirmação da Vontade*, pois afirma a Vontade indefinidamente para além da existência do indivíduo, de modo que este segue existindo na sua prole, como essência (Vontade) e como forma (Ideia), ou seja, como espécie.

A conservação do corpo através de suas próprias forças é um grau tão débil de afirmação da Vontade que, se voluntariamente as coisas permanecessem nesse estado, poderíamos admitir que, com a morte do corpo, a Vontade que nele aparece também se extinguiria. Por seu turno, a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo. A natureza, sempre verdadeira e conseqüente, aqui até mesmo inocente, exibe de maneira bastante explícita a significação íntima do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem mescla (como no caso da negação de outros indivíduos) a mais decidida AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 422)

Aqui transparece – apesar de Schopenhauer declarar expressamente a sua filiação kantiana – algo que não encontramos em Kant, a concepção do mundo objetivo como ilusão, como realidade onírica³³, o que é frequentemente expresso pela expressão “véu de Maia”. Contrapõe-se aqui a realidade meramente aparente dos indivíduos fenomênicos, submetidos ao devir nas formas do espaço e do tempo, à realidade essencial da espécie enquanto Ideia eterna, não submetida às formas do *princípio de individuação*. Apenas a Ideia “é” sempre, permanecendo inalterada diante da transformação, aparecimento e desaparecimento dos indivíduos, seus espécimes. O indivíduo por seu turno, não possui realidade em si mesmo, existindo apenas em função da espécie, é apenas a “aparição” fenomênica daquela. Para a natureza – que no seu conjunto é a visibilidade dos atos imediatos da Vontade, Ideias – apenas a espécie importa.

O indivíduo, ao contrário, não tem valor algum para ela, nem pode ter, pois o seu reino é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis

³³ “Assim, concordamos com Platão, quando atribui um ser verdadeiro apenas às Ideias, enquanto às coisas no espaço e tempo, a esse mundo real para o indivíduo, ao contrário, reconhece apenas uma existência aparente e onírica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 250)

indivíduos. Eis porque ela sempre está disposta a deixar o ser individual desaparecer, o qual portanto se sujeita não apenas a sucumbir em milhares de maneiras diferentes, por meio dos acasos mais insignificantes, mas originariamente já é determinado a isso e levado à desaparecer pela própria natureza desde o instante em que tenha servido à conservação da espécie. **A natureza diz aí, bem ingenuamente, a grande verdade: apenas as Ideias, não os indivíduos, têm realidade propriamente dita, isto é, são objetividade perfeita da Vontade.** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 359, destaque nosso)

Nascimento e morte em nada dizem respeito à coisa-em-si, Vontade e Ideias, mas apenas às suas objetivações, de modo que o nascimento e morte dos milhares de indivíduos de uma determinada espécie, longe de afetarem a existência desta espécie, são na verdade a expressão da essência mesma da vida, que consiste numa “alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma. Justamente aí se tem a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 360). O conceito de “vida” se define exatamente por este processo, esta transição do conteúdo material em uma forma permanente e invariável. Assim, entre a “vida da espécie” e a vida do indivíduo, há uma diferença apenas de grau, pois o processo pelo qual a espécie se mantém objetivamente no mundo como representação – se constituindo como o conjunto dos seus espécimes (conjunto que corresponde analogamente ao corpo individual) – é análogo ao processo pelo qual o indivíduo conserva seu corpo na constante alimentação e secreção. Em ambos os casos há apenas uma constante transição de matéria numa forma permanente.

A alimentação e a reprodução contínuas são diferentes da geração tão-somente segundo o grau, assim como a excreção contínua é também diferente da morte apenas segundo o grau. [...] O processo de alimentação é uma geração contínua, enquanto o processo de geração é um alimentar-se altamente potenciado. A volúpia no ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de vida. Por seu turno, a excreção, a constante exalação e eliminação de matéria é o mesmo que, numa potência mais elevada, é a morte, oposta da geração. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 360)

O ato sexual, justamente por ser o meio pelo qual a *objetividade imediata da Vontade* (Ideias) perpetua a vida nos seus graus mais elevados, é, por isso, a mais forte expressão da afirmação da Vontade como Vontade de vida. Tal afirmação da Vontade, num grau igualmente forte, veremos também expressa de outro modo nas atitudes do homem que afirma sua vontade para além dos limites da preservação do próprio corpo, chegando a negar a vontade manifesta nos outros indivíduos. A vontade individual que se afirma para além dos limites da autopreservação invade a esfera de afirmação dos outros indivíduos, de modo a se

utilizar das forças do outro em proveito próprio, o que para Schopenhauer constitui propriamente o conceito de *injustiça*³⁴.

A negação da vontade de vida, por outro lado, na qual o conhecimento essencial do mundo torna-se um quietivo da vontade, pode originar-se de duas formas. Uma é pelo sofrimento contínuo ou em grande proporção, que quebra a vontade levando-a à resignação. O outro caminho pelo qual a Vontade nega a si própria, ocorre em raras vezes, e não depende tanto de circunstâncias externas que contrariem violentamente a vontade, mas tem como fator determinante uma disposição interna, do próprio caráter, que faz com que a vontade se suprima voluntariamente. A negação da Vontade a partir dessas origens produz, nos seus graus mais baixos, o que conhecemos por virtudes morais, a *justiça* e a *caridade*, e no seu grau mais elevado o fenômeno que conhecemos pelos nomes de santidade ou ascetismo.

A negação da Vontade de vida é, segundo Schopenhauer, o caminho que conduz à real liberdade, que consiste como já dissemos, em escapar da determinação necessária da *lei de motivação* que nos coloca no “pêndulo” da vontade. Fuga que conseqüentemente leva à libertação do sofrimento. Mas antes de entrarmos propriamente nesta discussão, precisamos antes analisar o que nosso filósofo denomina de “molas” das ações humanas, as formas possíveis de motivação, que estão diretamente relacionadas com a afirmação ou negação da Vontade de vida.

2.4 Os tipos de motivação e a passagem da virtude à ascese

De fato, para Schopenhauer, não há liberdade alguma enquanto se permanece submetido à necessidade da lei de motivação, ou seja, enquanto a vontade individual permanece submetida à determinação dos motivos. Mas mesmo permanecendo prisioneiro do querer, há, nesta condição sofredora, graus de sujeição da vontade individual em relação aos motivos, que variam de acordo com o caráter individual de cada homem e com as circunstâncias externas que excitam ou apaziguam a vontade.

³⁴ “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 outrem a servir à SUA vontade, em vez de servir a vontade que aparece no corpo alheio, [...]. Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome INJUSTIÇA, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429)

Ficou claro para nós que todo ato de vontade individual, enquanto manifestação fenomênica de uma Ideia num grau determinado (que no caso do homem é melhor denominada pela expressão *caráter inteligível*), não ocorre sem antes dar-se a sua causa ou *razão suficiente*, que nesta classe de representações chama-se “motivo”. Sempre, necessariamente, um motivo precede uma ação deliberada. Lembremos que toda e qualquer ação tem por condição três fatores: o caráter individual (inato e imutável), os motivos presentes que agem sobre o caráter (e que são causas ocasionais, apenas possibilitando a manifestação visível do *caráter inteligível*, Ideia *a priori*), e o conhecimento acerca de si próprio e das circunstâncias no momento da ação (conhecimento que é o intermediário entre os dois primeiros fatores).

No seu escrito concorrente a prêmio, intitulado *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer procura demonstrar a existência de três “molas” das ações humanas, três tipos de motivação, ao mesmo tempo em que estabelece qual seja o verdadeiro fundamento da moralidade, o critério das ações dotadas de valor moral. Para isso é preciso antes demonstrar os problemas e erros das tentativas anteriores de fundamentar a Ética. Critica as morais deontológicas, que são apenas uma continuação disfarçada do “decálogo mosaico” da moral judaica, e que tem como centro os conceitos de “lei” e “dever”. Realiza uma crítica da moral kantiana³⁵, a teoria que chegou a uma melhor e mais elaborada fundamentação conceitual, mas que, apesar dos méritos pontuais, não logra êxito em fundamentar a Ética, pois permanece presa à moral teológica e à noção de “dever”, conceito este que para Schopenhauer é completamente alheio à moralidade.

Não é nosso objetivo aqui expor detalhadamente a crítica schopenhaueriana à ética kantiana, mas para que possamos melhor compreender o fundamento da moral segundo Schopenhauer, e compreender a sua relação com a libertação do sujeito, é preciso expor a crítica à fundamentação kantiana, mesmo que apenas em parte e resumidamente, para que ela sirva de contraste e para que se perceba a inconsistência do fundamento moral kantiano.

Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant. Por causa disso seria um começo às avessas se se quisesse pular a crítica que

³⁵ Diz-nos Schopenhauer na *introdução* de *Sobre o fundamento da moral*: “Dedicarei somente à mais nova tentativa de fundamentar a ética, à kantiana, uma investigação crítica e por certo bem detalhada. Em parte, porque a grande reforma moral de Kant deu a esta ciência uma fundamentação que tinha reais vantagens diante das anteriores e, em parte, porque ainda é a última mais significativa que aconteceu na ética.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 14)

se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 15)

Neste ponto, primeiramente, devemos nos questionar sobre o significado e a importância da moralidade mesma, e antes mesmo de perguntarmos pelo seu fundamento ou pelo critério da ação moralmente válida, perguntemos primeiro o seguinte: O que torna o ato moral preferível ao não-moral? A resposta da tradição parece provir da constatação de que os atos humanos, na sua maioria, têm por objetivo a satisfação pessoal, o sentimento de felicidade. Esta, porém, concluíram os antigos, somente é alcançada pelas ações morais. A moralidade, então, seria o meio pelo qual se chegaria à felicidade. Diante disto devemos então relembrar o conceito Schopenhaueriano de *felicidade* e vermos até que ponto moralidade e felicidade se relacionam.

Como sabemos, para Schopenhauer, a *felicidade* é apenas um conceito negativo, não é algo existente efetivamente, é apenas a noção referente ao estado em que a dor (esta sim real) está ausente. Tal estado é por princípio pontual e momentâneo, já que a satisfação de um desejo inevitavelmente conduz ao tédio e em seguida a um novo desejo, que se constitui num estado de sofrimento. A felicidade plena e duradoura é algo impossível. Para Schopenhauer, perseguir a felicidade é o mesmo que perseguir uma miragem, em vão esforça-se em busca de algo inalcançável, e a busca da felicidade pela satisfação de prazeres, ao contrário do que se almeja, apenas aumenta os sofrimentos. Mas, obviamente, não é neste sentido que as filosofias eudemonistas entendiam o conceito de “felicidade”, esta era concebida positivamente e possivelmente alcançável, e o meio para tal era a vida virtuosa, que possibilitaria ao homem o estado constante de satisfação, a pose positiva da felicidade. Mas, como veremos adiante, “a *virtude* é totalmente estranha à felicidade” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18), um dos grandes erros das filosofias precedentes, segundo Schopenhauer, foi relacionar ou identificar felicidade e virtude, questão que se esclarecerá ao analisarmos o conceito de *virtude* em Schopenhauer.

Insisto neste ponto por ser de extrema importância para a compreensão da Ética schopenhaueriana que se faça a devida diferenciação entre o conceito de *felicidade* e o de *liberdade transcendental* – esta consiste na ausência de necessidade, em não possuir razão suficiente, portanto, também, em não submeter-se a motivos. No entanto, ambas são formas de subtração do sofrimento, a primeira, ilusória e fugaz, a segunda, real e permanente. A primeira se faz pela satisfação dos desejos, via que permanece na afirmação da Vontade, a segunda é alcançada pela supressão do querer e segue a via da negação da Vontade. Tais

questões serão desenvolvidas mais adiante, coloco-as aqui antecipadamente apenas em linhas gerais para que possamos iniciar a análise da ética schopenhaueriana pela crítica que este efetua da moral kantiana, pois como nos diz Schopenhauer:

O grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo *Eudemonismo*. A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação. Os antigos queriam demonstrar virtude e felicidade como idênticas; estas, porém, eram como duas figuras que não se recobrem, não importa o modo como as coloquemos. Os modernos querem colocá-las numa ligação, não de acordo com o *princípio de identidade*, mas com o de *razão suficiente*, fazendo portanto da felicidade a consequência da virtude. No que, entretanto, tiveram de recorrer, quer a um outro mundo que não o conhecido de modo possível, quer a sofismas. Apenas Platão faz exceção entre os antigos: sua ética não é eudemonista, por isso, contudo, torna-se mística. Em contrapartida, até mesmo a ética dos cínicos e dos estóicos é tão somente um eudemonismo de tipo especial. (SCHOPENHAUER, 1995, p.17)

Este elogio à ética kantiana nos indica que, para Schopenhauer, a felicidade não é o conceito central da ética e não está a ela ligada, ao contrário das éticas eudemonistas. Portanto, Kant acerta ao retirar da ética o seu caráter eudemonista e afirmar que as ações moralmente válidas são desprovidas de intenções em proveito próprio, ou seja, de egoísmo, apesar de que ele discordará de Kant em relação ao que seja o critério da moralidade. Kant acerta também ao compreender que “o princípio ético apresenta-se como algo totalmente independente da experiência e do seu ensinamento, como algo transcendente ou metafísico” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18), correspondendo, assim, à teoria metafísica schopenhaueriana que afirma que todo o mundo como representação, inclusive os atos humanos, recebe seu sentido do mundo como Vontade, coisa-em-si. Entretanto, “também Kant teria banido o eudemonismo da ética, de modo mais aparente do que efetivo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 18), pois sua ética imperativa, ao permanecer presa aos conceitos de “lei” e “dever”, permanece presa também aos conceitos de “recompensa” e “castigo”, pois estes são indissociáveis da noção de “dever”. A ética kantiana se mantém, portanto, no âmbito do egoísmo, já que, o que move as ações é sempre o interesse próprio, seja este o medo do castigo ou a ânsia da recompensa.

Mas por que, tanto Kant quanto Schopenhauer, objetivam banir o eudemonismo da ética? Porque, segundo Schopenhauer, todo homem possui na própria consciência, de uma forma um tanto misteriosa e que ainda não havia encontrado uma explicação aceitável, o conhecimento do verdadeiro *princípio ético fundamental*, que consiste em agir sinceramente pelo bem do outro sem buscar nenhum benefício próprio, ou seja, na “ausência de toda

motivação egoísta”. Assim, apesar de discordarem quanto ao fundamento de tal princípio, todos os éticos concordam que seja este o princípio supremo da moralidade.

Quero pois reconduzir aquele “hó, ti” – que é o *princípio*, a *proposição fundamental* sobre cujo conteúdo todos os éticos estão de acordo, por mais diversas maneiras com que o vistam – à expressão que tomo pela mais fácil e a mais pura de todas: “neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” [não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por fundamentar, o resultado comum de suas tão variadas deduções: é o “hó, ti” para o qual se busca ainda sempre o “dióti”, a consequência para a qual se exige a razão, [...]. A solução deste problema fornecerá o próprio fundamento, da ética que se procura a séculos, tal como a pedra filosofal. (SCHOPENHAUER, 1995, p 41)

É preciso, portanto, diferenciar entre o *princípio* da ética e o seu *fundamento*. Este último é que se constitui no problema a ser solucionado, pois o primeiro é obtido como que naturalmente, pois todo homem, do simplório ao gênio, encontra em sua consciência a condenação do egoísmo, mesmo que a origem deste princípio não lhes seja conhecida e dada claramente em conceitos.

