

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Pessimismo e afirmação da vontade de vida em Schopenhauer

Hélio Dias da Costa Júnior

Belo Horizonte

2009

Hélio Dias da Costa Júnior

Pessimismo e afirmação da vontade de vida em Schopenhauer

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Verlaine Freitas

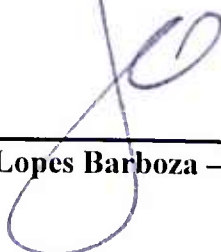
Belo Horizonte

2009

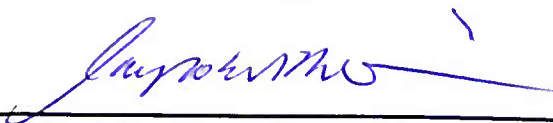
Dissertação defendida e aprovada, com a nota noventa e cinco pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Verlaine Freitas (Orientador) – UFMG



Prof. Dr. Jair Lopes Barboza – PUC-PR



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin - UFMG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 26 de março de 2009.

Agradecimentos

Ao professor Verlaine Freitas pela presteza e pela atenção dedicada na orientação desta dissertação.

Aos demais professores do departamento, responsáveis diretos por minha formação filosófica, e aos funcionários, especialmente à secretária Andrea.

Ao CNPq pelo financiamento deste trabalho.

Aos colegas e agora amigos Débora Mariz, Eduardo Lima, Evaldo Sampaio, Flávio Loque, Luiz Abrahão, Ricardo Horta e Roberta Miquelanti pelo apoio e pelas contribuições à pesquisa mas, principalmente, pela amizade.

Aos amigos Kyle Strand e Natália Tosatti pelas colaborações pontuais.

À memória do amigo José Américo Barbosa pelo incentivo no início desta caminhada.

Aos meus pais pelo eterno estímulo aos estudos.

Aos amigos João Marcelo, Luiz Fernando, Mateus, Paulo e Roger pelas acaloradas discussões que me despertaram a vontade de levar a filosofia a sério.

E a todos os que me ensinaram a rir da filosofia.

*Resembles life what once was deemed of light,
Too ample in itself for human sight?
An absolute self – an element ungrounded –
All that we see, all colours of all shade
By encroach of darkness made? –
Is very life by consciousness unbounded?
And all the thoughts, pains, joys of mortal breath,
A war-embrace of wrestling life and death?*

Samuel Taylor Coleridge

What Is Life?

Resumo

A filosofia de Schopenhauer é quase sempre lembrada por seu pessimismo intrínseco e pelo ascetismo proposto como via para escapar ao sofrimento inerente à condição humana. Apesar disso, tentamos em nossa dissertação explicar a ausência de um vínculo necessário entre essas duas idéias e mostrar uma via de afirmação da vida indicada pelo próprio filósofo. Entre as discussões que aqui apresentamos, relativas ao caráter efêmero e à vanidade da existência humana, ao impulso para a conservação da vida, à angústia e ao tédio dos quais padece o homem e ao desejo de se alcançar uma felicidade possível, entre outras correlatas, buscamos mostrar como o pessimismo metafísico exposto em *O mundo como vontade e representação* pode coexistir com uma espécie de otimismo prático, que seria fruto de uma sabedoria de vida capaz de nos afastar dos males da existência.

Palavras-chave: Schopenhauer, pessimismo, sofrimento, afirmação da vontade de vida, sabedoria prática

Abstract

Schopenhauer's philosophy is often remembered for its intrinsic pessimism and asceticism proposed as a way to escape the suffering inherent to the human condition. Despite this, we aim in our thesis to explain the absence of a necessary link between these two ideas and show a way of affirmation of life indicated by the philosopher himself. Among the discussions that we present here regarding the transitory character and vanity of the human existence, the impetus for the conservation of life and the desire to achieve a possible happiness, among others, we try to show how the metaphysical pessimism exhibited in *The world as will and representation* can coexist with a kind of practical optimism, which would be the result of a wisdom of life capable of distancing us from the harms of existence.

Keywords: Schopenhauer, pessimism, suffering, affirmation of the will to life, practical wisdom

Lista de abreviaturas

- AF – A arte de ser feliz (Eudemonologia)
(coletânea de textos póstumos)
- ASV – Aforismos para a sabedoria de vida
(dos *Parerga e Paralipomena*)
- MB – A metafísica do belo
- MVR – O mundo como vontade e representação, tomo I
- MVR2 – O mundo como vontade e representação, tomo II
- PP2 – Parerga e Paralipomena, tomo II
(exceto a seção *Aforismos para a sabedoria de vida*)
- SFM – Sobre o fundamento da moral

Sumário

Introdução	11
Cap. 1. O fundamento pessimista da filosofia de Schopenhauer	21
1.1. Antecedentes da visão de mundo schopenhaueriana	21
1.1.1. Raízes voltairianas, contra o otimismo de Leibniz.....	23
1.1.2. O sofrimento no mundo.....	27
1.1.3. O alcance metafísico do pessimismo schopenhaueriano	28
1.2. Aspectos gerais da filosofia de Schopenhauer	32
1.2.1. Pluralidade ilusória: o mundo como representação	33
1.2.2. Aidez, discórdia e conflito: a vontade como motor do mundo ..	36
1.3. A metafísica do sofrimento e a vanidade da existência	44
Cap. 2. Quietismos da vontade.....	51
2.1. A metafísica do belo de Schopenhauer	51
2.1.1. A objetividade imediata da vontade: as ideias.....	52
2.1.2. O puro sujeito do conhecimento	55
2.1.3. A classificação das artes.....	59
2.1.4. A alegria estética	61
2.2. Desaparecimento da vontade, fim do sofrimento	63
2.2.1. O valor moral das ações e o fundamento da virtude	66
2.2.2. A compaixão e o sofrimento como condição da ascese	68
2.2.3. Ascese, a via da salvação.....	70
2.2.4. O niilismo inevitável da ética schopenhaueriana	73

Cap. 3. A afirmação da vontade de vida	76
3.1. Os modos de afirmação da vontade de vida	79
3.1.1. A metafísica da morte	79
3.1.1.1. Vida eterna por trás do véu de Maia.....	79
3.1.1.2. O suicídio como frustração e máxima contradição do querer ..	80
3.1.1.3. O presente como um instante eterno	81
3.1.2 A metafísica do impulso sexual.....	83
3.1.3. A metafísica do amor próprio.....	87
3.2. O <i>justo</i> como modelo de afirmação da vontade de vida	89
3.2.1. A justiça eterna.....	89
3.2.2. O bom, o mau, o justo	92
3.3. A sabedoria prática de Schopenhauer	97
3.3.1. O exemplo da ética estoica	102
3.3.2. Eudemonologia: a boa vida possível	106
Conclusão	114
Referências bibliográficas:	126

Introdução

Em um de seus cadernos de notas, Nietzsche destaca a “memorável aparição de Schopenhauer” depois da perda de credibilidade da metafísica operada por Kant e afirma que ele “trata dos problemas mais profundos e originários da ética e da arte e coloca o problema do valor da existência”¹. É exatamente essa a nossa posição em relação à importância do pensamento do autor de *O mundo como vontade e representação* para a história da filosofia e da cultura. Suas preocupações ultrapassam o escopo das reflexões da maioria dos filósofos modernos, decerto muito atentos aos problemas relacionados ao conhecimento, porém cada vez mais distantes das reflexões concernentes ao sentido e ao valor da vida mesma — talvez os temas mais importantes de todo o repertório filosófico construído desde a Antiguidade. O século XVIII proporcionou grandes conquistas da razão e de sua liberdade frente às religiões, mas deixou com isso um grande vazio em relação às grandes questões existenciais, não mais amparadas pela fé, agora enfraquecida. E como ele mesmo argumenta em sua terceira *Consideração extemporânea — Schopenhauer como educador* —, os interesses reacionários e o pedantismo intelectual dos eruditos dessa época os afastaram peremptoriamente das questões mais relevantes, tratadas por eles com superficialidade e promovendo, com isso, algo como uma esterilização da cultura. Schopenhauer, tal como aparece descrito ali naquele texto, reata os laços entre a reflexão e a vivência ao mostrar quão repleta de *pathos* é a vida e como essa sabedoria é necessária à verdadeira filosofia. Claro, sabemos que o Schopenhauer de Nietzsche é apenas um

¹ Fragmento póstumo *Sommer 1872 - Anfang 1873* 19 [28]:

“(…) Kant hat in gewissem Sinne mit schädlich eingewirkt: denn der Glaube an die Metaphysik ist verloren gegangen. Auf sein "Ding an sich" wird niemand rechnen können, als ob es ein bändigendes Prinzip sei.

Jetzt begreifen wir die merkwürdige Erscheinung Schopenhauer's: er sammelt alle Elemente, die zur Beherrschung der Wissenschaft noch taugen. Er kommt auf die tiefsten Urprobleme der Ethik und der Kunst, er wirft die Frage vom Werthe des Daseins auf. (...)”.

personagem, tendo sido até mesmo relegado por ele em sua obra tardia. Mas serve como testemunho da forte impressão causada pela recepção da filosofia schopenhaueriana por um dos mais destacados filósofos do Novecentos e, certamente, aquele que mais amplificou seu legado aos ouvidos da posteridade.

A primeira motivação do presente trabalho foi, não por acaso, a influência do pensamento de Schopenhauer sobre Nietzsche, que o admirou em sua juventude com a mesma veemência com que o rejeitou e criticou em seus anos de maturidade. Buscando entender os motivos que levaram a essa relação de apreço e em seguida de repulsa e encontrar as razões para tal mudança de avaliação, começamos a questionar as interpretações do autor do *Zarathustra* e concentramos o nosso olhar nas páginas de *O mundo como vontade e representação* em busca de uma leitura direta das teses schopenhauerianas visando, posteriormente, confrontá-las com a leitura de Nietzsche. Os resultados iniciais de nossa investigação despertaram um profundo interesse sobre a filosofia de Schopenhauer, especialmente no que toca aos temas que serviram de guia para a nossa pesquisa prévia: as questões do pessimismo e da negação ou afirmação da existência. Uma hipótese preliminar, da qual nos servimos ao iniciar a nossa análise, se baseava em uma interpretação de *O nascimento da tragédia* segundo a qual o pessimismo ali contido — identificado com a cultura grega antiga e representado, por exemplo, pela sabedoria de Sileno², de acordo com a qual seria preferível a não-existência — culminaria com uma postura de afirmação da existência a partir do fenômeno do trágico. Sabemos que, no período de redação desse livro, o autor se encontrava sobre forte influência de

² “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: — Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, §3).

Schopenhauer — a quem considerava um verdadeiro mestre e prestava as devidas homenagens³ —, cuja visão de mundo pessimista é notória. A conclusão a que chegamos a partir da hipótese mencionada seria então a de que o pessimismo, comum a ambos, desaguaria em divergentes pontos de vista: para Nietzsche, a possibilidade de um consolo positivo, de uma afirmação da vida e da inversão da sabedoria do deus silvano⁴ — a existência constituiria o maior bem e seria lamentável ter de algum dia deixar de viver; já para Schopenhauer, um consolo negativo: a saída para a miséria da condição humana estaria na negação da vida, na abnegação do querer e na prática do ascetismo. O primeiro exalta a vida e, como parte de sua tese, apresenta a cultura grega como a mais pessimista e ao mesmo tempo a mais esplêndida de todas as que já existiram, um ideal a ser novamente buscado; o segundo, de acordo com a leitura de Nietzsche — nessa época mais maduro e atento para as funestas e inevitáveis consequências da posição de seu antigo mestre —, apenas reflete o niilismo de seu tempo com uma visão decadente que representa a derrocada da civilização moderna.

A partir dessa hipótese preliminar, nos propusemos a buscar, por detrás de todas essas diferenças, as semelhanças entre os pensamentos de ambos, na tentativa de conjugar as ideias do jovem Nietzsche e a sua marcante influência schopenhaueriana, para nós, até então, conflitante com as teses defendidas em *O nascimento da tragédia*. Em que ponto a doutrina da negação da vontade de Schopenhauer teria inspirado o ideal de afirmação da existência nietzschiano? Dessa dúvida surgiu o interesse pela pesquisa do tema em Schopenhauer, cujo desenvolvimento acabou resultando no presente trabalho.

Uma leitura mais cuidadosa de *O mundo como vontade e representação* nos mostrou que havia um equívoco em relação à assunção de que o autor postulava a negação

³ Ver as Considerações intempestivas III: Schopenhauer como educador, de Nietzsche.

⁴ “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, §3).

da vontade como forma de escapar à dor e ao sofrimento originários do mundo. Schopenhauer não prega a negação da vontade, como parecem garantir muitos comentadores de sua obra. Ele apresenta tal via como moralmente mais virtuosa, mas não sugere ao leitor que a acolha. “O autêntico modo de consideração filosófico do mundo (...) é exatamente aquele que não pergunta “de onde”, “para onde”, “por que”, mas sempre e em toda pergunta apenas pelo *quê* do mundo” (MVR, §53, p. 357). A meta da filosofia deve ser descrever e explicar o mundo, não prescrever regras de conduta: “Repetir abstratamente toda natureza íntima do mundo, de maneira distinta e universal, por conceitos, e assim depositá-la como imagem refletida nos conceitos permanentes, sempre disponíveis da razão, isso, e nada mais, é filosofia” (MVR, §68, p. 487). Tal é a tarefa do filósofo, limitada à decifração do mundo. As vias da negação e da afirmação da vontade são igualmente apresentadas nas suas mais importantes nuances e em nenhum momento se opera uma tentativa de seduzir a optar por uma delas — a não ser, como já indicamos, pela atribuição de maior valor moral à primeira, o que não representa um imperativo à sua escolha, visto não ser o autor um pensador moralista.

Schopenhauer não assume um critério de valor preciso para a existência — talvez até porque seja tentado a julgar a vida como desprovida de tal atributo —, o que nos impele a usar, ainda que em caráter experimental e mesmo anacronicamente, o critério nietzschiano em nossa busca por um ideal de postura que permita escapar ao niilismo que ronda perigosamente o âmago de sua filosofia. A medida do valor seria; para Nietzsche, a potencialização da vida — nesse caso, da vontade de vida —, o que significa desejá-la incondicionalmente, dizer *sim*, abraçá-la em todas as suas alegrias e mazelas e buscar fruir dela o máximo. Por motivos aos quais logo dedicaremos mais atenção, buscaremos sustentar nesta dissertação que tal ambição só pode se concretizar pela via da afirmação da vontade de vida, mostrando os problemas relacionados à via da negação dentro da filosofia

apresentada em *O mundo como vontade e representação* e desenvolvendo os temas relacionados à via afirmativa, normalmente desprezados na bibliografia crítica sobre o pensamento de Schopenhauer.

Uma pista nessa direção nos é dada pelo próprio Nietzsche: em outro fragmento póstumo, ele ressalta o caráter intempestivo da filosofia de Schopenhauer e nos aponta uma curiosa dualidade ao mencionar uma teoria pessimista e outra eudemonista em seu pensamento⁵. Uma doutrina da felicidade em Schopenhauer, o filósofo pessimista por excelência? Seria possível? O sofrimento assume uma posição tão destacada na visão de mundo schopenhaueriana que chega a ser a sua marca mais fundamental. A felicidade, em uma primeira abordagem, aparece-nos como totalmente impossível: somos seres carentes por natureza, desejamos incessantemente e, quando satisfazemos algum de nossos incontáveis anseios, logo somos novamente preenchidos por novos apetites, tão intensos quanto aqueles de que nos havíamos libertado. Se conseguimos, não nos satisfazemos senão por uma pequena fração de tempo; se não, um sentimento de frustração nos invade e nos causa dor. Às vezes, o destino pode nos ser ainda mais cruel: relega-nos um desejo vazio, sem objeto, sobre o qual não podemos sequer nutrir alguma esperança. Assim, somos invadidos pelo tédio, tão nefasto quanto o pior dos tormentos. A ilusão da satisfação plena preenche de tal modo o nosso horizonte que estamos inapelavelmente atados a esse ciclo de desejos e frustrações e ao sofrimento que daí resulta — com o qual devemos, invariavelmente, aprender a lidar de alguma maneira, posto que essa condição é essencial à vida humana.