Pela impossibilidade de expormos aqui toda a crítica de Schopenhauer à moral kantiana, em parte porque não é nosso objetivo e em parte pela grande dimensão da tarefa, que exigiria uma dissertação à parte, limitamo-nos ao que entendemos ser o ponto chave da crítica schopenhaueriana à fundamentação kantiana da ética, que consiste em demonstrar que Kant, apesar de todos os artifícios que utiliza e de todas as voltas que realiza, acaba por fim a cair no eudemonismo de que tentava sair.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant realiza uma investigação acerca do princípio ético fundamental, o método utilizado é o analítico³⁶, partindo do que é empiricamente dado e elevando-se por conceitos aos princípios universais e abstratos. É o inverso do que ocorre na *Crítica da razão prática*, onde o método é o sintético, buscando-se a fundamentação do princípio moral na própria estrutura da razão e independentemente da experiência. Na *Fundamentação*, Kant parte da constatação, obtida por análise do senso moral comum, de que todo homem possui em sua consciência aquele princípio supremo da moralidade. Mas é preciso elevar-se do conhecimento falível da análise empírica até o conhecimento universal das coisas, para que a ética possua uma fundamentação segura, apoiada em leis universais inquestionáveis, e isto, para Kant, somente pode ser obtido por um conhecimento puro e *a priori*. O objetivo de Kant na *Fundamentação da metafísica do*

³⁶ Aquele que parte do conhecimento particular e contingente dos fenômenos concretos, para em seguida, por meio de induções, alcançar um conhecimento universal e abstrato, conceitual.

costumes é demonstrar a existência do princípio moral e ao mesmo tempo demonstrar que tal princípio não se origina da experiência, mas, pelo contrário, nos é dado a priori e independentemente de qualquer experiência. Este apriorismo moral kantiano é censurado por Schopenhauer por ser a aplicação equivocada de um método que em outras áreas é eficiente, mas na ética é inadequado.

Vemos, às vezes, um médico que recorreu a um remédio com resultado surpreendente receitá-lo a seguir para quase todas as doenças. Comparo-o a Kant. Com a distinção entre o “a priori” e o “a posteriori” no conhecimento humano, ele fez a descoberta mais surpreendente e a mais coroada de êxito de que pode gabar-se a metafísica. Por que se admirar com o fato de que ele procure então aplicar este método por toda a parte? Por isso também a ética deve consistir numa parte pura, isto é, cognoscível “a priori”, e numa parte empírica. Kant rejeita esta última como inadmissível para ser tomada como fundamento da ética. Porém, descobrir a primeira e expô-la separadamente é o seu intento na fundamentação da metafísica dos costumes, [...]. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 31)

Para Kant, o princípio ético fundamental não pode originar-se da experiência, pois toda ação que tem por móvel um objeto sensível é determinada pela excitação dos apetites, sendo, portanto, sempre subjetiva e relacionada ao bem-estar próprio, à felicidade e ao egoísmo. Diz Kant;

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio supremo da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. (KANT, 1997, p. 65)

Segundo Kant, a análise do senso comum nos mostra que tal lei moral existe, contudo, sua origem não é empírica, pois nenhuma experiência pode nos induzir a abdicarmos da nossa felicidade para agir em favor de outro, mas, pelo contrário, os objetos nos incitam a buscar a satisfação, então, conseqüentemente, tal lei tem de estar posta *a priori*, e, enquanto tal é puramente formal.

Para Schopenhauer, os argumentos de Kant para estabelecer a origem *a priori* da lei moral não são suficientes, de modo que entre as suas várias tentativas Kant chega a afirmar arbitrariamente “a lei moral como um fato da razão pura” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 50). Afirmação um tanto contraditória, já que o “fático” é por princípio aquilo que se dá na experiência, e, como sabemos, Kant recusa uma fundamentação empírica para o princípio moral.

O próprio Kant teve de ter consciência, em silêncio, da inadmissibilidade de um fundamento da moral que só consiste em alguns conceitos totalmente abstratos e sem conteúdo. Assim, na *Crítica da razão prática*, onde ele, como já foi dito, se põe ao trabalho já com menos força e menos metodicamente, mas também de modo mais audaz por causa da fama já adquirida, pouco a pouco muda a natureza do fundamento de sua ética, quase esquecendo-se que este é uma mera rede de combinações de conceitos abstratos, e parece querer torná-lo mais substancial. Assim, por exemplo, este é “a lei moral como um fato da consciência” (p. 81). O que se deve pensar diante desta estranha expressão? O fático é antes aquilo que se opõe sempre ao que se conhece por razão pura. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 50)

Segundo Schopenhauer, Kant simplesmente admite tal princípio como algo dado, sem uma justificativa aceitável. Mesmo assim, se admitimos a existência de um tal princípio ético a priori, e que, portanto, é apenas formal, onde encontraremos o conteúdo determinante da ação moral que preenche tal forma, ou seja, onde encontraremos o motivo que nos faça agir conforme a lei (princípio) moral e sem nenhuma inclinação subjetiva? A matéria de tal lei, este motivo, se não pode provir da experiência, tem de ser, portanto, sua própria forma, que consiste na universalidade da ação, ou seja, na propriedade de que valha para todo ser racional.

Ora, Kant, ao desdenhar toda mola propulsora empírica da vontade, tendo abandonado previamente como sendo empírico tudo o que é objetivo e o que é subjetivo, teria de fundamentar uma lei para ela. Só lhe restou assim, como matéria (“Stoff”) desta lei, sua própria *forma*. Esta não é senão sua *legalidade*. A *legalidade* porém consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade. Esta, portanto, é que vem a ser a *matéria*. Portanto, o conteúdo (“Inhalt”) da lei não é outro senão a sua universalidade. De acordo com isso, ela proclamará: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional.” Isto é, portanto, a geralmente conhecida fundação de toda a sua ética. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 46)

A ação moralmente válida é aquela desprovida de qualquer inclinação ou disposição subjetiva, e que tem por motivo apenas a noção de *dever*, onde o determinante da ação é apenas a intenção de agir por “respeito” à lei. Kant retira do princípio moral todos os móveis subjetivos, sejam estas motivações egoístas ou as disposições surgidas a partir do sentimento de compaixão. A razão disto, segundo Kant, é que *máximas* (subjetivas) não têm validade universal para toda e qualquer vontade, mas apenas *princípios* têm verdadeira objetividade, pois concebidos pela razão pura, independente das disposições sensíveis, tendo, por isso, validade universal, já que não surgem de um apetite particular. Mas o que explica que existam em nós tais princípios morais? A razão da existência de tais princípios é que a vontade, sendo livre, ou seja, não sendo determinada pelas leis universais que regem o mundo físico, tem, então, a necessidade de fornecer a si suas próprias leis universais – Lembremos que para Kant

a vontade é a faculdade³⁷ de agir segundo certas regras. Segundo tal definição, o conceito de vontade implica o conceito de razão, de modo que todo ser livre, ou seja, dotado de vontade, é necessariamente um ser racional –. Por fim, se perguntarmos: por que a vontade individual do sujeito tem de impor a si leis que beneficiem aos outros sujeitos? Que sentido há nisto? Por que não o inverso? Tal questão não se responde sem contradição, pois a resposta aqui é o argumento de que as ações legitimamente morais favorecem uma ordem viável para os seres livres, racionais, que são fins em si mesmos. Em outras palavras, deve-se agir moralmente para viabilizar uma ordem que possibilite a existência de tais seres livres e racionais. Mas visar o bem do conjunto do qual eu faço parte é também visar, indiretamente, ao meu próprio bem, é agir por amor próprio, ou como prefere dizer Schopenhauer, por egoísmo. Assim, Kant retorna ao eudemonismo.

Para Schopenhauer, uma moral prescritiva³⁸, tal como Kant a concebe, é inócua, pois o conceito de dever é totalmente alheio à ética. Leis têm certamente sua importância na doutrina do direito, para que o Estado, por meio das instituições sociais mantenha uma ordem social viável que sustente a convivência e contenha o egoísmo geral, porém, são nulas em relação à fundamentação da ética, já que o conceito de dever, por ser sempre necessariamente condicionado e relativo ao bem-estar, não pode servir de critério para a ação moral, quando esta se define pela ausência de intenções em proveito próprio. Neste sentido, para que o “dever” pudesse ser o critério da moralidade, seria necessário que tal conceito tivesse o poder

³⁷ “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*.” (KANT, 1997, p. 67). Neste sentido, para Kant, a vontade é a faculdade que permite ao seres racionais a capacidade de escapar às determinações imediatas e direcionar sua conduta por meio de regras fornecidas pelo próprio sujeito.

³⁸ A contradição entre Kant e Schopenhauer, em relação à ética fica evidente no próprio conceito que eles elaboram, onde percebemos com clareza a exata oposição entre ambos: “O ‘prótons pseudós’ [primeiro passo em falso de Kant] está no seu conceito da própria ética que encontramos exposto do modo mais claro (p. 62): “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”. Isto já é uma ‘*petitio principii*’ [petição de princípio] decisiva. Quem nos diz que há leis nas quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? [...]. Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo tem de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito o que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 20). Ainda em relação à definição da ética, nos diz Schopenhauer no quarto livro de *O mundo*: “A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível in concreto, isto é, como sentimento a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista. [...]. O ponto de vista dado e o modo de abordagem indicado já sugerem que neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita para a produção de todas as virtudes. [...] De fato é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: “deve querer!”, ferro-madeira! À luz de toda a nossa visão, contudo, a Vontade é não apenas livre mas até mesmo todo-poderosa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354).

de produzir ações incondicionalmente abnegadas, tal como Kant tenta demonstrar. Mas todo imperativo é sempre hipotético e nunca categórico, já que todo “deve” tem seu sentido condicionado pelo castigo ou recompensa a que a lei necessariamente se liga e dos quais recebe sentido. Um “imperativo categórico”, um dever incondicionado, que não possui referencia alguma às conseqüências de seu cumprimento ou negligencia, é um conceito contraditório sem nenhum sentido.

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

O conceito de dever é duplamente problemático para a ética, nos dois sentidos em que Kant lhe confere importância, no de ser o critério da ação moral, e no de ser o motivo determinante da ação moral. No primeiro caso porque o “dever” está necessariamente ligado ao egoísmo, e no segundo caso porque nenhum motivo pode ser apenas formal, no sentido de não possuir (ou ser) um conteúdo que afete a vontade, já que toda ação surge da relação entre um motivo e a vontade (caráter inteligível) particular em questão.

Qual é, então, para Schopenhauer, o fundamento da moralidade? O que fundamenta aquele princípio presente em toda consciência e que induz à ação benevolente? Schopenhauer concorda com Kant no fato de que a ação moralmente válida é desprovida de egoísmo, mas Kant é mais abrangente neste aspecto, e afirma que a ação moral é, não apenas desprovida de egoísmo, mas também de qualquer outra determinação subjetiva, e isto inclui também as demais disposições de caráter, como a compaixão. Para Schopenhauer, entretanto, toda ação deliberada, seja ela moral ou não, exige necessariamente para a sua ocorrência um fator objetivo (motivo) e um fator subjetivo (vontade), de modo que um *motivo* só se constitui como tal para uma vontade particular com que se relaciona e que lhe confere significado e importância, pois somente o *querer* particular – que enquanto *caráter inteligível*, coisa-em-si, é infundado e inexplicável – é o critério último de toda escolha. Toda ação é condicionada por disposições subjetivas, portanto, a ação moral é também movida por motivos que afetam de alguma forma a vontade em relação ao bem-estar ou mal-estar, que são a finalidade de toda ação. Estes bem-estar e mal-estar buscados são, ou do próprio agente ou de outro indivíduo

suscetível a eles. No primeiro caso a ação é egoísta e sem valor moral, no segundo, quando o agente da ação visa simplesmente o bem-estar de outro, sem buscar nenhum benefício próprio, então, tal ação é moral. “Somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p.128).

Se, porém, minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então o *seu bem-estar* e o *seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo*, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o *meu bem-estar e o meu mal-estar*. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 128)

Neste ponto, a questão mesma da fundamentação ética se coloca de modo mais restrito e mais direto:

Como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar; do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. (SCHOPENHAUER, 1995, 129)

Em sua obra, Schopenhauer responde a esta questão de dois modos, por dois caminhos distintos. Em *O mundo* a solução surge, de certo modo, espontaneamente como consequência, já que é buscada internamente a partir do seu sistema metafísico, portanto sinteticamente. Em *Sobre o fundamento da moral*, como na *Fundamentação* kantiana, o caminho é inverso, e se dá por via analítica, e deve-se a princípio a uma exigência da *Sociedade Real das Ciências da Dinamarca*, instituição realizadora do concurso a que o citado escrito de Schopenhauer concorreu. Como não estamos presos à tal exigência, e a fundamentação metafísica é a mais adequada aos nossos objetivos, nos deteremos nesta.

Para que “eu” queira o bem de outro como se fosse o meu próprio, é necessário que a diferença aparente entre eu e outro seja suprimida a um grau tal que eu não mais diferencie entre ambos. É preciso, portanto, enxergar para além do *princípio de individuação* (tempo e espaço), que faz com que eu perceba cada fenômeno, como algo diferente de mim. Apenas quando “eu” me identifico com o outro e sinto o seu sofrimento como se fosse o meu, porém, não em mim, mas nele, é que a dor alheia pode ser um motivo para mim. Ações abnegadas ocorrem quando o indivíduo reconhece no outro que sofre a mesma essência, a mesma Vontade, que o constitui como fenômeno. O sofrimento alheio serve, então, de espelho para a Vontade, que por meio de um conhecimento intuitivo enxerga para além da aparente

diferenciação que espaço e tempo estabelecem nos fenômenos. O expectador do mundo que alcançou este conhecimento que enxerga nos fenômenos, não as suas relações espaçotemporais, mas aquilo que os fenômenos são essencialmente, percebe que ele e o outro se diferenciam apenas sob tais relações quantitativas, mas que em essência são uma e mesma coisa, Vontade. Tal reconhecimento, tal identificação, é o que conhecemos pelo nome de *compaixão*, que é “a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 129). A *compaixão* é, para Schopenhauer, o fundamento da moralidade, o único móvel capaz de fazerem os homens, “seres que se amam tão pouco”, agirem sinceramente e exclusivamente em benefício de outro. Em *Sobre o fundamento da moral*, que segue um método analítico, este fundamento é exposto empiricamente como uma *disposição natural* de origem misteriosa, limita-se a citar exemplos e situações que comprovam a sua existência fática. A sua fundamentação mesma, porém, já que o sentido último das coisas tem de ser encontrado em algo mais que puro fenômeno, requer uma metafísica. Esta tarefa é realizada em *O mundo*, mais especificamente no quarto livro.

Segundo Schopenhauer, existem três *motivações fundamentais*: “a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mau alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) *compaixão*, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 131).

Toda e qualquer ação humana origina-se a partir de uma destas três formas de motivação. Das três, o egoísmo é, pode-se dizer a motivação primeira e mais importante, como que a forma natural de agir dos seres vivos. Encontra-se tanto no homem quanto no animal irracional. O egoísmo é a expressão mesma da *Vontade de vida*, enquanto esta é a busca infinita de satisfação e bem-estar, até o limite das forças do indivíduo, enquanto que as outras formas de motivação (maldade e *compaixão*), apesar de também serem objetivações da Vontade num grau determinado – já que nenhum fenômeno ou ocorrência possível pode ser exterior à Vontade –, são como que exceções à regra, já que para ocorrerem requerem conhecimento, pois pressupõem a representação do sofrimento alheio que como motivo move a vontade, e ocorrem na menor porção do conjunto da natureza, que somos nós, seres racionais, e possivelmente em alguns animais superiores desprovidos de razão, já que o

conhecimento que condiciona a identificação essencial entre os seres é de natureza intuitiva e não abstrata (conceitual).

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mais os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcança-los, o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade antimoral. A máxima do mais extremo egoísmo é: “neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!” [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso]. A máxima da maldade é: “omnes, quantum potes, laede” [prejudica a todos que puderes]. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 119)

O egoísmo é a motivação que move pelo interesse próprio, a maldade, pelo contrário, é desprovida de interesse em relação à própria pessoa do agente, tal como a compaixão, porém, permanece sempre uma motivação antimoral, já que, o critério da ação moral é que esta seja feita exclusivamente em benefício de outrem, e não em seu prejuízo. O maldoso diferencia-se do egoísta pelo fato de não agir em proveito próprio, portanto, desinteressadamente, mas exclusivamente em prejuízo do outro. Neste caso, o móvel da ação é o sofrimento alheio, que felicita ao maldoso. A satisfação em presenciar o sofrimento é o que Schopenhauer chama de *alegria maligna*, e é o que move a ação do maldoso. A representação do sofrimento alheio é o que move tanto os atos compassivos quanto os atos de crueldade, no primeiro caso age-se para aliviar a dor do outro que sofre, no segundo para aumentá-la. Estas formas de motivação são secundárias em relação ao egoísmo, pois pressupõem o conhecimento enquanto representação.