Nossos esforços se concentrarão, portanto, em tentar encontrar, no pensamento de Schopenhauer, um caminho viável contra o sofrimento intrínseco à existência como

⁵ Fragmento póstumo Frühjahr - Herbst 1873 28 [6]:

“(…) Seine eudämonologische Lehre ist wie die des Horaz für erfahrene Männer, seine andre pessimistische ist gar nichts für die jetzigen Menschen (...)”.

opção em detrimento da via da negação da vontade de vida — em princípio, a única solução possível. Para isso, será necessário, antes, lançar um olhar panorâmico sobre sua filosofia. Suas metafísicas da natureza, do belo e dos costumes se completam e até mesmo se pressupõem, oferecendo-nos uma visão conjunta de seu “pensamento único”. Isso justifica a organização de nossa dissertação: primeiro, a metafísica da natureza, a apresentação dos conceitos mais importantes da filosofia schopenhaueriana — representação e vontade — e das raízes de seu pessimismo metafísico; depois, a estética e uma primeira abordagem da ética, mostrando o seu lado negativo; em seguida, uma nova abordagem da ética, destacando o seu lado afirmativo e, ao final, a sua sabedoria prática.

Concentraremos nossa investigação no primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, recorrendo às reflexões expostas no segundo volume dessa obra, em alguns textos contidos nos *Parerga e Paralipomena* e no trabalho *Sobre a fundamentação da moral* quando julgarmos necessário um aprofundamento ou corroboração de suas teses. Preferimos apoiar a nossa investigação em uma leitura mais próxima dos textos originais — nos quais fundamentamos nossas principais considerações sobre o objeto de estudo em questão — sem, no entanto, dispensar o apoio da bibliografia secundária no clareamento das ideias contidas no texto schopenhaueriano.

No primeiro capítulo pretendemos apresentar, como via de introdução ao tema da dissertação, o pano de fundo pessimista da filosofia de Schopenhauer. Começamos mostrando as principais influências na formação de sua visão de mundo — marcada, sobretudo, pela oposição entre o mundo fenomenal e uma verdade metafísica para além das aparências —, dentre as quais destacamos, além de Kant e Platão, fartamente citados e venerados por ele, a sabedoria oriental dos Vedas, que conjuga importantes ideias relacionadas à metafísica da natureza, exposta nesse primeiro capítulo, e à metafísica da ética, desenvolvida nos capítulos seguintes. Em seguida, apresentamos um panorama

histórico-filosófico da querela entre otimismo e pessimismo, à qual inevitavelmente se filiará o filósofo. Contextualizamos a questão a partir da crítica de Voltaire ao otimismo de Leibniz, ocorrida pouco mais de meio século antes da publicação de *O mundo como vontade e representação*. Feito isso, tratamos de expor as principais motivações da visão pessimista de matriz voltairiana, que se dá a partir da mera observação do mundo e do comportamento das pessoas, donde se constata que apenas o sofrimento é real e que a felicidade só se realiza de forma negativa, como ausência de sofrimento. Tal visão carece de uma sustentação mais propriamente filosófica, metafisicamente embasada, lacuna que será preenchida pela visão mais puramente teórica desenvolvida por Schopenhauer a partir daí — e em conjunção com as influências supracitadas —, tema do tópico seguinte, que se apresenta de duas maneiras: 1) como uma crítica contundente ao otimismo que assevera uma identificação entre a razão e a realidade, quase sempre amparado por uma visão teológica e teleológica e 2) de maneira positiva, a partir da “metafísica sem céu” (SAFRANSKI, 1992, p. 290) de Schopenhauer e da sua ideia de uma vontade irracional como cerne do mundo e causa da ânsia perene que a tudo acomete, numa visão absolutamente ateísta e desalentadora da qual resultará uma noção de pessimismo que postula que a vida carece de sentido e de valor, é finita, fugaz, e sem possibilidade de redenção ou salvação, exatamente na contramão da doutrina otimista.

Chegando a esse ponto, será necessário apresentar ao leitor os principais conceitos do pensamento de Schopenhauer — inspirados na filosofia kantiana —, as ideias de representação e vontade: o mundo tal como o conhecemos, delineado por nossa percepção do tempo e do espaço, mas que é ao mesmo tempo algo que se encontra para além das aparências, inacessível à nossa compreensão embora tão vivo em nossos sentimentos. A partir daí, encerramos a primeira parte de nosso trabalho com a exposição da metafísica do sofrimento, ancorada na noção de vontade, e sua funesta consequência, a

sugestão da vanidade da existência, principal argumento para a sustentação da visão de mundo pessimista de Schopenhauer e para a escolha da via da negação da vontade, tema do capítulo seguinte.

As formas de negação da vontade são por nós apresentadas no segundo capítulo, que se divide em duas partes: na primeira mostramos a via do consolo estético, exposta por Schopenhauer no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*, como um alívio passageiro e fugaz, que desperta um sentimento de alegria e serenidade no indivíduo ao libertá-lo do ímpeto volitivo, levando-o a um estado de contemplação do mundo para além do véu das aparências; na segunda parte, apresentamos a negação da vontade propriamente, que se dá, em princípio, a partir da percepção da unidade de todas as coisas como vontade e da vivência da experiência moral da compaixão que, se levada a termo, resulta em uma conduta ascética, pela qual se pode chegar a abnegar de forma veemente a vontade e com isso se livrar, ao menos em tese, da torrente do querer e do sofrimento que daí resulta. Frisamos o caráter teórico dessa solução porque, como iremos mostrar, ela não nos parece funcionar na prática, visto que, adiantamos, é requerido um esforço constante e perene do indivíduo para se manter nesse estado de abdicação dos desejos, o que implica na impossibilidade de se alcançar verdadeiramente a paz de espírito almejada. Diante disso, e considerando o caráter efêmero do consolo estético, resta-nos a experiência da compaixão que, se for vivenciada em um grau comedido, pode nos levar a uma via intermédia de moderação dos afetos, sem os exageros da postura ascética. Tal via será um dos temas tratados no nosso derradeiro capítulo, o qual iniciamos apresentando, em oposição ao tema tratado no segundo, os modos de afirmação da vontade de vida.

Os instintos de sobrevivência — em primeiro lugar, a preservação do próprio corpo e, logo em seguida, a perpetuação da espécie — e de satisfação de nosso ímpeto volitivo são os mais básicos e fundamentam nossa postura egoísta diante do mundo, o qual

representa a alteridade do ponto de vista do sujeito ancorado ao mundo como representação e submetido ao princípio de individuação. O indivíduo egoísta, tipo mais comum entre os seres humanos, toma a si mesmo como o centro do mundo e ignora completamente a unidade de tudo o que existe enquanto vontade. Ele assume uma postura de indiferença em relação aos outros e age apenas em função de seus próprios anseios e interesses. Por isso, segue um caminho oposto àquele por nós sugerido no capítulo anterior, a da prática da compaixão, pela qual esse sentimento desperta no sujeito o conhecimento da ilusão da pluralidade e um comportamento altruísta em relação aos seus pares.

Schopenhauer nos aponta três extremos da vida humana (MVR §58, 413-4), três estereótipos possíveis, aos quais gostaríamos de acrescentar outros dois, não tão extremos assim. Suas indicações são 1) “o querer violento, as grandes paixões”, o indivíduo que afirma a sua vontade de vida com extremo afínco, como é o caso de grandes personagens da história universal e também da literatura; 2) o “puro conhecer”, a figura do homem de gênio, capaz de admirar a essência do mundo por detrás da ilusão fenomênica por meio da contemplação estética; e 3) “a grande letargia da vontade”, a vida do santo, do asceta, capaz de nada ansiar, liberto do vício do querer. Além destes três extremos, temos também 4) o homem comum, vítima de suas pulsões, de sua sede volitiva, imerso passivamente no jogo da vontade e completamente néscio em relação a ele; sua vida não passa de uma constante alternância entre a vã e incessante fuga do sofrimento e o tédio. E gostaríamos de acrescentar uma quinta figura, com uma postura mais ativa em relação ao curso de sua existência do que o homem comum, porém menos apegada à vontade do que o primeiro exemplo — que, como veremos adiante, será moralmente condenado por Schopenhauer por afirmar a sua vontade em detrimento da vontade alheia. Encontramos a caracterização mais próxima desse homem na imagem do 5) *justo*, que entendemos ser o tipo ideal de personalidade afirmativa: capaz de enxergar para além das aparências, ainda

que de maneira difusa, e, por isso, ciente da sua ligação com tudo e com todos — porém não ao ponto de constatar a total unidade de tudo o que existe e em consequência disso descambar, necessariamente, numa via de total resignação e negação do querer —, ele afirma a sua vontade sem ter que promover, para isso, a negação da vontade alheia, que, sabemos, no fundo, é a sua vontade mesma.

Nesse ponto, esgotamos os expedientes da filosofia teórica de Schopenhauer, apresentada em suas minúcias nos dois volumes de *O mundo como vontade e representação*, no trato da questão. Em busca de mais elementos para elucidar nossa pesquisa e embasar nossos argumentos, recorreremos aos escritos de caráter menos rigoroso do filósofo, especialmente os *Aforismos para a sabedoria de vida*, onde ele apresenta sua sabedoria prática, também alcunhada de eudemonologia — ou doutrina da felicidade —, com a qual caminhamos para o encerramento da nossa investigação.

Com isso, esperamos contribuir para preencher uma lacuna na bibliografia sobre Schopenhauer, tão escassa no que tange ao tema da afirmação da vontade de vida — o que ocorre não sem, ao menos, um bom motivo: Volpi (2001, p. VI), ironicamente, explica o fato de a filosofia prática do filósofo alemão ser tão pouco estudada deduzindo que ninguém iria querer aprender sobre felicidade com um professor de pessimismo. Nada mais justo. Mas, contrariando o alerta do bom senso, buscaremos nas próximas páginas explorar um caminho que possa, quiçá, nos levar, através da filosofia de Schopenhauer, a uma perspectiva mais amena e convidativa ao prazer da existência.

Cap. 1. O fundamento pessimista da filosofia de Schopenhauer

1.1. Antecedentes da visão de mundo schopenhaueriana

Schopenhauer foi um homem profundamente culto, versado em várias línguas, bastante letrado e grande conhecedor da história da filosofia. Os autores que ele menciona com maior frequência em suas obras nos fornecem preciosas informações acerca da influência das obras destes na construção de sua visão mundo marcadamente pessimista. A guisa de introdução ao seu pensamento, podemos citar alguns de seus mais apreciados escritores⁶: seus contemporâneos Goethe⁷ — de quem foi interlocutor —, Lord Byron⁸ — que lutou contra o otimismo, assim como Voltaire, em sua peça *Cain* (cf. MVR2, §46, p. 585) — e Leopardi⁹; os clássicos Shakespeare¹⁰, Dante¹¹ — que retratou minuciosamente as penúrias do mundo ao descrever o seu Inferno — e Cervantes; menos conhecidos, porém muito admirados, Jonathan Swift, Samuel Taylor Coleridge — iniciador do

⁶ Seleccionamos aqui, além dos mais citados pelo filósofo, também alguns que teriam influenciado mais fortemente a postura pessimista de Schopenhauer pelo caráter das suas obras.

⁷ “Nosso espírito é um ser de natureza totalmente indestrutível: ele faz efeito continuamente de eternidade a eternidade. É comparável ao sol, que parece se pôr apenas aos nossos olhos terrenos, mas que em realidade nunca se põe, brilhando incessantemente” (GOETHE *apud* MVR, §54, p. 364). Segundo Schopenhauer, essa ideia de Goethe, produzida em 1824, teria sido inclusive inspirada em duas passagens análogas de *O mundo como vontade e representação*, nas seções cinquenta e quatro e sessenta e cinco.

⁸ “Não são as montanhas, ondas e céus, partes de mim e de minha alma, assim como sou parte deles?” (BYRON *apud* MVR, §34, p. 249). “Não vivo apenas em mim mesmo, mas torno-me uma porção daquilo que me cerca ...” (BYRON *apud* MVR, §51, p. 331). “(...) Porque o pior está sempre mais próximo da verdade” (BYRON *apud* MVR2, §19, p. 217).

⁹ “Mas ninguém tratou desse assunto [a miséria da existência] tão minuciosa e exaustivamente como Leopardi em nossa época (...) (MVR2, §46, p. 588).

¹⁰ “Somos feitos do mesmo estofa que os sonhos, e a nossa breve vida está rodeada de um sono” (SHAKESPEARE *apud* MVR, §5, p. 60).

¹¹ “De onde Dante extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? (...) Ao contrário, quando se pôs a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não fornece material algum para tanto” (MVR, §59, p. 418).

romantismo inglês e criador do vocábulo “pessimismo”¹² —, os espanhóis Calderón de la Barca¹³ e Baltasar Gracián¹⁴ — de quem Schopenhauer traduziu e mandou editar a obra *Oráculo manual y arte de prudencia* —, entre tantos outros. Entre os filósofos, destacamos Aristóteles, Epicuro, alguns estoicos — como Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio —, Descartes, Espinosa e Schelling.

Suas mais importantes fontes, no entanto, são destacadas por ele mesmo: Kant — requisito principal para a compreensão das teses apresentadas em *O mundo como vontade e representação* —, o “divino” Platão — grande mestre e fonte de sabedoria — e os ensinamentos dos Vedas contidos nos *Upanixades* — que tratam da finalidade e da essência dos Vedas e contêm as reflexões filosóficas acerca da tradição hinduísta —, recém traduzidos para o alemão à época¹⁵. Somadas à observação da natureza mesma, todas essas fontes marcarão profundamente o pensamento de Schopenhauer. Poderíamos acrescentar ainda a essa lista todos os indícios que levarão Nietzsche, alguns anos mais tarde, a constatar a “morte de Deus”, especialmente a vitória iluminista da razão sobre a fé em Deus — uma entidade que garante o sentido e o valor da existência à partir de uma esfera exterior a nós mesmos.

¹² Coleridge criou a palavra “pessimismo” como conceito oposto ao otimismo, termo cunhado cerca de um século antes pelos jesuítas para descrever a ideia leibniziana da otimização do mundo operada por Deus (mais detalhes a seguir no texto).

¹³ “Pois o crime maior do homem é ter nascido” (CALDERÓN DE LA BARCA *apud* MVR, §51, p. 334 e §63, p. 453).

¹⁴ Gracián apresenta a vida em detalhe como uma farsa trágica em seu *Criticón* (cf. MVR2, §46, p. 588). “O que poderia ser uma vida que começa entre os gritos da mãe que a dá e o choro do filho que a recebe?” (GRACIÁN, *El Criticón*, I,V).

¹⁵ A versão primeiramente lida por Schopenhauer e que o inspirou foi traduzida para o alemão a partir de uma versão latina, que por sua vez tinha se originado de uma versão persa. As traduções diretas do sânscrito para a língua germânica, quando saíram, anos mais tarde, não lhe agradaram por crer serem deturpadas e artificiais (cf. DROIT, 2004, p. 171).