A máxima da compaixão, por sua vez, nos diz “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 134). Esta máxima, como nos diz o próprio Schopenhauer, contém duas sentenças, que exprimem justamente as máximas das duas *virtudes cardeais*, *Justiça* e *Caridade*, das quais derivam todas as outras virtudes. Estas virtudes têm sua origem na compaixão e são, na verdade, graus em que ela se efetiva. Neste sentido, a vida ética possui graus determinados, onde o primeiro é puramente negativo e o segundo positivo, no sentido de não se limitar a evitar o sofrimento, mas age também para a sua diminuição.

“O primeiro grau de efetividade desta genuína e natural motivação é, portanto, apenas *negativo*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 135). A justiça nada mais é que a negação da *injustiça*, esta sim positiva, e que consiste na afirmação da própria vontade para além dos limites das próprias forças individuais, chegando a negar a vontade existente nos outros

indivíduos, de modo a se utilizar do trabalho e das capacidades de outros em proveito próprio, seja por meio da violência ou por meio da astúcia. O homem justo é aquele que enxerga minimamente para além do princípio de individuação, até um grau em que já não considera os demais homens como radicalmente diferentes de si, mas reconhece neles a mesma Vontade essencial que preenche a si próprio. Assim, age de forma que suas ações não provoquem sofrimentos aos outros. Afirma a sua vontade apenas até o limite das próprias forças, não negando a vontade existente nos demais seres e não subjugando outras vontades em benefício próprio, para, que assim não cometa injustiça.

Vemos assim que para um semelhante homem justo, o *principium individuationis* não é mais, como para o homem mau, uma barreira absoluta. Ao contrário do homem mau, não afirma só o próprio fenômeno da Vontade, negando todos os demais como se fossem simples máscaras com essência totalmente diferente da sua. Ao contrário, pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 471)

Enquanto na virtude da justiça o conhecimento transpassa o *princípio de individuação* até o grau em que impede o indivíduo de infligir sofrimento aos demais, na virtude da caridade o conhecimento penetra até o ponto em que o sofrimento alheio, não apenas impede o cometimento de injustiças, mas chega ao ponto de tornar-se um motivo para que o expectador aja em prol daquele que sofre, buscando a diminuição ou a cessação do sofrimento. “O *principium individuationis*, a forma do fenômeno, não mais o enreda firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura então, restabelecer o equilíbrio: renuncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 473). Aqui, no sincero ato de caridade, a virtude chega mesmo a confundir-se com o conceito de *compaixão*, ficando ainda mais evidente que esta é o fundamento de toda virtude. Aqui, o ato já não é mais simplesmente negativo, e passa-se à ação positiva. Porém, para tal, é necessário que aquele que sofre e aquele que presencia a dor identifiquem-se de tal modo que a diferença entre o “eu” e o não-eu tenha sido até certo ponto suprimida, fazendo com que o expectador sinta o sofrimento do outro como sendo seu e seja-lhe um motivo para agir buscando a cessação do sofrimento.

Em Schopenhauer o conceito de *virtude* é desvinculado do conceito de “felicidade”. A virtude permanece no centro da moralidade, porém, esta não é concebida como um eudemonismo. Schopenhauer alcança o objetivo que Kant, com seu conceito de dever,

alcançou apenas em aparência. A fundamentação da ética schopenhaueriana é dissociada tanto do eudemonismo quanto da moral teológica, esta se caracteriza justamente pela forma imperativa e pelo conceito de “dever”, que possui sentido apenas se vinculado às conseqüências do cumprimento ou não da regra, ou seja, todo dever é sempre relativo às noções de castigo ou recompensa.

A virtude, segundo o conceito de Schopenhauer, e que coincide com o conceito cristão, é não apenas dissociada da felicidade, mas, até mesmo contrária a esta. Enquanto a felicidade consiste na satisfação própria, a virtude é a disposição que direciona para ações que satisfaçam o outro, independentemente da própria satisfação. Pode-se, no entanto, objetar que, sendo o sofrimento alheio um motivo para que “eu” atue com o objetivo de beneficiar o outro, de modo que o bem alheio se torna o meu bem, o eudemonismo permaneceria, pois neste caso a felicidade alheia tornaria o agente feliz também. Entretanto, tal crítica não se sustenta, pois, como nos diz Schopenhauer³⁹, em nenhum momento há a ilusão de que a dor do outro seja também “minha”, enquanto indivíduo. Aquele que se compadece, sofre com o outro, nele, por meio da representação do seu sofrimento, e apesar da íntima identificação por parte do compassivo, permanece a consciência de que a dor é alheia. Portanto, os atos virtuosos, provindos da compaixão, não visam à própria felicidade, mas, pelo contrário, muitas vezes trazem até mesmo sofrimento para o agente, que nem por isso desiste de socorrer aquele que sofre. Tais atos são morais porque a individualidade, o próprio eu, coloca-se em segundo plano. O objetivo da ação moral é a diminuição do sofrimento alheio, que é sentido somente pelo outro, já que não “posso sentir na sua pele”. O fato de o agente do ato compassivo também contentar-se com a satisfação alheia não anula o valor moral da ação, pois o que concede este valor é a intenção do agente, não o ato em si mesmo, pois, como sabemos, ações aparentemente virtuosas podem provir do egoísmo. É verdade que o ato compassivo produz no agente a sensação de satisfação, de felicidade, mas esta é algo secundário, pois o móvel da ação não é a satisfação própria, mas a satisfação alheia.

³⁹ Em relação a esta possível crítica que afirma a compaixão como uma forma disfarçada de egoísmo, onde se buscaria a própria felicidade por meio da felicidade alheia, já que esta “me” torna feliz, nos diz Schopenhauer: “Em conseqüência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de representar um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido (Saggio Analítico sulla compassione, 1788, traduzido para o alemão por Pockels em 1790), que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer sua dor em nossa pessoa. Não é assim de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que ele é o sofredor e não nós: e justo na sua pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 133).

Mas em que sentido a virtude e a moralidade relacionam-se ao objeto da nossa pesquisa, que é a liberdade? No sentido de que a virtude, ao anular até certo grau o egoísmo, fonte dos sofrimentos, subtrai, até certa medida, o indivíduo à cadeia de motivos que alimentam a vontade, ou seja, diminui, em certo grau, a dimensão⁴⁰ que a *lei de motivação* exerce sobre o indivíduo, de modo que este sofre menos. E este “sofrer menos” equivale a dizer “é mais livre”, já que, em Schopenhauer, o conceito de liberdade é, de certa forma, sinônimo de libertação (do sofrimento), coincidindo com o conceito cristão. Lembremos que Schopenhauer demonstra a impossibilidade do livre-arbítrio, e que a liberdade, entendida como ausência de determinação do querer, ou seja, como ausência de necessidade nas ações, encontra-se apenas na coisa-em-si, Vontade, que enquanto exterior ao princípio de razão é por isso infundada, não determinada por nada. Mas, para o indivíduo, fenômeno desta Vontade, permanecer na afirmação desta mesma Vontade, ou seja, permanecer no egoísmo, é permanecer na determinação dos motivos e no sofrimento do querer eternamente insatisfeito. Deste modo, o virtuoso, ao considerar menos a própria pessoa, diminui o horizonte dos motivos que possam afetá-lo, diminui a amplitude da *lei de motivação* sobre a própria vontade. A virtude não possibilita o alcance da *liberdade transcendental*, mas possibilita minimamente uma aproximação dela, pois leva à uma indiferença parcial em relação aos motivos egoístas, indiferença esta que se dá não por afirmação da vontade, mas por sua negação.

Lembremo-nos, entretanto, que toda ação particular pressupõe sempre a vontade como critério último de deliberação, e também pressupõe o motivo que age sobre ela. Portanto, mesmo as ações morais, surgidas da pura compaixão, têm sempre como móvel um motivo, mesmo que este seja o bem alheio. Assim, apesar de a virtude diminuir o sofrimento por meio de uma diminuição da submissão aos motivos egoístas, ela nunca elimina completamente o sofrimento, ou seja, não é capaz de libertar plenamente o sujeito, pois o sofrimento alheio permanece um motivo que movimenta a vontade e faz sofrer. Aquele que age por compaixão sofre juntamente com aquele a quem socorre, apesar de que este

⁴⁰ O compassivo, mesmo que apenas em certo grau, e não absolutamente, é movido pelo bem alheio, e não pelo próprio. Ao ignorar até certo ponto a própria satisfação, fica isento de uma grande quantidade de motivos que excitariam a vontade e fariam sofrer. É claro que o compassivo sofre com a dor alheia que lhe serve de móvel das ações, mas este sofrimento, que tem origem na representação do sofrimento alheio, é menos intenso do que aquele surgido do próprio egoísmo – que se origina, não de uma representação, mas internamente a partir da própria vontade, da própria carência, e que por isso é mais direto do que aquele que surge pela mediação da representação –, não apenas na intensidade, mas também quantitativamente, já que aquele que busca a felicidade própria está suscetível a um maior número de desejos e sofrimentos do que aquele que é movido mais pelo alívio da dor alheia do que pela própria satisfação que é em si insaciável.

sofrimento seja em menor proporção, pois surgido da representação do sofrimento alheio, portanto, de menor intensidade do que o surgido a partir do próprio querer egoísta.

Para que a liberdade plena, que equivale à não-submissão a motivos, e conseqüentemente à ausência de sofrimento, seja alcançada, é preciso subtrair-se completamente ao *princípio de razão* como *lei de motivação*, quando os motivos não mais afetam a vontade do indivíduo. Tal feito é alcançado apenas quando a vontade individual é suprimida completamente, de modo que os motivos não tenham mais como afetá-la. Para tanto, é necessário a *negação da Vontade* no seu mais alto grau, a **ascese**, que ocorre quando o *princípio de individuação* não mais falseia a visão e vê-se claramente que, por trás da aparência fenomênica, tudo é uma e a mesma coisa. Quem alcança tal estado

Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência no fenômeno, mas a nega. O acontecimento pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. (SCHOPENHAUER, 2005, p.482)

O asceta, ou santo, é aquele que reconhece a nulidade da vida, o esforço vão de toda luta. Alcança intuitivamente o conhecimento de que a essência do mundo é sofrimento, enquanto Vontade. Percebe que nenhum esforço ou ato surgido da afirmação da Vontade pode suprimir ou cessar a dor essencial à própria existência. Vê que aqueles que sofrem são, apesar da ilusão da individuação, ele mesmo repetidas vezes em formas e lugares diferentes, são sempre a mesma Vontade que o preenche essencialmente. Assim, nem mesmo o ato de compaixão o consola, pois percebe que o sofrimento do outro, e o seu próprio, é sempre adiado, nunca anulado. Se toda ação pressupõe necessariamente o acionamento da vontade por um motivo, como poderia qualquer ato, mesmo o compassivo, subtrair totalmente o sofrimento, se qualquer movimento da vontade, por menor que seja, traz consigo a dor do querer, do desejar, da carência? O santo, aquele que alcança intuitivamente tal conhecimento acerca do mundo, percebe a impossibilidade da felicidade e o caráter maligno da existência mesma. Por isso, retira-se do mundo como ser volitivo, busca todos os meios pelos quais

possa mortificar o seu querer, suprimir a vontade que se expressa nos seus desejos e no próprio corpo.

Como ele mesmo nega a Vontade, que aparece em sua pessoa, não reagirá quando um outro fizer o mesmo, noutros termos, quando um outro praticar injustiça contra si. Neste sentido, todo sofrimento exterior trazido por acaso ou maldade, cada injúria, cada ignomínia, cada dano são-lhe bem-vindos. Recebe-os alegremente como ocasião para dar a si mesmo a certeza de que não mais afirma a Vontade [...]. Tanto quanto à Vontade mesma, ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a Vontade, da qual ele é simples expressão e espelho. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 485)

Aquele que alcança este estado de “iluminação” consegue aquilo que o gênio artista⁴¹ alcança apenas em frações fugazes do tempo, desligar-se da Vontade e subsistir apenas como *puro ser cognoscente*, liberto do princípio de razão como *lei de motivação*. No homem em que a Vontade foi suprimida, o intelecto já não é mais um instrumento, um servo da Vontade. Enquanto no homem submetido à ilusão do *princípio de individuação* o intelecto tem por função apenas servir a Vontade, buscando os meios para sua satisfação, no homem liberto de tal ilusão, e que conseguiu suprimir em si a própria essência, já não conhece mais como sujeito. O sujeito do conhecimento submetido à servidão da Vontade, conhece os objetos apenas como fenômenos individuais, sempre relacionando-os à vontade como motivos, considera-os apenas em relação à própria vontade e conhece apenas as suas relações, seja dos objetos entre si, seja destes para si. Ao contrário, o *puro ser cognoscente* liberto da Vontade, conhece objetivamente independentemente de quaisquer relações, conhece os objetos não como fenômenos particulares, mas como Ideias. Os objetos não se mostram mais como motivos, pois não encontram mais sobre o que incidir ou excitar, a vontade praticamente desapareceu, restando apenas um fraco resquício objetivado no corpo que ainda permanece como organismo vivo, mas que apenas subsiste no limite das suas forças.

⁴¹ “Deve-se recordar no terceiro livro que a alegria estética no belo consiste em grande parte no fato de que nós, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos por instantes libertos de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações: por assim dizer, nos livramos de nós mesmos. Não somos mais o indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno do conhecer purificado de Vontade, correlato da Ideia. Sabemos que em tais momentos, quando, libertos do ímpeto furioso da Vontade, nos elevamos, por assim dizer, acima da densa atmosfera terrestre, são os mais ditosos que se conhece. Daí podemos supor quão bem aventurada é a vida de um homem cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada. (SCHOPENHAUER, 2005, p.494)

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente à ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo, que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as mascaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 495)

Neste ponto, ocorre, como nos diz Schopenhauer, uma contradição do fenômeno com sua essência. Do indivíduo restou apenas o *puro ser cognoscente*, sustentado pelo débil corpo que se mantém com o limite das forças para mantê-lo vivo, um fenômeno que a Vontade não mais “preenche”, uma “casca vazia”.

O caminho da “redenção” exposto até aqui, é o mais raro, e tem sua origem na representação, no conhecimento intuitivo acerca do mundo. Neste caso, para que o indivíduo, pelo simples poder do intelecto, torne-se um asceta, é preciso uma predisposição interna, um caráter tal que tenha dotado o indivíduo de um intelecto poderoso, que facilite a apreensão das Ideias para além do *princípio de individuação*. Estes homens são como que escolhidos da natureza, pois o caráter, como Ideia, é a priori, portanto inato.

Existe ainda, segundo Schopenhauer, um outro caminho possível e mais comum, por meio do qual alguns homens alcançam esta “libertação”. É aquele em que a vontade é quebrada pelo sofrimento vivido na pele. Quando grandes ou contínuos infortúnios chocam-se contra a vontade ao ponto de levá-la à completa resignação. O caminho pelo qual o indivíduo alcança a total resignação diante da vida, chegando à completa negação da *vontade de vida* simplesmente por meio do conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, é alcançado pelos poucos que a natureza dotou com um caráter excepcional.

Por outro lado, o sofrimento em geral, como é trazido pelo destino, se torna um segundo caminho para atingir a negação. Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo, que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais freqüência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. [...]. Por conseguinte, na maioria dos casos a Vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496)

É por esta via não contemplativa, que se torna possível a real conversão também daqueles de caráter mau, que, apesar de movidos pelo mais intenso egoísmo, resignam-se após grandes sofrimentos. Entretanto, não vejamos nisto uma contradição em relação ao

restante da doutrina, por esta afirmar a impossibilidade da mudança do caráter, que enquanto Ideia é a priori e imutável. O que ocorre neste caso é, não uma mudança, mas uma supressão do querer (caráter). Não há, aqui, uma mudança da Vontade, mais a sua supressão. Apesar de o caminho percorrido ser diferente daquele que se faz pelo puro conhecimento, o ponto de chegada permanece o mesmo: a negação da Vontade, que retira o homem da determinação dos motivos e da sujeição do sofrimento, alcançando-se a *redenção*, a libertação. Apenas a supressão da Vontade, seja por quaisquer das duas vias, retira o indivíduo⁴² da sujeição à *lei de motivação*, ao transformá-lo em *puro ser cognoscente*, e assim o subtrai da necessidade causal reinante no mundo fenomênico, quando então se torna livre.

Levanta-se em relação ao ascetismo schopenhaueriano, objeção semelhante a que foi feita à sua fundamentação do princípio moral, colocando a questão de se o ascetismo é realmente isento de egoísmo. Caso a conduta ascética tenha origem no egoísmo, haveria um retorno ao eudemonismo. Diriam os críticos de Schopenhauer: o asceta, ao buscar a supressão da vontade, e com esta a libertação do sofrimento, busca a felicidade e, portanto, age egoisticamente. Entretanto, é possível ver na obra de Schopenhauer argumentos que isentam o filósofo desta acusação.

O primeiro, e que pode ser tomado como argumento principal por ajustar-se ao todo da filosofia de Schopenhauer, e que encontramos, sobretudo, no livro IV de *O mundo*, é a tese que afirma a independência da atitude ascética em relação à *lei de motivação*, e, portanto, totalmente estranha ao egoísmo e ao eudemonismo. Os dois caminhos possíveis pelos quais um homem é levado à total resignação e à negação da Vontade – tanto o que se dá pelo puro conhecimento, quanto aquele que quebra a vontade individual por meio dos sofrimentos – são, ambos, alheios à deliberação, independem da existência de motivação, seja ela egoísta ou compassiva, apesar de esta última favorecer o ascetismo. Em relação à primeira via do ascetismo, o que desencadeia a resignação no seu mais alto grau e leva à total negação da Vontade de vida é um conhecimento distinto daquele submetido ao *princípio de razão*, pois este é típico do caráter egoísta. É o conhecimento capaz de enxergar o máximo possível para além do *véu de Maia*, em que o sujeito, ao contemplar o mundo, vê nos fenômenos não as

⁴² O indivíduo, de acordo com a metafísica schopenhaueriana, é a composição do sujeito volente (vontade) e sujeito cognoscente. No indivíduo comum, aquele que permanece submetido à ilusão do *princípio de individuação*, o intelecto permanece servo da vontade, um instrumento que tem por finalidade auxiliar a vontade na busca pela satisfação. Aquele que alcançou o conhecimento acerca da nulidade de toda satisfação, torna-se capaz de buscar o afastamento desta e a supressão da própria vontade que o incita a buscá-la. Ao mortificar sua vontade, o asceta libera o intelecto da sua servidão, de modo que este passa a contemplar o mundo desinteressadamente, subsistindo apenas como espelho dos fenômenos. A unidade do indivíduo foi desfeita,

relações que os constituem como objetos particulares, mais as Ideias eternas nas quais tais fenômenos participam e das quais são objetivações imperfeitas. Tal conhecimento é independente da servidão da vontade, e, por isso, não relaciona os objetos ao próprio querer, que é como estes se tornam motivos, unicamente na relação que mantêm com a vontade individual. Aqui, o conhecimento da essência do mundo como Vontade e o reconhecimento do sofrimento essencial à vida servem como quietivo para a Vontade, e não como motivos, que a excitariam.

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principio individuationis*, quando as Ideias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 509)

A Vontade, “ao reconhecer a si mesma no espelho da representação”, negaria a si, de modo que o indivíduo que alcança este autoconhecimento deixa de querer do modo como queria cegamente. Mas tal supressão é possível apenas porque surge de um conhecimento livre da relação com a Vontade, e que, por ser apenas puro conhecimento, e não motivo, não a aciona, não a desperta, e impede que os objetos apareçam para o sujeito como motivos. Por outro lado, em relação à segunda via pela qual se alcança a ascese, trata-se, obviamente, de um caminho acidental, no qual o indivíduo é conduzido por sofrimentos que se dão independentemente e contra a sua vontade, por circunstâncias desfavoráveis e fora do seu controle. Não se chega à santidade por escolha. No primeiro caso se nasce asceta, no segundo, o ascetismo é concedido pela sorte.

Fica claro que a libertação do sofrimento alcançada pelo asceta não é o mesmo que a felicidade buscada pela satisfação dos desejos. Apesar de a felicidade ser de caráter negativo, como a negação da Vontade de vida realizada pelo asceta, a primeira é buscada deliberadamente, tendo por móvel os motivos que inflamam a Vontade e contribuem para sua afirmação. A negação da Vontade, pelo contrário, tem sua origem em algo exterior à vontade individual e que provoca a sua supressão, seja um grande sofrimento ou um conhecimento intuitivo provindo de um intelecto poderoso desvinculado do serviço da Vontade. O asceta, o santo, não busca a cessação da dor, pelo contrário, ele até mesmo à procura, como mostram os

testemunhos de autoflagelação. O que ele busca, nos momentos em que busca, não é felicidade, no sentido de um estado de satisfação (realização de desejos), mas sim a cessação do querer, e com isso afasta-se tanto do sofrimento quanto da felicidade. Se esta libertação do sofrimento vem, é simplesmente como “efeito colateral” do processo de negação da Vontade, que surge inesperadamente, como uma graça “concedida dos céus”, ou da natureza, ou como queira o santo justificar sua conduta para a própria consciência, de acordo com o credo que professa.

Há, entretanto, um problema que permanece, e que se constitui num desafio para os interpretes de Schopenhauer, como também é o maior alvo das críticas à sua ética, inclusive por parte do seu “discípulo” mais ilustre, Nietzsche. Referimo-nos à possível, ou aparente, contradição de como a Vontade pode negar a si própria. Como o indivíduo pode querer não querer? Em outras palavras, para que o indivíduo, fenômeno da Vontade, negue a si, é preciso querer negar-se, mas o simples ato de querer já é uma afirmação do próprio querer.

Este problema não existiria se o estado ascético não fosse reversível, mas algo realmente permanente. Se o estado de santidade alcançado não possibilitasse um reerguimento do ímpeto volitivo. Mas esta impossibilidade da vontade ressurgir se estabelece apenas com a morte do corpo onde reside o resquício enfraquecido da Vontade de vida. Enquanto isso, a possibilidade persiste. Apesar de Schopenhauer utilizar várias vezes o termo “completa supressão” da Vontade, o que ocorre, na verdade, é uma oscilação entre aquele estado de ataraxia e os momentos em que a Vontade tenta reanimar-se. As seguintes passagens ilustram essa oscilação na teoria de Schopenhauer: primeiramente ele nos diz em relação àquele que alcançou a completa resignação:

Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro **para sempre** de todas as preocupações. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 494, Grifo nosso)

Daí podermos supor quão bem-aventurada deve ser a vida de um homem cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas **para sempre**, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 495, Grifo nosso)

Já na página seguinte, ainda em relação a este estado de libertação, expressa algo diverso:

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. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496)

Como pensar um estado de paz imperturbável que se mantém por luta constante? Os problemas que surgem destas passagens podem ser formulados de diversas maneiras. Colocaremos da seguinte forma: como pode o santo libertar-se da determinação do *princípio de razão* (como lei de motivação), por meio de uma busca deliberada, se toda deliberação pressupõe a determinação dos motivos sobre a vontade? Em outras palavras, como posso livrar-me dos motivos por meio de ações motivadas?

A solução para esta contradição parece consistir na compreensão de que esta libertação é possibilitada e realizada por duas formas de conhecimento distintas acerca do mundo como representação: 1) o conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, que conhece para além do *princípio de individuação*, e 2) o conhecimento abstrato surgido a partir deste, que possibilita ao sujeito considerar a totalidade do mundo como essencialmente sofrimento e algo a não ser desejado.

Como Schopenhauer afirma, no homem, as faculdades cognitivas, *entendimento* (intuição) e *razão* (abstração), apoiam-se mutuamente. A negação da Vontade tem sua origem, sua fonte, no conhecimento intuitivo liberto da servidão da Vontade. Esta forma de conhecimento leva à resignação por fornecer à Vontade uma visão de si própria que, ao contrário de excitar, aquieta, devido a uma repulsa da Vontade ao reconhecer a sua própria natureza egoísta. Esta forma de conhecimento é uma via de negação não motivada, e seu poder de suprimir a Vontade reside na presentificação do sofrimento; requer a contemplação do sofrimento alheio, que enquanto presente leva a Vontade a resignar-se. Obviamente, nenhum homem tem a todo instante esta visão permanente da dor, e é no momento em que o sofrimento alheio é apenas uma vaga lembrança na mente do expectador, que a vontade volta a reanimar-se. É então que o conhecimento abstrato, reflexo daquele conhecimento essencial adquirido intuitivamente, traz à mente do sujeito a consideração do sofrimento essencial à

totalidade do mundo, e lembra-o de que a existência não vale a pena, fazendo-o permanecer no estado de indiferença. Leva-o, então, a buscar os meios de impedir que a sua vontade, antes suprimida, se fortaleça novamente. Tais meios consistem em infligir dor a si próprio. Porém, este conhecimento abstrato acerca da essência do mundo, ao contrário do primeiro, é uma via de negação da Vontade que se faz pela motivação, já que as representações abstratas que direcionam as ações são também sempre motivações.

Encontramos agora um segundo argumento pelo qual se pode refutar a acusação de um eudemonismo disfarçado, e que consiste no fato de que a conduta ascética não busca a felicidade própria, mas sim o seu contrário, a dor própria. O santo-asceta não procura a própria dor como um meio de alcançar satisfação, mas com o objetivo de afastar-se tanto da felicidade como do sofrimento. Assim, a conduta ascética despoja-se daquilo mesmo que define o eudemonismo, que é a busca da felicidade. Este segundo argumento, diferentemente do primeiro, estabelece uma via de negação da Vontade que se faz pela *motivação*. Ambas as formas de conhecimento complementam-se mutuamente, de modo que apenas juntos são capazes de levar à real libertação. Este conhecimento abstrato é, na verdade, a *quarta motivação* moral, admitida tímida e discretamente por Schopenhauer em uma nota de rodapé nos *Complementos* (1844) a *O mundo como vontade e como representação* (1819; 1844).⁴³

Na referida nota, Schopenhauer afirma que:

Na medida em que se dê validade ao ascetismo, haveria que acrescentar um quarto móvel aos três móveis da ação humana que apresento em meu escrito concorrente a prêmio *Sobre o fundamento da moral*, a saber: 1) prazer próprio [egoísmo], 2) dor alheia [maldade], 3) prazer alheio [compaixão]. O quarto seria: dor própria [ascetismo]: observo isto de passagem, simplesmente pelo interesse da coerência sistemática. Ali, dado que a pergunta do concurso se havia colocada no sentido da ética filosófica predominante na Europa protestante, este quarto móvel teve de ser omitido em silêncio. (2005, p. 663)

A negação da Vontade parte do conhecimento intuitivo, mas se mantém por meio deste conhecimento abstrato, que possibilita a busca constante desta mortificação da Vontade por meio da dor auto infligida. A motivação ascética é exatamente o que diferencia o caráter do gênio-artista em relação ao caráter do santo-asceta. Ambos têm acesso ao conhecimento intuitivo acerca da essência do mundo, porém apenas no segundo este conhecimento

⁴³ Acerca das consequências desta nota de rodapé para a *Metafísica dos costumes*, cf. BACELAR, Kleverton. **Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer**. In: Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

desencadeia a negação da Vontade de vida e a libertação duradoura do sujeito, enquanto no primeiro este conhecimento é expresso, não na conduta, mas na produção artística, e a libertação alcançada é apenas momentânea e pontual, nos momentos de “arrebatamento” contemplativo.

Se, tanto o gênio quanto o santo conhecem para além do princípio de individuação, por que a conduta é diferenciada? Podemos pensar duas explicações. Uma explicação possível é que há entre ambos uma diferença de grau neste conhecimento intuitivo, de modo que no santo-asceta a visão acerca da essência dos fenômenos seja mais clara e intensa, provocando a repulsa da Vontade em relação a si mesma, enquanto que no gênio-artista este conhecimento não chega a tal ponto, mas apenas até possibilitar a apreensão das Ideias, que depois são expressas nas obras e objetos de arte. Uma outra justificativa, que pode somar-se à primeira, é a de que no santo, não apenas a faculdade intuitiva (entendimento) seja excepcional, mas também a faculdade conceitual (razão) responsável por construir e fornecer as representações abstratas que o motivam à austera vida ascética, já que a partir do momento em que o santo sai da pura intuição contemplativa, e passa a agir buscando manter-se na indiferença, tais ações são mediadas pelo conhecimento abstrato da razão como motivos. Nesta segunda alternativa a diferença entre o gênio e o santo não estaria apenas na faculdade intuitiva, mas também na faculdade conceitual (exercícios espirituais; ascese como disciplina). Assim, a motivação ascética constitui-se numa disposição surgida da relação da vontade com o conhecimento abstrato originado a partir do conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos, e encontra-se apenas no santo.

Mas como podemos entender exatamente o que sejam estas *motivações*? Podemos entendê-las como disposições surgidas da relação entre a vontade individual e o conhecimento, tanto intuitivo como abstrato. Como a Vontade, essência de todos os fenômenos, é por princípio sempre egoísta – portanto má, já que o egoísmo é a fonte de todo sofrimento – a definição do caráter moral de cada homem individualmente se dá pelo maior ou menor grau de sujeição do intelecto à vontade. A bondade do compassivo e, em maior grau, do santo, não provém de uma fraqueza da Vontade, mas do fato de que, nestes indivíduos, o intelecto é poderoso ao ponto de libertar-se da servidão da Vontade e, a partir disso, possibilitar ao indivíduo o conhecimento para além do *princípio de individuação*. Conhecimento que lhe serve de quietivo. Por outro lado, o caráter egoísta e o maldoso, são aqueles em que o intelecto está em maior grau submetido à vontade e ao *princípio de individuação*. Tais homens veem os demais fenômenos como algo totalmente diferente si. Por

não enxergarem para além das relações do *princípio de razão* e da ilusão do *princípio de individuação*, não compreendem que todas as coisas são na verdade uma e a mesma coisa essencialmente, uma única Vontade.

O que possibilita a realidade paradoxal de que a “vontade queira não querer” é o divórcio, no homem, do fenômeno com sua essência, ou seja, do intelecto com a Vontade. O intelecto capaz de emancipar-se da servidão do querer, pode direcionar a Vontade contra si própria até suprimi-la. Mas como já exposto, tal feito não é objeto de escolha, pois, segundo Schopenhauer, todos os homens surgem no mundo já com seu caráter predeterminado de forma a priori. O *caráter empírico* de cada um nada mais é do que o reflexo fenomênico do seu *caráter inteligível*, Ideia eterna e imutável. O pensamento acerca de uma possível escalada intencional nos graus da vida ética é algo totalmente impossível para Schopenhauer. O simples conhecimento conceitual, sem o conhecimento intuitivo acerca da essência dos fenômenos e surgido de um intelecto superior emancipado do querer, é sempre ainda servo da Vontade e submetido ao princípio de individuação, tendo, portanto, sua origem no egoísmo. Por isso, o homem que parte simplesmente de conceitos, enquanto um conhecimento submetido à vontade, ao contrário de seguir na direção da “salvação”, ou libertação, na verdade segue a direção oposta, e nada procura senão a felicidade. Como já dito, esta libertação é dada de fora, seja dotando o indivíduo de um caráter a priori ou impondo-lhe um destino repleto de sofrimentos.