1.1.1. Raízes voltairianas, contra o otimismo de Leibniz

Schopenhauer não apenas foi o primeiro a introduzir o vocábulo “pessimismo” na filosofia — como atesta Lefranc (2005, p. 29) — como também foi o responsável por ter ampliado o alcance filosófico da crítica ao “melhor dos mundo possíveis” leibniziano realizada por Voltaire no século anterior. Nessa ocasião, por meio de vários textos, dentre os quais se destaca *Cândido ou o otimismo*, o filósofo francês destilou toda a sua ironia para desqualificar a tese de cunho otimista de Leibniz, refutando-a por meio de redução ao absurdo mas sem, no entanto, decantá-la em um contexto filosófico mais profundo.

O sistema de Leibniz parece conciliar a explicação matemática do mundo, de matriz cartesiana, com uma concepção teleológica acerca da organização do mesmo, fruto, provavelmente, da influência do pensamento escolástico em sua formação. Dessas duas ideias, unidas pela figura de um Deus criador do universo, resulta o pensamento de que a vontade de Deus está submetida à Sua razão, tese cuja derivação constitui um dos pilares do otimismo filosófico — a identificação entre a razão e a realidade. Da *mathesis universalis* do pensamento leibniziano segue uma cosmologia na qual o universo se organiza de modo a conjugar a mais adequada simplicidade estrutural com a máxima riqueza e diversidade de fenômenos, ao que se soma o ímpeto para a felicidade humana como o principal dos desígnios do criador, tudo em perfeita harmonia, tal como concebido por Deus:

Segue-se da suprema perfeição de Deus que ele escolheu o melhor plano possível para a criação do universo, um plano que combina a maior variedade com a maior ordem; tendo posição, lugar e tempo arranjados da melhor maneira possível; com os maiores efeitos produzidos pelos mais simples meios; com o máximo de força, o máximo de conhecimento, a maior felicidade e bondade nas coisas criadas que o universo pudesse permitir (LEIBNIZ, Princípios da natureza e da graça, §10, *apud* BLUMENFELD, 1995, p. 404).

É verdade que tal visão de mundo ressuscita a questão sobre a origem do mal em um mundo criado por Deus¹⁶, mas a solução proposta por Leibniz para o problema só tornará sua teoria mais fundamentada: em linhas gerais, o mal é a imperfeição inerente à nossa própria natureza, já que, se fossemos perfeitos, seríamos o próprio Deus; e dado que a ausência de mal no mundo é impossível, Deus equaciona da melhor maneira em sua criação a proporção entre o máximo de bem e o mínimo de mal factíveis:

Podemos asserir que, se nos fosse possível compreender a estrutura e a organização do universo, perceberíamos que ele é constituído e direcionado tal como o mais sábio e virtuoso poderia almejar, posto que Deus não pode agir de outro modo. (...) Poderíamos assumir que, assim que Deus se determinou a criar algo, houve uma luta entre todos os possíveis, todos requerendo a existência, e aqueles que, em harmonia, produziram maior realidade, maior perfeição, maior significância, triunfaram. (...) Deus está limitado, por uma necessidade moral, a fazer as coisas de maneira que nada possa existir de melhor (...). (LEIBNIZ, 2008, T. 201)

Daí o vocábulo “otimismo”, criado em referência à *otimização* do mundo realizada por Deus, que concebe com isso o homem como a criatura mais feliz possível e nos oferece, assim, o melhor dos mundos possíveis.

Essa visão otimista do mundo repercutiu no século XVIII e teve simpatizantes como Kant, que escreveu o *Ensaio de algumas considerações sobre o otimismo*¹⁷ (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*), onde apoiava as teses leibnizianas. No entanto, no mesmo ano de publicação desses ensaios — 1759 —, Voltaire publica o pequeno romance em que narra as aventuras de Cândido, no qual desenvolve o argumento

¹⁶ Epicuro, um dos que se preocupou na Antiguidade com esse tema, lança duas perguntas acerca da questão do mal no mundo: “Pode Deus eliminar o mal existente no mundo?”; “Quer Deus eliminar esse mal?”. Quatro são as respostas logicamente possíveis à sua indagação: 1) ele consegue, mas não quer — nesse caso, no entanto, ele não é realmente bom; 2) ele quer, mas não consegue — o que configura a falsidade de sua onipotência; 3) ele nem quer, nem consegue — ora, então não é nem bom nem onipotente; 4) ele consegue e quer — mas aí não se consegue explicar por que não o faz (cf. MORAES, 1998, p. 64).

¹⁷ Ver KANT. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Trad. David Walford e Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 67-83.

que já havia lançado em seu *Poema sobre o terremoto de Lisboa*¹⁸ (1756), condenando a máxima de que “tudo está bem”. Nesse ensaio, ele convida os filósofos otimistas a irem à cidade devastada pela catástrofe para testemunhar o horror advindo das cenas de corpos empilhados e das construções arruinadas. Em *Cândido ou o otimismo*, ele ridiculariza a posição otimista ao exibir personagens em situações de extrema desgraça, alguns deles, como o próprio Cândido, no entanto, resignados diante da perspectiva de que vivem de fato no melhor dos mundos e que tudo aquilo pertence aos desígnios da providência em seu intuito de promover o bem maior.

Pangloss, o grande filósofo inspirado pela *Teodiceia* de Leibniz, personagem chave no romance, ensinava em sua “metafísico-teólogo-cosmolonigologia” que este é o melhor possível dos mundos:

— Está demonstrado que as coisas não podem ser de outra maneira: pois, como tudo foi feito para um fim, tudo está necessariamente destinado ao melhor fim. Queiram notar que os narizes foram feitos para usar óculos, e por isso nós temos óculos. (...) por conseguinte, aqueles que asseveravam que tudo está bem disseram uma tolice; deviam era dizer que tudo está o melhor possível. (VOLTAIRE, 1983, p. 154)

Mais tarde, vitimado por um sem número de infortúnios, o filósofo é questionado por Cândido acerca de seu perene otimismo:

— Pois bem! meu caro Pangloss, enquanto eras enforcado, dissecado, espancado e remavas nas galeras, sempre achavas que tudo ia o melhor possível?

— Mantenho a minha primitiva opinião — respondeu Pangloss —, pois, afinal, sou filósofo: não me convém desdizer-me, visto que Leibniz não pôde incorrer em erro, e a harmonia preestabelecida é a mais bela coisa do mundo, bem como o todo e a matéria sutil. (VOLTAIRE, 1983, p. 231)

¹⁸ Ver VOLTAIRE. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. <http://egb.ifrance.com/textes/lisbonne.htm>. Acessado em 2 de outubro de 2008.

Em certo momento, questionado pelo fiel amigo Cacambo a respeito do que seria o otimismo, Cândido, chorando e cansado de tanta miséria e infelicidade, responde que “é a mania de sustentar que tudo está bem quando tudo está mal” (VOLTAIRE, 1983, p. 197). A sátira voltairiana alcança seu ápice ao denunciar a hipocrisia da posição otimista diante da confrontação dos seus ideais com a realidade da experiência humana no mundo e os males da existência. Voltaire percebeu, como observa Lefranc (2005, p. 32), como as teodiceias são incapazes de lidar com a realidade da dor e do sofrimento dos quais padece o homem.