A salvação é algo completamente alheio à nossa pessoa, e aponta para uma negação e supressão necessária à salvação dessa pessoa. As obras e a observância das leis enquanto tais nunca podem justificar, porque sempre são um agir a partir de motivos. LUTERO exige (em *De libertate christiana*) que, após a fé ter entrado em cena, as boas obras se seguem naturalmente dela, como se fossem seus sintomas, seus frutos. Certamente não como algo que em si mesmo vise à vantagem, à justificação, à recompensa, mas que acontece de maneira completamente espontânea e gratuita. Assim, vimos que, pela visão cada vez mais límpida através do *principii individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida aquele amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 514)

A Metafísica da Vontade, segundo o próprio Schopenhauer, expressa em conceitos o que as metafísicas populares (religiões) expressam apenas em dogmas e mitos. Disto advém também a sua concordância em relação à liberdade, afirmando que esta independe de nossas escolhas, e é dada a alguns poucos, como uma “graça concedida”. Mas se a libertação do sofrimento independe de nós e cabe apenas ao santo-asceta, o que resta para nós, não-santos? Resta-nos investigar, do ponto de vista empírico, qual é a liberdade possível. O que nos resta.

Capítulo 3: A liberdade possível para a vida prática: uma eudemonologia condicional

Neste último capítulo abordaremos um ponto de vista empírico a partir do qual Schopenhauer pensa a liberdade e a felicidade, e que consiste, segundo afirma o próprio Schopenhauer, num abandono momentâneo da perspectiva ético-metafísica mais elevada, que consiste na sua filosofia propriamente. Portanto, tal perspectiva não pode ser tomada em absoluto, mas apenas sob certas condições e pressupostos que não podem ser fundamentados a partir da própria perspectiva empírica. Para Schopenhauer, escrever uma eudemonologia, ou seja, dissertar sobre regras para uma vida feliz, é descrever uma configuração da realidade que a sua filosofia nega explicitamente. Trata-se de falar do mundo como é percebido pela consciência empírica, aquela forma de consciência servil à Vontade, e que por isso não alcança um conhecimento acerca da totalidade da existência, percebendo todas as coisas apenas a partir da própria individualidade. Deste modo, suspendamos momentaneamente os juízos provindos da verdade metafísica e pensemos na hipótese de uma felicidade positiva e alcançável. Como isso se daria?

3.1 Uma eudemonologia condicional

Como é possível pensar em Schopenhauer uma Ética (perspectiva metafísica) e uma eudemonologia (perspectiva empírica) sem contradição? Isto se torna possível apenas por meio da separação dos dois níveis, ou planos, de modo que a perspectiva empírica seja tomada condicionalmente, ou seja, sob certas condições e não em absoluto.

A Metafísica da Vontade, à primeira vista, traz consequências desanimadoras no que se refere à liberdade e à felicidade. Ao analisarmos o mundo a partir do ponto de vista mais elevado, a perspectiva metafísica, considerando as suas condições de possibilidade, os princípios a priori que determinam toda a realidade objetiva, conclui-se pela total necessidade e determinação de todos os fenômenos, inclusive os atos humanos deliberados, que do ponto de vista empírico são tomados como livres. Conclui-se pela não existência do livre-arbítrio e pelo sofrimento essencial inerente à existência mesma. No entanto, a necessidade de todos os acontecimentos, e até mesmo a possibilidade de um destino predeterminado, não seriam um

problema a nos angustiar se a necessidade⁴⁴ em si mesma não estivesse radicalmente relacionada ao sofrimento. Na suposição de um mundo totalmente regido pela necessidade, mas de modo que a necessidade não conduzisse à dor, a ausência de liberdade não seria problema, talvez a questão nem mesmo se apresentasse. A liberdade, ou a ausência de liberdade, não é um problema em si mesmo, mas apenas por sua relação direta com o sofrimento. Por isso, a verdadeira liberdade alcançada pelo santo-asceta – que consiste em subtrair sua vontade à necessidade da *lei de motivação* – tem como consequência a ausência de sofrimento, apesar de que, como sabemos, esta ausência de dor não é propriamente o objetivo buscado pelo santo, mas surge como “efeito colateral” da sua postura diante da vida, da sua conduta ascética.

A Metafísica da Natureza e a Ética schopenhauerianas, como expressões acerca de um pensamento único, expõem a tese da imutabilidade do caráter, estabelecendo como inatas as capacidades intelectuais e morais de cada homem – apesar de que as primeiras podem ser aprimoradas até certo grau –, trazendo com isso problemas relacionados à liberdade e à felicidade. Se o maior grau de liberdade, e a consequente ausência de sofrimento, são alcançados apenas na “santidade”, na conduta ascética, que é determinada por um caráter a priori pertencente apenas aos santos, exceções entre os homens, então, como nós, não-santos, podemos fugir à dor e ao sofrimento essencial à vida? Se o grau de egoísmo do caráter individual determina o grau de sofrimento a que se está sujeito, e não se pode escolher o próprio caráter, ou seja, não se pode escolher ser diferente do que se é, então, como ser mais feliz, ou sofrer menos?

Realmente, segundo Schopenhauer, não podemos escolher o próprio caráter, não podemos escolher nossas qualidades morais, mas podemos, mesmo permanecendo no âmbito da satisfação própria, ou seja, no egoísmo comum, conduzir nossas ações de modo a sofrermos menos. O que torna isto possível é o fato de que entre os motivos e o caráter

⁴⁴ Como sabemos, segundo Schopenhauer, a necessidade consiste na relação de fundamento à consequência, que condiciona todos os fenômenos possíveis no mundo como representação, inclusive as ações humanas. No âmbito das ações deliberadas esta relação nomeia-se *lei de motivação*, que liga os motivos (fundamento) às ações (consequência) necessariamente. Ao perceber o mundo o indivíduo tem diante de si representações de tipos diversos que se tornam motivos, alimentando o querer e provocando o sofrimento individual – pois o ato de querer é em si mesmo um ato de sofrer – até que se alcance o objeto desejado. Por breves momentos este alcance produz a satisfação, a cessação da carência, a que chamamos felicidade, quando então este estado de repouso se transforma em tédio, uma outra forma de dor que é igualmente martirizante. Porém, rapidamente um novo desejo ocupa o lugar do anterior, restituindo o sofrimento provindo da carência. Relação exposta por Schopenhauer na metáfora do pêndulo. A necessidade que coloca as ações humanas em movimento é o “motor” do sofrimento, enquanto o motivo é o seu “combustível”. O sofrimento provém do movimento da vontade individual, e este movimento tem por forma e condição a forma geral do princípio de razão, a necessidade.

(vontade individual) há um intermediário que é em certa medida mutável, o intelecto. Lembremo-nos de que toda ação deliberada exige, para sua ocorrência, um fator interno (vontade individual) e um fator externo (motivo), e que o primeiro relaciona-se com o segundo por meio do conhecimento intuitivo e abstrato – no caso do homem, animal racional, o segundo é mais decisivo. Assim, nas situações em que se dão os mesmos motivos sobre o mesmo caráter, apesar de o caráter permanecer inalterado, a conduta pode variar dependendo do conhecimento adquirido acerca de si próprio e do conhecimento acerca das circunstâncias no dado momento. Portanto, mesmo que o caráter não mude jamais, a conduta pode modificar-se nos diversos períodos da vida. Não podemos mudar o caráter, mas podemos, por meio do conhecimento adquirido, conduzir a vida conformando-a ao próprio caráter, diminuindo, assim, o sofrimento provindo das escolhas equivocadas que aumentam o sofrimento.

Nos escritos schopenhauerianos coexiste, paralelamente à perspectiva metafísica acerca do mundo, uma outra, que não parte de investigações sobre as formas transcendentais que condicionam o mundo fenomênico, ou de formulações acerca do núcleo incognoscível dos fenômenos, mas parte do conhecimento do mundo como é empiricamente percebido. Se a partir da perspectiva metafísica o mundo se coloca como algo a não ser desejado, e a inexistência o melhor dos destinos, de modo que seria preferível não nascer, por outro lado, a perspectiva empírica nos mostra a “felicidade” como algo alcançável, algo minimamente possível. Desta perspectiva, se o mundo tal como é não pode ser dito desejável, pode pelo menos ser dito suportável. Trata-se, como veremos, da filosofia do “como se”. Vivamos *como se* a felicidade fosse possível, e *como se* a vida fosse algo desejável. Esta é a “sabedoria teatral⁴⁵” schopenhaueriana.

⁴⁵ O termo *sabedoria teatral* é utilizado por José Thomaz Brum para significar uma conduta de vida consciente em relação à natureza maligna do mundo, como essencialmente sofrimento, mas que apesar disso coloca a possibilidade de uma vida suportável, quando vivida de forma inteligente e estrategicamente pensada. Porém, para tanto, é preciso suspender a verdade essencial acerca do mundo e considerar a felicidade como possível em certa medida e sob certas condições, mesmo que não em absoluto. Assim, mesmo que a liberdade e a felicidade duradoura e positiva não sejam possíveis, é preciso viver como se fossem, se quisermos suportar o fardo da existência. “Schopenhauer expõe, nos *Aforismos para a sabedoria na vida*, uma espécie de **sabedoria teatral**: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas ‘façamos como se a vida valesse a pena ser vivida’”(BRUM, 1998, p. 51). No mesmo sentido, concordando com Brum, Leandro Chevitarese afirma em sua tese doutoral: “Portanto, a eudemonologia eufemística de Schopenhauer pode ser compreendida como uma sabedoria teatral: um convite para agir *como se* fôssemos personagens que, espontaneamente, não somos e *com se* os males da existência não fossem nos acontecer ou pudessem sempre ser adiados. Trata-se de interpretar sabiamente o teatro existencial que nos é inevitável, ou seja, ser um melhor ator do drama que nos cabe, buscando uma melhor qualidade de vida. Ainda que não se possa aprender propriamente a virtude, pode-se, com firmeza e experiência, aprender a *arte cênica da sabedoria teatral*” (CHEVITARESE, 2005, p. 111).

Em 1851 Schopenhauer publica a sua obra mais tardia, *Parerga e Paralipomena* [*Suplementos e Crônicas*], considerada pelo próprio autor como “escritos menores”. Tais escritos tratavam de temas que não encontravam lugar em sua obra principal, seja porque tais temas exigiam um abandono da perspectiva metafísica, ou porque exigiam desvios demasiados longos que provocariam dispersões desfavoráveis à compreensão metafísica. Mas foram justamente esses “escritos menores” que deram à Schopenhauer a fama tão ansiada. Textos de uma linguagem mais acessível ao público não especializado e versado nas questões especulativas mais rigorosas da Filosofia. Além disso, por partir do ponto de vista empírico, aborda as questões de forma pragmática, como no caso dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, onde, ignorando as conclusões das investigações metafísicas – que conduzem à impossibilidade da felicidade e da liberdade –, afirma-se a possibilidade de uma vida feliz (ou menos infeliz), até onde permite a miserável condição humana. Desde que a vida e as ações sejam guiadas pela *sabedoria de vida*.

Os *Aforismos* são o que comumente se denomina de uma *eudemonologia*, ou seja, um tratado sobre a “ciência da felicidade”. Compreensivelmente, causa certo estranhamento o fato de o teórico do pessimismo metafísico, elaborar um “manual⁴⁶” para a vida feliz. Entretanto, o que torna possível esta postura dupla em relação ao mundo, sem que com isso se caia em contradição, é a separação dos planos metafísico e empírico a partir do qual se considera a existência. Portanto, apesar de o ponto de vista metafísico nos afirmar a impossibilidade da felicidade e da liberdade, é preciso suspender tal juízo quando estiverem em jogo os problemas práticos e imediatos da vida. Para não se deixar paralisar pelo mal-estar provocado pelo conhecimento mais profundo sobre o mundo, é preciso ter em mente que nem tudo aquilo que se pode pensar se deve viver. Caso se adquira o conhecimento abstrato acerca

⁴⁶ A partir dos anos de 1822, durante sua estadia em Berlim, Schopenhauer inicia um conjunto de anotações compostas por máximas e regras de vida, algumas extraídas de textos dos filósofos clássicos e outras de sua própria autoria. Inicialmente estas anotações tinham por objetivo ser acrescentadas às suas obras e também servir para si como um guia prático. Posteriormente, Schopenhauer parece ter tido a ideia de publicar essas notas em um tratado intitulado *Eudemonologia*, termo que pode ser entendido por “ciência da felicidade”, um conjunto de regras práticas com o objetivo de conduzir a uma vida mais feliz. Esse tratado encontra-se entre os escritos póstumos de Schopenhauer, traduzido no Brasil pela editora Martins Fontes com o título *A arte de ser feliz*. A principal razão que levou Schopenhauer a desistir da publicação da referida obra parece ter sido o fato de várias passagens e máximas da *Eudemonologia* terem sido utilizadas nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, texto que compõe a obra *Parerga e Paralipomena*. Deste modo, o primeiro tratado parece ter ficado como rascunho do segundo, obra publicada pelo próprio filósofo em vida. Realmente, os *Aforismos* são propriamente o que podemos chamar de uma *eudemonologia*. Porém, devemos observar que parte da *Eudemonologia* permaneceu arquivada no caderno de Schopenhauer até que viesse a ser publicada postumamente, portanto, a leitura dos *Aforismos* não substitui completamente a leitura da *Eudemonologia*, que se faz desejável para quem pretende conhecer o tema no pensamento de Schopenhauer.

da essência do mundo e do sofrimento, mas quando tal conhecimento conceitual não é acompanhado daquela intuição de tipo superior que conduz à negação da Vontade de vida, e que leva à conduta ascética, então, esta aquisição deve ser utilizada para se conduzir a vida sabiamente de acordo com as próprias potencialidades. Quando nos conscientizamos do caráter ilusório do prazer e do caráter real da dor, agindo de modo a buscar, não os prazeres, mas a fuga das dores por meio de uma vida sábia alcançada pelo verdadeiro conhecimento do mundo e do autoconhecimento do próprio caráter, então, somos capazes de fruir uma vida suportável, apesar de tudo, ou de quase tudo.

A *sabedoria de vida* schopenhaueriana é, portanto, uma *eudemonologia condicional*, ou seja, é a consideração da felicidade não em absoluto, ou positivamente, mas sob certas condições. Que condições? Aquelas ditadas pelo conhecimento metafísico mais elevado, que afirma a “natureza” negativa da felicidade, como apenas a negação da dor, esta sim positivamente existente e muito fácil de se achar. Deve-se ter em mente que a “vida feliz” não é aquela em que se vivenciou o maior número de prazeres, mas a que se evitou o maior número de males. Pois “até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo” (SCHOPENHAUER, 2002a, p.2)

Os *Aforismos para a sabedoria de vida*, enquanto uma abordagem empírica sobre a prática da vida, são, portanto, um desvio do ponto de vista mais elevado, o ético-metafísico. Seu valor, como nos diz Schopenhauer, é apenas condicional. Cito o primeiro parágrafo da *Introdução dos Aforismos*, onde Schopenhauer nos diz como tal escrito deve ser entendido.