No entanto, como nos alerta Sérgio Milliet (*apud* VOLTAIRE, 1983, p. 150), não devemos interpretar esse romance como um epítome do pessimismo, pois a ideia que se descortina ao final do texto é a de que, se as coisas não vão bem, podemos projetar um futuro melhor por meio do trabalho e da moralidade — doutrina nomeada de “melhorismo”. Depois de tantos desgostos, a trupe de Cândido se estabelece em um pequeno sítio com o pouco dinheiro conquistado em suas desventuras, onde este se dedica, junto a Pangloss e Martinho, ao exercício da filosofia. Este último, outro filósofo amigo do protagonista, depois de alguns aborrecidos dias de discussão sobre metafísica e moral, chega à conclusão de que “o homem nascera ou para viver nas convulsões da inquietude ou na letargia do tédio” (VOLTAIRE, 1983, p. 233). E aprendem em seguida uma grande lição de um velho turco: “o trabalho afasta de nós três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade” (VOLTAIRE, 1983, p. 235). Tocado pelas palavras do ancião e surpreso com a bem sucedida vida conquistada por ele, Cândido se garante de suas convicções e passa a dedicar-se ao cultivo de seu jardim.

1.1.2. O sofrimento no mundo

A uma perspectiva pessimista tal como a aventada por Voltaire poderíamos chamar provisoriamente de *pessimismo empírico*, pois não se baseia em outra coisa senão na observação do mundo e da vida cotidiana das pessoas, a partir de onde se constata que o sofrimento é a marca da vida e a única coisa que se poderia atribuir como um sentido para a existência. O próprio Schopenhauer parte de considerações dessa natureza antes de assumir uma postura mais propriamente filosófica em torno à questão. Ele considera um grande absurdo supor que a dor desmedida que preenche o mundo poderia ser meramente acidental (cf. PP2, 12, §148), posto que a nossa receptividade à dor não conhece limites, ao contrário da nossa capacidade para o prazer¹⁹. A felicidade aparece sempre de modo negativo à nossa percepção: não valorizamos o nosso estado de bem-estar quando as coisas vão bem, ao passo que qualquer insignificância seria suficiente para nos aborrecer. Percebemos com muito mais intensidade tudo aquilo que se opõe à nossa vontade do que qualquer experiência de apaziguamento dela. Na tentativa de convencer a um leitor que discorde de sua posição, Schopenhauer chega a recomendar a ele que compare a sensação de um animal que devora outro com a deste que é devorado (cf. PP2, 12, §149). Um breve olhar lançado à história nos apresenta um cenário de resultados funestos em suas guerras constantes, uma luta contínua entre os homens — o que pode ser explicado, em parte, pelo fato de o consolo mais eficaz perante esse quadro, segundo Schopenhauer, provir exatamente da observação da vida e da verificação de que os outros são mais infelizes do que nós (cf. PP2, 12, §150). “Ninguém é deveras *invejável*, mas os demasiado deploráveis são muitos” (PP2, 12, §156), garante o filósofo. Poderíamos interpelá-lo quanto aos prazeres e alegrias que percebemos de maneira positiva, desde os mais simples, como a

¹⁹ Schopenhauer teria em mente aqui, de acordo com Clément Rosset (2005, p. 94), a *Teodiceia* de Leibniz e a filosofia de Wolff, seu discípulo.

satisfação advinda, por exemplo, da degustação de uma iguaria culinária — que, mais do que saciar a fome, excita ao paladar — ou mesmo de coisas mais profundas, como realizações pessoais de toda ordem. A isso ele replicaria nos mostrando a fugacidade desses prazeres que, uma vez alcançados, sempre dão lugar a novos anseios, e assim sucessivamente, sem alcançar um estado de felicidade, mas apenas rápidos momentos em que nos vemos alijados da carência que nos constitui enquanto indivíduos. Diante de tudo isso, ele provoca dizendo que “estremecer o conceito do otimismo obrigatório dos professores de filosofia constitui tarefa tão fácil quanto agradável” (PP2, 12 §156).

O destino do vulgo não é feito de outra coisa senão “trabalho, aflição, esforço e necessidade” (PP2, 12, §152), de modo que qualquer medida de felicidade se dá não segundo as suas alegrias e prazeres, mas apenas pela ausência de sofrimento (cf. PP2, 12, §153). Schopenhauer nos incita, então, a imaginar a procriação como destituída de necessidade e de prazer, mas fruto tão somente de uma motivação racional: não seríamos — ele se questiona — suficientemente piedosos então para poupar às gerações vindouras tão infame destino? “Pois o mundo constitui o inferno, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios” (PP2, 12, §156). Uma vida verdadeiramente feliz, nos garante ele, é impossível. Podemos, no máximo, almejar um “curso de vida heroico” (PP2, 14, §172), lutando com todas as nossas forças uma batalha de proporções hercúleas para, no fim, recebermos parca recompensa, quando muito.

1.1.3. O alcance metafísico do pessimismo schopenhaueriano

A crítica de Voltaire descrita anteriormente não toca, porém, as raízes ontológicas do otimismo leibniziano, mas tão somente sua crosta moral. Schopenhauer irá ampliar o alcance da noção pessimista de que vivemos no “pior dos mundos”. A figura

divina simplesmente inexistente em sua ontologia e a existência tal como ele a concebe carece totalmente de valor. A vida humana é descrita como finita e fugaz e, ao contrário das teodiceias tradicionais, não há para nós a possibilidade de uma salvação que transcenda a vida terrena. Estamos à deriva em um mundo guiado pelo acaso e pela voracidade dos instintos, e o único sentido que há — se é que podemos nos referir a isso como um sentido propriamente — é o sofrimento. Por estar limitado às considerações puramente empíricas da questão, poderíamos classificar o pessimismo de matriz voltairiana como um *pessimismo ingênuo*, em oposição às considerações mais profundas e metafisicamente embasadas do filósofo alemão. O otimismo filosófico, por seu turno, nada tem de ingênuo. Desde seus primórdios possui sempre uma base metafísica, uma inteligência — um *logos* — organizadora da realidade, contra a qual Schopenhauer irá se opor. Seu pessimismo assume um caráter metafísico na medida em que ele postula uma vontade insaciável e atroz como a essência do mundo, e este como um reflexo daquela. Dessa vontade cega e amoral brota a ilimitada dor que permeia nossa vida e ocupa nosso ser. A citação de Calderón de la Barca, recorrente em *O mundo como vontade e representação*, sintetiza o sentimento de miséria do homem perante a existência: “Pois o crime maior / Do homem é ter nascido” (MVR, §51, p. 334 e §63, p. 453; CALDERON, 2006, p. 17).

O otimismo é definido por Schopenhauer como um “discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras”, apresentando-se como um “modo de pensamento não apenas absurdo”, como também “impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade” (MVR, §59, p. 419). Trata-se, segundo ele, de uma ilusão filosófica da qual foram reféns praticamente todos os seus antecessores, desde Anaxágoras, o primeiro a conceber uma inteligência — o *nous* — como princípio de

tudo, organizador e causa de todas as coisas, em oposição àquilo que nos é visível²⁰. Desde então, os filósofos não criaram outra coisa senão quimeras, disfarçando a evidente natureza caótica e amoral das coisas sob um pensamento finalista comprometido com os mais diversos deísmos. Schopenhauer entende que as filosofias anteriores, de um modo geral, eram otimistas, e o pessimismo surge em princípio apenas como uma ideia religiosa:

A tendência ascética do cristianismo não se originou de nenhuma das éticas filosóficas, sem dúvida porque todas as filosofias eram otimistas. Agora, porém, se o cristianismo não implica uma ideia falsa, mas é manifestamente a mais excelente das éticas, isso implica uma ideia falsa em todas as éticas filosóficas anteriores, e essa ideia falsa é o otimismo (PP2, *apud* LEFRANC, 2005, pp. 33-34).

É interessante notar o caráter do cristianismo diante do tema aqui tratado. Em contraposição ao otimismo atribuído ao judaísmo, Schopenhauer o toma como uma religião pessimista, assim como as religiões orientais — que, segundo ele, teriam até mesmo influenciado o credo cristão²¹ —, pois ele descreveria como vã a vida humana na terra e mostraria a presença do mal no mundo.