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria, pois, a instrução para a existência feliz. Esta, por sua vez deixa-se definir – considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) – como algo que seria preferível à não-existência. Desse conceito, segue-se que nos apegamos a ela por ela mesma, não meramente por medo da morte; e, ainda, que gostaríamos de vê-la durar de modo indefinido. Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo. (SCHOPENHAUER, 2002a, p.1)

Quando o que está em jogo é a busca da felicidade, e não a verdade acerca do mais elevado conhecimento metafísico sobre o mundo, temos de fazer concessões. É preciso suspender momentaneamente este julgamento superior e verdadeiro, para ocuparmo-nos com as carências imediatas da vida. Por mais que o conhecimento conceitual surgido da investigação mais radical e profunda acerca da totalidade da existência possa nos induzir à conclusão de que a vida não vale o preço que se paga, ainda assim, em certos momentos, tenho que conceder à consciência empírica – aquela forma de conhecimento servil à Vontade – a condução das minhas ações. Porém, não se pode deixar que a vontade domine completamente este seu auxiliar e siga cegamente o seu curso. A relação deve se inverter, o conhecimento deve tomar as rédeas do querer e conduzir a vontade. Sabemos que para a filosofia schopenhaueriana a vontade é o que há de mais fundamental em cada fenômeno, e que não pode ser alterada por decretos ou conceitos, de modo que a virtude não pode ser ensinada, dependendo de uma disposição inata do caráter individual de cada homem, e que, por isso, o conceito de “dever” é alheio à ética justamente por não ser capaz de alterar o caráter moral do homem. Mas estas teses dizem respeito à perspectiva ético-metafísica, e aqui, neste momento, nos colocamos numa outra perspectiva, a empírico-prática. Na eudemonologia schopenhaueriana, não tratamos da virtude ou da moralidade, trata-se da felicidade, coisa que para Schopenhauer é contrária à moral e à virtude por tratar-se do egoísmo. Aqui o “deve” tem o seu lugar, não como na moral kantiana, como produtor das ações morais, mas como artifício da vontade que alcança uma determinada *clareza de consciência* e a partir disto coloca para si máximas que conduzam a uma vida mais feliz. Deste modo, o “deve”, aqui, está a serviço da satisfação própria, portanto do egoísmo provindo da vontade. Seu objetivo não é, obviamente, alterar a vontade, mas servi-la.

Se a real liberdade, aquela que liberta o indivíduo da necessidade da *lei de motivação*, não é um objeto de escolha que se possa alcançar por esforço deliberado, e apenas esta liberta totalmente do sofrimento, então, resta aos não-santos, a fuga do sofrimento por meio da satisfação dos desejos, a que chamamos felicidade. Entretanto, a *sabedoria de vida* consiste em buscar a felicidade de uma forma estrategicamente pensada, não se resume à busca cega de prazeres. O indivíduo sábio, apesar de buscar a satisfação, busca ao mesmo tempo identificar e estabelecer para si as verdadeiras necessidades de acordo com a própria individualidade, evitando lançar-se na caça de bens ilusórios e desnecessários, que ao contrário de lhe trazer satisfação, mais trariam dores que melhor faria se evitasse, pois nem

tudo aquilo que é adequado a um determinado caráter é igualmente benéfico em relação a outro. Nisto consiste a importância da sentença socrática “conhece-te a ti mesmo”, pois o autoconhecimento é condição necessária para se conduzir a vida sabiamente.

Segundo Schopenhauer, a felicidade humana está condicionada por três fatores fundamentais:

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. (2002a, p. 3)

Das três categorias, a primeira é de longe a mais importante e decisiva para a felicidade, pois aquilo que alguém é, a sua personalidade, condiciona todas as suas experiências. Cada um frui a realidade apenas a partir de si mesmo, a partir das suas próprias capacidades físicas, intelectuais e morais. “Sua individualidade determina de antemão o grau de sua felicidade possível” (SCHOPENHAUER, 2002a, p.7) – diríamos também o grau de sua liberdade possível. A “personalidade” é, no âmbito empírico, dos *Aforismos*, um outro termo para o *caráter inteligível*, 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 necessário também uma nova 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* (ou *índole*, como aparece em outras passagens). Dois conceitos distintos que se referem ao mesmo objeto, porém, a partir de perspectivas também distintas. Tanto em um plano como no outro, o que é mais determinante para a felicidade e para a liberdade de cada homem é aquilo que ele possui de essencial e que o faz único, o seu “Ser” singular, que é 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 grau menor, a capacidade de fruir os “deleites elevados” é condicionada pelo caráter, pela personalidade.

No capítulo I dos *Aforismos*, intitulado *Divisão fundamental*, e no capítulo II, intitulado *Daquilo que alguém é*, Schopenhauer enfatiza a importância da *personalidade* para a felicidade. Diz-nos a todo o momento que “o que alguém *tem em si mesmo* é o que há de mais essencial para a sua felicidade de vida” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 13). A seguinte passagem ilustra bem o seu pensamento:

O mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes. Conforme estas, ele será pobre, insípido e trivial, ou rico, interessante e significativo. [...] Do mesmo modo, o melancólico vê uma cena trágica onde o sanguíneo assiste apenas a um conflito interessante e o fleumático a algo insignificante. Tudo isso se baseia no fato de que cada realidade, isto é, cada atualidade plena, compõe-se de duas metades o sujeito e o objeto. [...] Em metades objetivas e idênticas, porém de subjetividade diversa, a realidade presente é, por conseguinte, inteiramente outra, assim como no caso contrário. A mais bela e a melhor metade objetiva, unida a uma subjetiva obtusa e ruim, fornece apenas uma realidade e um presente de má qualidade; assemelha-se a uma bela paisagem em tempo ruim, ou refletida por uma câmara escura defeituosa. (SCHOPENHAUER, 2002a, p.4)

Cada indivíduo possui em si mesmo, a priori, a sua própria medida de felicidade possível. Cada homem enxerga nos objetos e nos acontecimentos, aquilo que possui em si mesmo, de modo que as coisas acabam por ser para nós um espelho, onde vemos apenas aquilo que contemos em nós mesmos. Por isso, um melancólico, por exemplo, nunca verá um mundo pintado com cores alegres, nem verá nos acontecimentos de sua vida privada ou do mundo em geral, coisa alguma que seja digna de se felicitar. Ao contrário, aquele de caráter jovial, levará em conta, ao considerar sua felicidade, não os fracassos que sofreu, mas as vitórias que alcançou, não se deixando abater pelos pequenos tropeços e infelicidades a que está submetido.

Aqui, a partir deste ponto de vista empírico, encontramos na prática da vida uma correspondência análoga entre a epistemologia transcendental e a eudemonologia, ou seja, enquanto o sujeito cognoscente condiciona o objeto percebido, também a personalidade condiciona o que o mundo nos parece do ponto de vista prático. Cada homem vê nos objetos apenas aquilo que ele mesmo possui em sua personalidade, emprestando aos objetos os atributos que encontra em sua pessoa. Deste modo, apesar de as coisas e os acontecimentos do mundo pesarem de alguma maneira na soma de nossa felicidade ou infelicidade, de modo algum são o mais determinante. Neste aspecto, a metade subjetiva do mundo, o sujeito, é

novamente o fator mais importante, pois o mais decisivo é o que as coisas são “para nós”. “O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetivamente e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção” (SCHOPENHAUER, 2002a, p.19).

Mas se é assim, se cada homem possui em si de forma inata a sua medida de felicidade, retornamos, então, à questão da liberdade colocada em relação à santidade. Da mesma forma que não posso escolher ser santo – santidade não é uma escolha, mas uma dádiva, uma graça – também não posso escolher ser jovial ou melancólico, gênio ou obtuso, egoísta ou virtuoso, enfim, não posso escolher minha personalidade. Então, em que sentido posso buscar uma vida mais feliz ao mesmo tempo em que permaneço nos limites da minha individualidade? Como se torna possível uma eudemonologia em Schopenhauer?

Para responder tais questões é preciso lembrar que a parte subjetiva da realidade, ou seja, o sujeito, enquanto indivíduo (sujeito cognoscente e sujeito volente, intelecto e corpo) é parcialmente mutável naquilo que ele é secundariamente, ou seja, o intelecto. A parte essencial da subjetividade, o eu volitivo (o querer individual) permanece inalterável, mas a parte acessória do homem, o seu intelecto, pode, em certa medida, ser enriquecida ou alterada.

Deve-se notar sobretudo que, embora o intelecto, ou a cabeça, seja inato nas suas qualidades fundamentais, tanto quanto o caráter ou o coração humano, de modo algum permanece tão imutável quanto estes, mas está sujeito a muitas transformações que, em conjunto, aparecem regularmente, em parte pelo fato de o intelecto ter uma base física, em parte por ter material empírico. (SCHOPENHAUER, 2002a, p.265)

É possível adquirir conhecimentos, desenvolver habilidades e disciplinar-se por meio do hábito e da instrução. E é justamente esta porção mutável (em parte) que faz o intermédio entre o mundo e o sujeito, que possibilita a mudança da conduta, mesmo que o caráter individual permaneça inalterado. Apesar de permanecermos sendo sempre essencialmente a mesma pessoa, é possível sermos a mesma pessoa de vários modos. Posso ser “eu mesmo” de uma forma inconsequente, deixando que minhas paixões e desejos sigam seu curso livre e cegamente, ou, por outro lado, posso buscar inteligentemente a felicidade, praticando o autoconhecimento e me empenhando em alcançar apenas as coisas que condizem com minha personalidade, com minhas forças físicas, intelectuais e morais. Deste modo, a variação da conduta realizada ao longo da vida nada mais é que uma variação acerca de um mesmo tema.

A sabedoria de vida, enquanto a “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 1), pressupõe um certo grau de liberdade, uma

certa “margem de manobra” por parte do sujeito para que ele possa escolher os meios que permitirão a condução adequada da vida. A questão da liberdade permanece um problema fundamental na eudemonologia schopenhaueriana, assim como o era na Ética, mesmo que aqui esta seja apenas a liberdade para tornar-se o que se é.

3.2 A liberdade possível

Na abordagem empírica, as questões metafísicas acerca da liberdade não são postas. Schopenhauer, porém, não faz absolutamente nenhuma concessão em relação ao que estabeleceu sobre a liberdade de indiferença (livre-arbítrio) e a necessidade das ações humanas. O que ocorre é que estas questões não são levantadas. Na eudemonologia não se pergunta pela possibilidade da liberdade e da felicidade, estas são tomadas como pressupostos, como minimamente possíveis em certa medida. A perspectiva metafísica nos afirma a impossibilidade da liberdade⁴⁷, e por consequência a impossibilidade da felicidade plena ou duradoura, pois a *lei de motivação*, ao estabelecer os motivos que alimentam a vontade e determinam nossas ações, renova constantemente o sofrimento. Uma eudemonologia, por princípio, pressupõe a felicidade, e esta por sua vez pressupõe um certo grau de liberdade. Assim, pensa-se a felicidade, e, portanto também alguma forma de liberdade, como possíveis, mas não em absoluto ou de forma incondicional. Permanecem

⁴⁷ Para entendermos a eudemonologia schopenhaueriana é preciso entender como se relacionam sofrimento, felicidade e liberdade, e como são definidos estes conceitos. Primeiramente, o conceito de sofrimento se define por carência, falta. Sofrer é carecer de algo, esta carência se apresenta para a vontade, para o indivíduo, como dor, que em si já é desejo, por isso podemos afirmar que o ato de desejar é um ato de sofrer. O desejo direciona a vontade em direção aos objetos que se mostram capazes de suprimir a dor, tais objetos são, neste sentido, motivos, quando desencadeiam as ações volitivas – nem todo objeto de desejo é um motivo, mas apenas aquelas representações que incidem mais fortemente sobre a vontade levando ao ato, ao querer realizado. O sentimento de supressão da dor provoca a sensação de satisfação, e é isto o que chamamos felicidade. Mas a vontade é eternamente insatisfeita, e a todo instante renova o sofrimento, como vimos na metáfora do pêndulo. Em relação à liberdade, esta se define pela não-submissão à necessidade. Livre é aquilo que não se submete ao *princípio de razão* – que tem por forma geral a necessidade, a relação de fundamento à consequência – que no âmbito das ações deliberadas tem por forma a *lei de motivação*, que é um análogo interno da *lei de causalidade* do mundo físico. Quanto mais as representações e objetos do mundo afetam o sujeito como motivos, fazendo-o desejar, mais ele sofre. Então, para escapar ao sofrimento é preciso escapar à determinação dos motivos, é preciso não desejar para não sofrer. Mas na maioria dos homens, retirar-se completamente ao raio de afetação dos motivos é se entregar a uma outra forma de sofrimento surgida da estagnação, ou da falta de direcionamento da vontade, o tédio, igualmente martirizante. Neste sentido, para escapar à cadeia de motivos que mantém o sujeito preso ao sofrimento não basta retirar da vontade o seu alvo, é preciso anular a própria vontade mesma. Mas para isso é preciso uma predisposição inata pertencente aos homens santos, algo que não é objeto de escolha. A eudemonologia expressa nos *Aforismos* é direcionada aos homens que não foram agraciados com o caráter acético no mais alto grau, e por isso tem de levar em consideração um tipo de liberdade que permaneça no âmbito da afirmação da vontade, mas que favoreça a diminuição do sofrimento e não o seu aumento.

ainda certas condições ancoradas na metafísica, como a imutabilidade do caráter, que no caso é a personalidade inata, que traz consigo certas limitações e condições subjetivas a priori.

O termo *sabedoria de vida*, utilizado por Schopenhauer nos *Aforismos*, também possui seu paralelo na perspectiva metafísica, na ética, sendo neste âmbito designado pelo que Schopenhauer chama de *afirmação consciente da vontade*. O homem que alcança o conhecimento essencial acerca do mundo, percebendo até certo ponto que o mundo é essencialmente vontade e sofrimento, mas quando mesmo assim tal conhecimento não leva à negação da Vontade – de modo que o sujeito permanece afirmando a existência tal como é, apesar das dores inerentes à vida –, então, o que antes era uma afirmação cega passa a ser uma afirmação consciente. A Vontade objetivada em tal homem pode agora buscar inteligentemente sua satisfação, auxiliada por um importante servo, a razão. O que antes era buscado de forma inconsequente, agora se consegue por meio de estratégias que buscam não apenas a satisfação dos desejos, mas também – tendo em mente a “natureza” cruel do mundo – a precaução ante os sofrimentos advindos desta busca. Porém, esta conduta pensada exige que a razão possa minimamente conduzir a vontade, fornecendo-lhes motivos que norteiem as ações.

A razão tem em Schopenhauer uma função muito clara, é apenas a faculdade conceitual produtora das representações abstratas, conceitos, que nada mais são do que um reflexo das representações intuitivas. A faculdade conceitual é por princípio um auxiliar da vontade, algo acessório, fenômeno surgido para servir de instrumento de sobrevivência para seres frágeis dotados de um ajustamento biológico defeituoso, e que por isso, desenvolveram um aparato cognitivo mais elaborado. A vontade, pelo contrário, é o que há de essencial e de primário, estando presente não apenas nos seres animais, é a essência comum a todos os fenômenos. Mas essa essência radical, apesar de livre – infundada, indeterminada, incondicionada – é cega, ímpeto insaciável que busca a todo custo a satisfação, custo que é pago com sofrimentos de todo tipo. Daí a importância e o papel da razão, direcionar os esforços da vontade de modo a alcançar um melhor custo benefício na economia do sofrimento.

A *sabedoria de vida*, meio pelo qual o homem pode fruir a vida de modo mais suportável, requer o que Schopenhauer denomina de *clareza de consciência*, que é na verdade o conhecimento intuitivo e abstrato (conceitual) acerca de si mesmo e da essência do mundo, como também do sofrimento essencial à vida. No âmbito da afirmação da Vontade, a vida

mais feliz possível é aquela em que a razão, de posse do conhecimento verdadeiro acerca do mundo, conduz as ações de modo a buscar para o indivíduo apenas os prazeres e deleites apropriados ao seu caráter inato, evitando quaisquer outros, que ao invés de satisfação trariam sofrimentos. Estabelece-se assim, de início, que o mais determinante para a felicidade de um homem não são as condições objetivas e materiais, mas a subjetividade do sujeito, a sua personalidade. Ao fixar de antemão as capacidades intelectuais do indivíduo – apesar de haver uma margem de mudança – a natureza estabelece de antemão os prazeres e deleites que cada homem pode fruir, ou seja, estabelece o grau de sua felicidade possível, pois “os limites de suas forças intelectuais estabeleceram, de uma vez por todas, sua capacidade para os deleites elevados” (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 7).

Do mesmo modo que na ética a submissão do intelecto à vontade determina o caráter moral do homem – quanto mais o intelecto é submetido à servidão da vontade maior o egoísmo individual, e quanto mais livre desta servidão mais virtuoso (compassivo) é o indivíduo –, na sabedoria prática tal servidão implica a incapacidade dos deleites elevados que fornecem o maior grau de felicidade. Não esqueçamos que também nesta perspectiva a felicidade é de “natureza” negativa, é apenas a ausência da dor – esta negatividade da felicidade é, ao lado da personalidade inata, a outra condição fundamental da qual parte a eudemonologia schopenhaueriana. O indivíduo dotado de um intelecto débil, totalmente servil à vontade, felicita-se apenas com deleites sensuais, com prazeres corporais, pois a vontade materializada no corpo busca a todo o momento o bem estar e a satisfação deste, como também as distrações simples que visam impedir a entrada do tédio.

Ele fica dependente do deleite sensual, da vida familiar cômoda e alegre, da sociabilidade reles e de distrações vulgares. Mesmo a educação, embora consiga alguma coisa, não pode contribuir muito, no todo, para a ampliação daquele círculo. Pois os deleites mais elevados, mais variados e mais duradouros são os espirituais; por mais que na juventude possamos nos enganar a esse respeito, eles, todavia, dependem principalmente das faculdades inatas. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. 7)

Schopenhauer nos dá a entender que existe uma hierarquia entre os prazeres e que os mais elevados, que proporcionam uma felicidade mais duradoura, são os espirituais. Estes, porém, são inalcançáveis para os homens de intelecto vulgar, em que as faculdades cognitivas não ultrapassam a medida suficiente para escapar à servidão constante da vontade. Mas em que consistem exatamente esses deleites espirituais citados? Consistem na felicidade provinda da atividade contemplativa, no puro conhecer, que diferentemente da felicidade provinda da

satisfação dos desejos, não tem por condição uma carência, um sofrimento, mas, pelo contrário, desliga o sujeito da vontade e dos desejos. Se para todo eudemonismo a finalidade última, o bem supremo, é a felicidade, e se para a eudemonologia schopenhaueriana a maior felicidade é aquela que provém do conhecer, então, o maior dos bens é o conhecimento, e a vida mais feliz é a contemplativa.

Dentro dos limites deste eudemonismo condicional, o homem mais feliz é aquele a quem a natureza concedeu um intelecto que ultrapassa a medida necessária para o serviço da vontade. Tal homem pode se relacionar com os objetos sem que estes sejam, a todo instante, motivos que movimentam o seu querer. Conhece os objetos naquilo que eles são em si mesmos, na sua Ideia, e não apenas nas relações que eles possam estabelecer com a sua vontade individual. Relacionar-se com as coisas pela via do puro conhecimento proporciona a maior e mais duradoura felicidade, pois esta contemplação desinteressada dos objetos desfaz a relação entre o sujeito cognoscente e o eu volitivo, de modo que o indivíduo, naqueles momentos de contemplação, vive isento dos desejos e dos sofrimentos ligados à vontade. Existe apenas como *puro sujeito do conhecimento*. E o que é a felicidade senão esta ausência de desejos e sofrimentos? Não esqueçamos que a felicidade permanece um conceito negativo. O conhecimento, por outro lado, é o oposto do desejo, é a percepção das coisas objetivamente e independentemente do que possam ser para a nossa vontade. Deste modo, quanto mais forte o intelecto, mais livre da servidão da vontade e do sofrimento.

O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar das coisas pela via do puro conhecimento, sem nenhuma ingerência da vontade. Essa participação, todavia, coloca-o numa região onde a dor é essencialmente estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena, [...]. (SCHOPNHAUER, 2002a, p. 37)

O homem dotado deste excedente de intelecto passa então a ter duas vidas paralelas. Ao lado da sua vida real, empírica, preenchida pelas carências e pelas dores diárias, onde tem de empregar o intelecto a serviço da vontade para manter a sua sobrevivência e suprir suas necessidades, há também uma outra, intelectual, onde os objetos são concebidos apenas objetivamente, como puras representações, e não têm outro fim a não ser pura e simplesmente o conhecimento desprovido da relação à vontade.

Por conseguinte um homem assim privilegiado leva, ao lado de sua vida pessoal, ainda uma segunda, a saber, uma intelectual, que gradualmente se torna para ele o verdadeiro fim, de modo que a primeira passa a ser considerada apenas como meio;

enquanto, para os demais, essa existência insípida, vazia e aflitiva deve valer como um fim em si mesmo. [...] Por isso, os únicos felizes são aqueles aos quais coube um excesso de intelecto que ultrapassa a medida exigida para o serviço da sua vontade. Pois, assim, eles ainda levam, ao lado da vida real, uma intelectual, que os ocupa e entretém ininterruptamente de maneira indolor e, no entanto, vivaz. Para tanto, o mero ócio, isto é, o intelecto não ocupado com o serviço da vontade, não é suficiente; é necessário um excedente real de força, pois apenas este capacita a uma ocupação puramente espiritual, não subordinada ao serviço da vontade. (SCHOPNHAUER, 2002a, p. 39)

Existe uma liberdade possível para se buscar uma “porção maior de felicidade”, porém, tal liberdade é condicionada pelos limites da própria individualidade. Aquele em que o intelecto não ultrapassa a medida necessária para servir a sua vontade está preso à sua própria condição e encontra satisfação apenas em deleites sensuais, que são fugazes, trazendo rapidamente a dor do tédio e impelindo a vontade a renovar constantemente a satisfação antes presente. Por outro lado, o excedente de intelecto que proporciona a satisfação mais elevada e duradoura provinda do conhecimento existe em graus infinitamente variados. Esta vida espiritual proporciona realizações intelectuais nos mais diversos graus. Vai desde colecionar selos até às realizações mais elevadas, como as teses científicas e filosóficas. Deste modo, a felicidade alcançada pela via do puro conhecimento é proporcional à grandeza do intelecto individual e à capacidade de conceber objetivamente as coisas.

O valor da liberdade consiste em proporcionar a fuga do sofrimento e o aumento da satisfação ou felicidade, pois como já dissemos, não houvesse o sofrimento o problema da liberdade nem mesmo se colocaria. Mas mesmo pensando a partir desta perspectiva empírica, a liberdade possível é distribuída desigualmente entre os homens, pois depende de uma condição inata, a personalidade ou caráter. Deste modo, a partir do momento que se é, o que nos resta é utilizar a nossa individualidade do modo mais proveitoso possível, buscado apenas a conduta que nos é conveniente, de modo que a conduta se aproxime do próprio caráter. Em todo caso, a liberdade que se possui é a liberdade para tornar-se o que se é. Caso queiramos ser um outro, permanecemos prisioneiros do sofrimento.

3.3 O Problema do Destino: predestinação e fatalismo

Tornar-se o que se é consiste em realizar a aproximação entre a conduta e o caráter. É tomar posse de si mesmo. É conceber o próprio caráter em dois sentidos. Primeiramente, é a aquisição de um conhecimento abstrato, conceitual, acerca das capacidades, potencialidades e

limitações do próprio ser individual, do próprio caráter. Este conhecimento conceitual acerca de si mesmo permite uma aquisição em outro sentido, uma realização, que é a aquisição da harmonia entre aquilo que se é essencialmente (caráter inteligível) e aquilo em que esta essência se efetiva, a conduta. Esta aquisição permite que o indivíduo seja ele mesmo da melhor forma possível. Quando, então, o homem passa a agir a partir do conhecimento correto acerca de si próprio, agindo a partir do seu *caráter adquirido*, diz-se que possui caráter. O termo *caráter adquirido* tem, em Schopenhauer, uma dupla significação. Por um lado, é o conhecimento conceitual que o indivíduo possui acerca de si próprio, adquirido pela observação da sua conduta ao longo da vida, e que permite ao sujeito julgar quais ações ou modo de vida condiz com sua personalidade e lhe traz satisfação. Por outro lado, é a objetivação adequada de si mesmo, quando, a partir daquela autoimagem conceitual se harmonizam o caráter e a conduta, efetivando na conduta o autorretrato correto que se formou em conceito, quando então se torna possível que os outros sujeitos nos vejam como nós próprios nos vemos e passamos a nos mostrar com certa regularidade. Esta regularidade das ações, surgidas do autoconhecimento, é o sinal distintivo do “homem de caráter”, como se diz popularmente.

Pode-se dizer que o autoconhecimento tem uma dupla utilidade em relação à felicidade. No âmbito prático serve como norteador das próprias ações, e em outro sentido serve também como consolo em relação à inexorabilidade dos acontecimentos e de nossas ações devido à necessidade reinante em todo o mundo fenomênico.

A esse respeito, o conhecimento do próprio sentir, das próprias habilidades de todo gênero e dos seus limites imutáveis é o caminho mais seguro para chegar ao maior contentamento possível de si mesmo. Pois aquilo que vale para as circunstâncias internas vale para as externas; ou seja, para nós o único consolo eficaz está na total certeza da necessidade imutável. Um mal que nos atingiu não nos perturba tanto quanto pensar nas maneiras em que poderia ter sido evitado; sendo assim, nada é mais eficaz para tranquilizar-nos do que considerar o ocorrido do ponto de vista da necessidade e, para tanto, todos os casos se apresentam como instrumento de um destino dominante, e nós, por conseguinte, reconhecemos o mal sucedido como inelutavelmente produzido pelo conflito entre as circunstâncias internas e externas, ou seja, o fatalismo. (SCHOPENHAUER, 2005a, p. 22)

Nesta passagem, Schopenhauer mais uma vez nos apresenta o seu determinismo, utilizando o termo *fatalismo*. Neste ponto, como em toda a obra schopenhaueriana, faz-se necessário o rigor na definição dos conceitos, para que bem possam ser entendidas as suas teses. Além de tematizar o *destino* em breves passagens de sua obra principal e em outros textos secundários, Schopenhauer dedica ao problema um capítulo dos *Parerga e*

paralipomena, intitulado *Especulação Transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo* (SCHOPENHAUER, 1997, p. 91), onde o filósofo faz a distinção entre dois conceitos relacionados à definição do fatalismo, que são os termos *fatalismo demonstrável* e *fatalismo transcendente*. Não pretendemos, no presente trabalho, uma análise aprofundada deste tema na filosofia schopenhaueriana, mas, tendo em mente que a questão da liberdade, na *Metafísica da Vontade*, está intimamente relacionada à tese da necessidade reinante em todo o mundo como representação, pensamos não ser possível ignorar totalmente este ponto, sendo necessário, pelo menos, mencionar esta relação e colocar o problema. O determinismo provindo da *necessidade* – como *lei de causalidade* e *lei de motivação* – nos coloca questionamentos sobre as noções de fatalismo e predestinação na filosofia de Schopenhauer, o que pode levar a interpretações confusas.

Em relação aos acontecimentos que nos cercam, e que de alguma forma determinam nossas escolhas e ações, a *necessidade* infalível – que do ponto de vista objetivo atua como *lei de causalidade* e do ponto de vista subjetivo atua como *lei motivação* – que estabelece e relacionada todos os fenômenos, aparece para o homem como o destino inexorável que conduz nosso curso de vida. O termo *fatalismo demonstrável* nada mais é que este conceito de um determinismo que tem por fundamento as relações necessárias que determinam os acontecimentos no mundo. As circunstâncias em que nos encontramos a cada momento de nossa existência são produtos de causas anteriores no tempo, que, por meio de uma cadeia de relações entre fenômenos, produziu a configuração da realidade em que nos encontramos em um determinado momento. Tais cadeias de relações escapam à nossa consciência, de modo que tudo parece fruto tão somente do acaso, quando, na verdade, tudo o que ocorre é fruto de uma causa necessária. Como não temos controle sobre as circunstâncias objetivas que estabelecem os motivos que incidirão sobre nossa vontade, e também não podemos escolher nossa vontade, enquanto caráter individual dado a priori, o que ocorre é que não temos o controle que imaginamos ter de nosso destino. Não controlamos o fator objetivo de nossas escolhas (as circunstâncias que fornecem os motivos) e nem o fator subjetivo (caráter a priori), o que nos faz pensar no que Schopenhauer chama de *fatalismo transcendente*, que corresponde à crença de que nosso destino foi previamente traçado tendo em vista alguma finalidade. Este segundo conceito de fatalismo corresponde ao conceito de predestinação. Segundo Schopenhauer, em determinados momentos de nossa vida, olhamos retrospectivamente para todo o percurso vivido, para todos os acontecimentos transcorridos e

todas as decisões por nós tomadas, quando, então, somos tomados pelo sentimento de que não poderia ter sido de outro modo, e nos vem o pensamento de que toda aquela trajetória, em todos os seus pormenores, poderia ter sido previamente e conscientemente traçada por uma consciência transcendente ao próprio mundo. Seríamos induzidos a acreditar que há uma finalidade oculta na vida de cada indivíduo. Certamente, a necessidade reinante no mundo, somada ao caráter imutável, condicionam nosso percurso de vida, e, talvez, a consciência não muito clara desta necessidade ineliminável leve à crença de uma predestinação, como uma forma mítica daquele primeiro conceito de fatalismo surgido da reflexão racional, o *fatalismo demonstrável*. De qualquer modo, apenas a noção de *fatalismo demonstrável* cabe na metafísica schopenhaueriana.

Apesar da necessidade do mundo físico, ao contrário do que se possa pensar de imediato, a ética de Schopenhauer não se constitui num *fatalismo moral*. É verdade que, do ponto de vista do conjunto dos fenômenos do mundo como representação, todas as cadeias⁴⁸ de acontecimentos estão interligados entre si pelo nexos causal, e, sob este aspecto, tudo está predeterminado⁴⁹ pela causalidade. Entretanto, do ponto de vista do sujeito consciente que

⁴⁸ Segundo entendemos a metafísica schopenhaueriana, todos os acontecimentos e fenômenos no mundo estão relacionados, porém, não estão todos diretamente relacionados entre si, mas indiretamente por meio das cadeias causais, onde certos fenômenos atuam como causas de vários outros fenômenos produzindo cadeias distintas. Estes fenômenos se estabelecem como elos de ligação entre as cadeias produzidas por eles. Por isso, todo fenômeno é *necessário* e relaciona-se diretamente apenas com sua causa, sendo contingente em relação aos demais fenômenos ou acontecimentos, como nos diz Schopenhauer no Apêndice de *O mundo como vontade e como representação*, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*: “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 à todo o resto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 580). O “contingente” não significa algo absolutamente sem causa, mas apenas a ausência de uma relação causal necessária entre dois fenômenos que coincidem num dado momento e que são produtos de causas distintas. Todo fenômeno é contingente em relação a tudo aquilo que não é sua causa direta.