Não foi à toa que muitos dos seus predecessores e contemporâneos alemães receberam dele a alcunha de “charlatães” — especialmente seu desafeto Hegel, principal alvo de suas críticas e seu mais bem-sucedido adversário, idealizador da mais sólida versão do otimismo filosófico. Por meio da máxima de que “o real é racional, o racional é real” (HEGEL, 1998, p. 84), ele expressa uma concepção ontológica da razão, vista para além da identificação para com o entendimento humano como um modo de pensar, mas sim como

²⁰ Ver PLATÃO, *Fédon*, 97b-d.

²¹ Sobre o novo testamento: “(...) seu sistema ético, sua visão ascética da moralidade, seu pessimismo e seu avatar são completamente indianos. Sua moralidade se opõe fortemente ao velho testamento, ligando-se a ele somente pela questão da queda. Pois quando a doutrina indiana foi trazida à terra prometida, duas coisas muito diferentes tiveram de ser conciliadas: de um lado, a consciência da corrupção e da miséria do mundo, sua necessidade de redenção e salvação por meio de um avatar, juntamente com uma moralidade baseada na autonegação e no arrependimento; e do outro, a doutrina judaica do monoteísmo, com sua máxima de que “todas as coisas são muito boas”. E a tarefa se realizou na medida do possível, considerando-se a heterogeneidade e o antagonismo de ambas as crenças” (PP2, 15, §179).

o próprio modo de ser da realidade numa perspectiva teleológica. Para Schopenhauer, de acordo com Lefranc (2005, p. 35), o idealismo absoluto pós-kantiano se desenvolveu não por causa de uma má interpretação do pensamento do filósofo de Königsberg, mas precisamente pelo desconhecimento de sua obra por parte dos idealistas. Estes ignoraram o debate fundamental, de acordo com ele, entre a sistematização de Leibniz e a crítica de Kant, realizando o sonho leibniziano por meio da dialética de Hegel.

É importante salientar que o pessimismo de Schopenhauer não se opõe propriamente a uma perspectiva racionalista, como poderiam apontar aqueles que lhe deram a alcunha de irracionalista, como Clément Rosset (1969, p. 13). Sua tese sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente — introdução imprescindível, segundo ele, para a compreensão de *O mundo como vontade e representação* — nos mostra isso, e guarda semelhanças nada discretas em relação à filosofia de Leibniz, que também desenvolve a noção de razão suficiente. Mesmo declarando que a vida é sofrimento, ele aceita a ideia de que o mundo é organizado por leis perceptíveis ao intelecto. Acontece que, como mostraremos ao longo deste capítulo, a racionalidade existe apenas e tão somente no mundo visto pela perspectiva da representação, sendo o seu substrato, a realidade mais fundamental — a vontade —, irracional. Schopenhauer resguarda assim um lugar para a filosofia enquanto saber rigoroso — tal como ele mesmo a construirá —, mas abre uma janela para o pensamento acerca da existência mesma para além das limitações impostas pela razão — o que podemos até mesmo constatar como sendo uma de suas grandes inovações no âmbito da filosofia moderna e um dos aspectos mais importantes de seu pensamento, como atesta Georg Simmel (2005, p. 45). A oposição ao otimismo se dá, deste modo, à negação do finalismo e à aceitação do caráter contraditório, fortuito e inacabado da existência e do mundo.

1.2. Aspectos gerais da filosofia de Schopenhauer

Schopenhauer descreve o mundo, em sua obra mais famosa, de duas formas diferentes: como representação e como vontade. O mundo é apenas um, considerado sob dois pontos de vista diversos. E cada uma dessas duas considerações é ainda descrita de dois modos distintos. Tais modos de olhar para o mundo caracterizam os quatro livros em que se divide o texto de *O mundo como vontade e representação*. No primeiro, o mundo é considerado como representação submetida ao princípio de razão suficiente²². O autor apresenta, aqui, sua teoria do conhecimento e o objeto da experiência e da ciência — o mundo sob a guarida do tempo, do espaço e da causalidade. O segundo livro nos apresenta a primeira consideração do mundo como vontade. Trata-se da metafísica da natureza de Schopenhauer, lugar onde ele tenta explicar o que é a vontade e como ela se objetiva em representação. O terceiro livro, por sua vez, retorna ao tema do mundo como representação, só que desta vez independente do princípio de razão. Tal explanação constitui a metafísica do belo de Schopenhauer, tratando, de um modo geral, da arte e nos apresentando a objetivação adequada da vontade — a ideia platônica. O quarto e último livro, no qual nos é apresentada a sua metafísica da ética, expõe de modo mais acentuado o pessimismo do filósofo alemão e suas reflexões acerca da afirmação e da negação da vontade de vida, tema bastante caro às reflexões que serão aqui apresentadas. De todo modo, as quatro considerações do mundo que constituem *O mundo como vontade e*

²² O princípio de razão suficiente se aplica à totalidade dos fenômenos e possui quatro raízes: 1) “princípio de razão de devir”: a ele estão submetidas as representações da realidade, isto é, da experiência possível; 2) “princípio de razão de conhecer”: a ele estão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos; 3) “princípio de razão de ser”: a ele estão submetidas a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dadas a priori, o espaço e o tempo; e 4) “princípio de razão de agir”: a ele está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei de motivação.

Sobre esse tema, ver SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante: dissertation philosophique*. Paris: J. Vrin, 1946.

representação são interdependentes, como nos alerta o próprio autor²³, de modo a criar uma unidade coesa na qual a compreensão de sua totalidade revela todo o alcance das teses ali expostas.

No que toca aos objetivos da presente dissertação, destacamos os seguintes pontos: o primeiro livro se caracteriza pela filiação ao pensamento de Kant tal como exposto na *Crítica da razão pura*; o segundo, como atesta Alain Roger (2001, p. XXXII), tem seu início apoiado na filosofia kantiana, mas nele Schopenhauer cometerá o seu “parricídio” ao questionar a natureza da coisa-em-si e a sua inacessibilidade:

A coisa-em-si se refere àquilo que existe independentemente de nossa percepção sensorial. Em outras palavras, é aquilo que existe real e verdadeiramente. Demócrito a nomeou como matéria, assim como Locke. Para Kant, era um X. E para mim, é vontade (PP2. 4, §65).

O terceiro livro se apoia na teoria das ideias de Platão — dando a ela uma interpretação de consequências bastante originais — e o quarto, na tradição védica — e também, acrescentaríamos, no cristianismo, cuja ética, assegura Schopenhauer, está em total e completo acordo com as escrituras indianas e com o próprio resultado de todo o desenvolvimento de *O mundo como vontade e representação*²⁴ (cf. MVR, §70, p. 515).

1.2.1. Pluralidade ilusória: o mundo como representação

O eixo da filosofia de Schopenhauer está, pois, no par vontade e representação, duas ordens distintas de realidade que não constituem, no entanto, partes diferentes do

²³ As quatro partes fazem referências umas às outras e são sempre por elas pressupostas, formando o que Schopenhauer chama de um “pensamento único”, no qual o todo ganha clareza mediante cada pedaço, e onde cada parte mínima deve ser compreendida mediante o entendimento de sua totalidade (MVR, pp. 19-20).