⁴⁹ Sem dúvida, a filosofia de Schopenhauer consiste numa forma de *determinismo*, no sentido de que todo fenômeno ou acontecimento situado no mundo como representação é sempre determinado por uma *razão suficiente*, dentre as formas possíveis do *princípio de razão*. Tudo é determinado necessariamente. Porém, podemos afirmar que além de um determinismo há também um predeterminismo na filosofia schopenhaueriana, no sentido de que todo acontecimento é determinado previamente por uma cadeia de causas, cadeia que se constitui nos meios necessários para que o acontecimento ocorra. É importante, porém, diferenciarmos as noções de “predeterminação” e “predestinação”. O primeiro conceito refere-se ao determinismo reinante em todo o mundo como representação, determinismo que se faz não apenas por meio das causas diretas, mas sim pelas cadeias causais prévias. O conceito de “predestinação”, por outro lado, agrega ao nexos causal existente a noção de uma intencionalidade consciente, como se toda a inexorabilidade dos acontecimentos tivesse sido previamente planejada por uma consciência exterior ao mundo, como se houvesse uma finalidade última e secreta conhecida por um Deus criador. Tal perspectiva da onisciência divina não cabe na metafísica schopenhaueriana, de modo que apenas a noção de “predeterminação” pode ser encontrada em Schopenhauer. A seguinte passagem de *O mundo* nos dá uma indicação de como nosso filósofo entendia o determinismo: “Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente **predeterminado** pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia de causas. Portanto, em caso algum pode-se determinar que um efeito apareça sem a sua causa. Por conseguinte não é o acontecimento que está absolutamente **predeterminado**, mas o acontecimento como resultado de causas prévias; logo, não é exclusivamente o resultado, mas os meios, dos quais ele está destinado a aparecer como

realiza as ações deliberadas, apesar de tudo estar determinado causalmente, é “como se” não estivesse, pois o indivíduo não conhece as variáveis que condicionam suas ações e não possui controle sob a cadeia de fenômenos que tem de se dar para que sua ação ocorra, não conhece plenamente as circunstâncias no momento da ação, e não conhece o próprio caráter de forma a priori – tal conhecimento se dá apenas a posteriori ao longo da vida, e mesmo assim nunca é completo. Para a perspectiva da consciência – que enquanto tal é sempre conhecimento condicionado e relativo, estando sempre do lado da representação, já que toda consciência é sempre consciência de algo objetivo –, mesmo que possua o conhecimento teórico, conceitual, de que tudo está necessariamente predeterminado pela cadeia de causas, do ponto de vista empírico o conhecimento permanece sempre limitado ao alcance do horizonte das experiências do sujeito, que obviamente não abarca a totalidade das possibilidades, fazendo com que os acontecimentos do mundo se mostrem “como se” fossem algo aberto, que poderiam não ocorrer, até o momento em que efetivamente ocorram.

Fatalismo moral, parece só fazer sentido se atrelado à noção de predestinação das ações, mas tal conceito está ligado à perspectiva de uma consciência onisciente, como a do Deus cristão, que conheceria todas as possibilidades, nas duas direções infinitas, passado e futuro. E assim, para tal consciência que possuísse conhecimento absoluto, todas as escolhas particulares já estariam dadas desde sempre. Mas na metafísica schopenhaueriana, a *Vontade*, aquilo que existe por si mesmo e é condição de possibilidade de toda a existência fenomênica não possui consciência, nem tão pouco onisciência, sendo antes de tudo irracional. A *Vontade* não conhece os seus atos a não ser de forma indireta, pela reflexão do conhecimento racional no fenômeno homem, mas, neste caso, tal conhecimento é, por princípio, limitado e relativo ao mundo como representação. Portanto, esta perspectiva onisciente, a partir de onde se poderia pensar uma predestinação das escolhas, não existe. Não há um bom *telos* regendo e organizando o mundo, não há uma consciência ordenadora determinando o futuro e as ações dos homens em vista de um fim maior, transcendente.

A *Vontade*, essência irracional do mundo, não possui em si nenhuma finalidade última. Schopenhauer explica, no § 28 de *O mundo*, que a teleologia que vemos no mundo natural, tanto orgânico como inorgânico, é aparente e concerne apenas à objetividade da *Vontade*, aos fenômenos, não se estendendo à coisa-em-si.

resultado, que também são selados pelo destino. Em consequência, se os meios não aparecem, com certeza o resultado também não aparecerá: ambos sempre existem de acordo com a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 390, Grifo nosso).

Tanto a *finalidade interna* dos seres orgânicos – que consiste na determinação causal recíproca das diversas partes do organismo, com o fim de produzir e manter a unidade do dito organismo, ao mesmo tempo em que o organismo, enquanto indivíduo, é causa e mantenedor das partes que o constituem, colocando “a si mesmo como fim dessa ordenação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 220) – quanto a *finalidade externa* – que consiste na adequação mútua da natureza orgânica com a natureza inorgânica, como também a mútua determinação e adequação das diversas espécies animais e vegetais entre si, de forma que o conjunto da natureza constitui uma unidade harmoniosa (mas que se mantém pelo conflito⁵⁰) –, não são propriedades da *Vontade* enquanto essência do mundo, mas, apenas uma determinação subjetiva atribuída ao mundo como representação pelo sujeito cognoscente. Em relação a isto nos diz Cacciola: “O filósofo concorda com Kant desde que, para este, tanto a finalidade do mundo orgânico quanto a regularidade no inorgânico “são introduzidas na natureza pelo nosso entendimento”, pertencendo ambas ao fenômeno e não ao em-si” (CACCIOLA, 1994, p. 86).

Não havendo no mundo como *Vontade* (coisa-em-si) pluralidade nem mudança, portanto, também nenhum processo, já que este diz respeito apenas àquilo que vem-a-ser (representação), então, a teleologia percebida no mundo concerne apenas à objetivação da *Vontade*, não a ela em-si mesma. A teleologia na natureza nada mais é que a expressão fenomênica da unidade da *Vontade*, pois esta, apesar de se objetivar numa multiplicidade de *Ideias* e conseqüentemente numa infinidade de fenômenos, permanece sempre a mesma e única *Vontade* inteira e indivisível em cada fenômeno, do mais simples ao mais complexo. Portanto, a adequação mútua dos diversos fenômenos entre si, que vemos como um fim, e a organização interna dos seres orgânicos – que tomam cada um a si mesmos como fim –, ou seja, a *finalidade externa* e a *finalidade interna*, nada mais são que o reflexo da unidade da *Vontade* na consciência cognoscente.

Em realidade, tanto na teleologia externa quanto na interna da natureza, aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o FENÔMENO DA UNIDADE DA VONTADE UNA EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que apareceu no espaço e no tempo para o nosso modo de conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 227)

Há sim, para Schopenhauer, o destino, o que não há é uma predestinação no sentido já exposto – de uma finalidade última para o mundo, de um caminho traçado intencionalmente,

⁵⁰ “Aquela harmonia vai só até onde torna possível a conservação do mundo e de seus seres, os quais, sem ela, há muito tempo teriam se extinguido” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 228).

já que a intenção pressupõe uma consciência, e esta é sempre relativa —. O destino é, na verdade, um conjunto de fatores que determinam nossa sorte, sem que tais fatores façam parte de uma trama criada para nossa desgraça ou favorecimento, pois como já vimos, além de irracional, a Vontade é indiferente ao indivíduo.

Mas o que é o destino afinal? O destino do indivíduo é a soma das determinações externa e interna que condicionam sua vida. A determinação externa é a causalidade fenomênica que estabelece as circunstâncias em que o indivíduo se encontra a cada momento e a partir das quais tomará suas decisões. A determinação interna é o seu caráter individual, que estabelece de uma vez por todas o grau de suas faculdades cognitivas e seu caráter moral. Todas as ações humanas surgem da relação entre estes dois fatores preestabelecidos, donde se conclui que todas as ações humanas estão, de certo modo, preestabelecidas, não no sentido de uma predestinação, pois esta pressupõe uma consciência, característica que falta à Vontade, mas, no sentido de um determinismo causal, onde as ações humanas nada mais são do que efeitos, consequências a partir de um fundamento dado.

Se por um lado Schopenhauer nos propõe, em relação às adversidades, um consolo por meio do reconhecimento da necessidade de todos os acontecimentos e ações, por outro lado, a consciência empírica, que não abarca todas as determinações que condicionam as suas escolhas individuais, considera o curso do mundo e dos acontecimentos como indeterminados até o momento em que efetivamente ocorram. De modo que todos os indivíduos, pelo menos os não-santos, sempre viverão e agirão *como se* fossem livres e *como se* tudo estivesse aberto às diversas possibilidades, mesmo que do ponto de vista teórico a necessidade condicione todo o mundo como representação, determinando todos os acontecimentos. O determinismo somente tem lugar na perspectiva teórico-metafísica, pois do ponto de vista prático do indivíduo particular, cujo raio de alcance da consciência e do conhecimento é limitado à sua experiência própria, o que há é o acaso e um mundo de possibilidades abertas.

Considerações finais

Podemos perceber no conjunto da obra schopenhaueriana duas perspectivas a partir das quais se pode pensar o mundo, a liberdade, a felicidade e o sofrimento. Uma perspectiva ético-metafísica, que consiste no ponto de vista teórico, e uma perspectiva empírica, que consiste no ponto de vista prático. Estas duas perspectivas são, em última instância, inconciliáveis, pois, enquanto a teoria ético-metafísica afirma a impossibilidade da liberdade e da felicidade, a eudemonologia⁵¹ pressupõe a felicidade e a liberdade como minimamente possíveis. Os dois pontos de vista são claramente contrários, e nos dão a impressão de que a Ética schopenhaueriana seria contraditória. Mas será que Schopenhauer seria capaz de tamanha ingenuidade ou erro? Pouco provável. Como então livrar a ética schopenhaueriana da acusação de ser contraditória e inconsistente? Talvez o caminho seja uma interpretação não convencional da obra de Schopenhauer. Interpretação que considera a perspectiva empírico-prática, ou seja, a eudemonologia, como exterior à Ética, de modo que a Ética seja constituída apenas pelas teses metafísicas.

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 de uma terceira interpretação da filosofia de Schopenhauer. Uma primeira interpretação é aquela que afirma que os *Aforismos para a sabedoria de vida* são uma parte prática da ética, mas 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 Barbosa. 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. (SCHOPENHAUER, 2005a, p. X)

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

⁵¹ Salvo em referência direta, usaremos o termo “eudemonologia” para nos referir aos *Aforismos para sabedoria de vida*, texto eudemonológico publicado pelo próprio Schopenhauer, pois apesar do filósofo ter escrito um texto que possivelmente levaria o título de *Eudemonologia*, tal texto foi em grande parte utilizado para compor os *Aforismos* e parece ter ficado como rascunho deste.

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. (SCHOPENHAUER, 2002a, p. XIII)

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. (BRUM, 1998, p. 50)

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 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 se constitui numa dimensão 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, do seu sistema metafísico. 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 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, e se quisermos ser coerentes com sua filosofia, e especialmente com sua ética, não podemos admitir uma postura teórica otimista

perante a existência. O que nos levaria à conclusão de que deveríamos considerar a eudemonologia schopenhaueriana como uma forma de pessimismo, para que possamos manter a coerência sistemática. O que traz dificuldades óbvias, pois uma “eudemonologia pessimista” também é algo contraditório.

Chegamos, então, a uma terceira perspectiva, que talvez possa nos indicar uma possível solução para a relação entre a ética e a eudemonologia schopenhauerianas. Um ponto de vista a partir do qual a eudemonologia situa-se fora da Ética. Ainda mais, a perspectiva empírico-prática não apenas estaria situada exteriormente à Ética, mas também fora da metafísica schopenhaueriana. Esta tese não visa conciliar os dois planos, mas apenas solucionar o problema da contradição que se estabelece ao se considerar uma dimensão eudemonista dentro da ética schopenhaueriana. Deste modo, uma possível saída para superar este problema é a desvinculação sistemática entre os planos empírico-prático (eudemonológico) e teórico-metafísico (ética), ao se interpretar a ética da compaixão. Entretanto, é importante esclarecermos que quando falamos de plano “empírico-prático” estamos nos referindo à eudemonologia, como estratégia racional para buscar a felicidade. Não podemos confundir com a prática das ações virtuosas provindas da compaixão. Os atos virtuosos têm uma origem espontânea, surgem do conhecimento intuitivo que proporciona a identificação essencial entre os indivíduos, que então buscam a diminuição do sofrimento alheio. A virtude, portanto, a moralidade, fundamenta-se neste reconhecimento da essência metafísica única de todos os seres como sendo Vontade. A moralidade diz respeito a estas ações abnegadas que se originam da compaixão, e esta, por sua vez, fundamenta-se numa realidade metafísica, que é a unidade da Vontade em todos os fenômenos, para além do que sejam enquanto representação. Na eudemonologia, por outro lado, a prática não possui uma fundamentação metafísica, fundamenta-se na experimentação do mundo, experimentação que fornece os conceitos pelos quais os indivíduos traçam suas estratégias para alcançar a felicidade, a satisfação própria, se constituindo numa perspectiva contrária à ética, na perspectiva do egoísmo.

Não estamos afirmando que a eudemonologia não possui relação com a metafísica, pois, como vimos, as duas condições de que parte o eudemonismo schopenhaueriano são teses metafísicas (a imutabilidade do caráter e a negatividade da felicidade), porém, toma estas teses apenas como ponto de partida, como pressupostos, para em seguida trabalhar no âmbito empírico. Apenas afirmamos que um tratado eudemonológico não se encaixa dentro do

sistema metafísico schopenhaueriano, que é essencialmente pessimista. A eudemonologia é condicionada pela metafísica, mas a ética é independente da eudemonologia.

Na verdade, não há nada de absurdo ou de muito surpreendente nesta tese um tanto incomum, pois o próprio Schopenhauer nos indica a posição dos *Aforismos* dentro da sua obra, afirmando que se trata de um desvio em relação à sua filosofia, e que esta consiste no ponto de vista ético-metafísico. Repito a passagem do primeiro parágrafo da *Introdução* dos *Aforismos*:

Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo. (SCHOPENHAUER, 2002a, p.1)

Deste modo, esta perspectiva empírico-prática situa-se fora da perspectiva metafísica, o que, em se tratando da filosofia schopenhaueriana equivale a dizer fora da filosofia propriamente, já que, para Schopenhauer, filosofia é sempre teórica: metafísica.

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 intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353)

Para Schopenhauer a filosofia é sempre teoria, é a expressão conceitual do conhecimento intuitivo acerca do mundo. A tarefa da filosofia é dizer o que o mundo “é” essencialmente e não como ele deve ser. O sábio expressa esse conhecimento intuitivo em ações, o artista expressa em obras, e o filósofo expressa em conceitos, teses filosóficas que tem apenas o papel de descrever, retratar, verdadeiramente a realidade, daí porque Schopenhauer afirmar que o filósofo é mais um artista que um cientista. Esta realidade que o filósofo esclarece e expressa conceitualmente tem como fonte algo inexplicável, eterno e imutável, a Vontade, coisa-em-si, indiferente ao devir. Daí porque não faz sentido intencionar mudar o que não pode ser alterado. Em se tratando da ética, todo homem, naquilo que ele é, no seu caráter, é a expressão de um ato da Vontade livre, ato que corresponde à Ideia platônica, por isso, o caráter individual de cada homem, enquanto objetivação de uma essência imutável, não pode mudar, de modo que o seu grau de moralidade está estabelecido

de antemão. Portanto, uma ética prescritiva não faz sentido, “A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio: sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353). Prescrições e regras são úteis e necessárias para conter o egoísmo comum e manter a convivência entre os homens, mas ao se fazer, já não se trata de Ética, mas do Direito ou da Legislação. Uma moral prescritiva não possui validade para Schopenhauer. Podemos afirmar que a Ética, para nosso filósofo, consiste tão somente na explicação conceitual acerca da fundamentação metafísica do princípio moral universal contido na consciência de todo indivíduo humano e que se fundamenta no fenômeno da compaixão: “não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!” (SCHOPENHAUER, 1995, p 41). O objetivo da ética, enquanto saber filosófico, é fundamentar este princípio moral que expressa as duas virtudes cardeais, justiça e caridade. De que modo poderíamos associar à ética schopenhaueriana um tratado eudemonológico, enquanto este trata de estratégias para a busca da própria felicidade, do bem próprio, se constituindo como instrumento do egoísmo?

Apesar desta dissociação entre os planos metafísico e empírico subtrair o problema da relação entre pessimismo e otimismo, virtude e egoísmo, na ética schopenhaueriana, nos coloca um outro problema também importante, que se refere ao estatuto filosófico dos *Aforismos*. Se os *Aforismos* não participam da ética e da metafísica schopenhauerianas, e neste sentido não são propriamente parte da filosofia de Schopenhauer, então, o que são afinal? Como classificá-los ou situá-los na obra de Schopenhauer? A solução de tal questão está para além das possibilidades da presente pesquisa, restando como tema para futuras investigações na obra deste filósofo de extrema importância, e que vem sendo redescoberto em nossos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **A arte de ser feliz**. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **El mundo como voluntad y representación II**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005b.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002b.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001a.

_____. **Sobre a filosofia universitária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **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**. Tradução 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.

BARBOSA, Jair. **A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001.

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.

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.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

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**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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.

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