²⁴ “Recorri aqui aos dogmas da religião cristã (eles mesmos estranhos à filosofia) tão-somente para mostrar que a ética oriunda de toda a nossa consideração (...) concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos, e no essencial já se achava nestes. Semelhante ética também concorda com as doutrinas e os preceitos éticos dos livros sagrados da Índia, embora aqui apresentados de forma bem diferente” (MVR, §70, p. 515).

mundo, mas duas óticas através das quais é possível apreciá-lo: “Pois assim como este [o mundo] é, de um lado, inteiramente *representação*, é, de outro, inteiramente *vontade*” (MVR, §1, p. 45). No entanto, como nos adverte Charles Andler (1958, p. 81), as representações do mundo são múltiplas, ao passo que a vontade, de modo oposto, é uma e a mesma em todos os seres. A consideração do mundo a partir do ponto de vista da representação exige uma participação ativa de nossa faculdade de conhecimento, na qual são construídas imagens da realidade (*Wirklichkeit*) a partir do material por nós intuído empiricamente e da projeção efetuada pelo entendimento a partir daí — uma concepção, em linhas gerais, muito semelhante à epistemologia kantiana. Seguindo Kant, Schopenhauer entende que, enquanto sujeito do conhecimento, o homem não tem acesso ao númeno, mas apenas ao fenômeno — ou ao mundo como representação, como ele prefere denominar —, que ele compara — seguindo aqui aos ensinamentos vedantas — a um “véu de Maia”²⁵ que, desenvolvendo a metáfora, “recobre” com uma “camada” de ilusão a essência do mundo — não a coisa-em-si kantiana, mas o mesmo mundo sob a perspectiva da vontade. Destarte, só podemos conhecer fenômenos transitórios, tais como submetidos às categorias do tempo, do espaço e do princípio de causalidade e, mais do que isso, somos nós também, sob essa ótica, seres transitórios — donde se apresenta, segundo Jair Barboza, “a angustiante condição humana de ser para a morte, com o nosso corpo orgânico”, o que, de acordo com ele, “inspira ao filosofar, e a morte é declarada a musa da filosofia” (2005, p. 13). Por outro lado, quando consideramos o mundo enquanto vontade, desvelamos a unidade de tudo o que há por debaixo do véu ilusório que cria o mundo

²⁵ Segundo a sabedoria milenar dos indianos, Maia, o véu da ilusão, envolve os olhos dos mortais, permitindo a eles ver um mundo semelhante ao sonho, sobre o qual não se pode afirmar que existe nem que não existe (cf. MVR, §3, p. 49). Há para os Vedas e Puranas, de acordo com Schopenhauer, uma proximidade muito grande entre a vida e o sonho. “A vida e os sonhos são folhas de um mesmo livro. A leitura encadeada se chama vida real” (MVR, §5, p. 61). ilustra ele. Por isso chamam ao conhecimento do mundo efetivo de véu de Maia, uma metáfora que simboliza essa familiaridade.

aparente da representação tal como este se revela à nossa cognição. Assim como para Heráclito, o mundo se apresenta aqui como uno e múltiplo ao mesmo tempo.

Schopenhauer inicia sua obra mais famosa com a sentença “o mundo é minha representação” (MVR, §1, p. 43), que indica o caráter provisório e relativo da realidade vista a partir desse prisma. Tudo o que existe para o conhecimento, a saber, o mundo inteiro, existe apenas como um objeto em relação a um sujeito. Não se conhece nenhum objeto em si no mundo, mas apenas o que apreendemos por meio de nossa intuição. Tudo o que se diferencia o faz apenas no espaço e no tempo, e está condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este (MVR, §1, pp. 43-44). O sujeito é aquele que pode conhecer tudo, sem no entanto ser cognoscível por ninguém. É o “sustentáculo do mundo” exatamente por ser a condição *a priori* de toda representação: “tudo o que existe, existe para o sujeito” (MVR, §2, p. 45). Schopenhauer chega até mesmo a afirmar que um único sujeito para quem o mundo se coloca como objeto vale tanto quanto um milhão deles para dar existência ao mundo; no entanto, se esse único ser desaparecesse, o mundo como representação deixaria conseqüentemente de existir (cf. MVR, §2, p. 46). O sujeito não se encontra nem no tempo nem no espaço, e a ele não cabe pluralidade ou unidade; não existe sem objeto e este, reciprocamente, não existe sem ele. Ambos constituem as duas metades “essenciais, necessárias e inseparáveis” do mundo como representação. São, portanto, interdependentes: possuem significação e existência apenas em relação ao seu par; existem e desaparecem com o outro.

“Fluxo eterno das coisas”, de acordo com Heráclito; “aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser”, para Platão; e, segundo Espinosa, “meros acidentes da substância única, existente e permanente” (MVR, §3, p. 49). Assim outros filósofos intuíram a realidade fenomênica, agora retratada por Schopenhauer como *representação*. Toda a multiplicidade que podemos perceber no mundo é apenas uma aparência, possível somente

no tempo e no espaço, que estão para além do âmbito da vontade e pertencem exclusivamente ao mundo enquanto fenômeno. É o princípio de individuação (*principium individuationis*)²⁶ — expressão pela qual Schopenhauer denomina tempo e espaço²⁷ (cf. MRV, §23, p. 171 e §25, p. 188, por exemplo), formas do princípio de razão que dizem respeito apenas à cognoscibilidade das coisas, não a elas mesmas — que singulariza em fenômenos diversos a unidade originária que constitui a vontade: “Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem” (MVR, §23, p. 171). Assim, prossegue Schopenhauer, a pluralidade atinge apenas o fenômeno da vontade, não ela mesma. A vontade é completamente diferente da representação e toda a sorte de exteriorizações isoladas que se manifestam como fenômeno não lhe concernem, “pois essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma nunca entra em cena” (MVR, §25, p. 190). Todas as funções da representação, garante Rosset (1969, p. 11), se subordinam à vontade, que é a realidade em si, o substrato de todo fenômeno, enfim, o mundo mesmo²⁸.

1.2.2. Avidez, discórdia e conflito: a vontade como motor do mundo

Um dos pontos de discordância fundamentais de Schopenhauer frente à filosofia kantiana diz respeito à caracterização da vontade como coisa-em-si. De acordo com Rosset (1969, pp. 12-13), o conceito schopenhaueriano em nada concorda com o de

²⁶ Optamos aqui por verter para o português a expressão latina usada por Schopenhauer e pela maioria de seus intérpretes para evitar possíveis equívocos — cometidos às vezes pelo próprio filósofo e quase sempre por seus comentadores — em relação às declinações do termo.

²⁷ “É porque o múltiplo de tal espécie são os *individuos* que eu chamo espaço e tempo de “*principium individuationis*”, porque eles tornam possível a *multiplicidade*, sem importar-me se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão” (SFM, §22, pp. 213-214).

²⁸ De acordo com Rosset (1969, p. 12), vontade e mundo seriam apenas termos diferentes para expressar um mesmo significado.

Kant, sendo a soma de todas as forças conscientes e (principalmente) inconscientes que se manifestam no universo. Longe de ser inalcançável, a busca por esse “em-si” do mundo se constitui como a meta da pesquisa filosófica, como observa Georg Simmel (2005, p. 32). Schopenhauer afirma que aquilo de que se faz abstração em seu livro é a vontade, que constitui o “outro lado do mundo”. Uma realidade que não fosse nem representação nem vontade, “mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia” (MVR, §1, p. 45). No entanto, em outros momentos, Schopenhauer parece traçar uma analogia entre o seu conceito e o de Kant, aproximando-os, tal como nessas duas passagens: “Toda representação, não importa seu tipo, todo objeto é fenômeno. Coisa-em-si, entretanto, é apenas a vontade” (MVR, §21, p. 168); “Que é a coisa-em-si? Nossa resposta foi: a vontade” (MVR, §24, p. 180). De acordo com Safranski (cf. 1992, p. 291), a pergunta acerca do que se encontra para além do mundo aparente marca, normalmente, o salto da reflexão filosófica em direção ao transcendente. Mas, no caso da filosofia de Schopenhauer, afirma ele, a resposta aponta, por antonomásia, para o conceito imanente de vontade, que “devora a antiga metafísica” mas ao mesmo tempo representa um novo elemento metafísico. Parece-nos que, de um modo geral, é possível sim fazer um paralelo entre as noções de fenômeno e representação como o modo de acordo com o qual o mundo se manifesta à nossa intuição, e entre a coisa-em-si e a vontade como o fundamento do mundo, aquilo que não pode ser objeto para a nossa faculdade de conhecimento. Mas acreditamos que haja uma diferença significativa entre esses dois últimos conceitos tal como eles aparecem, respectivamente, nas obras de Kant e Schopenhauer. Ao contrário do que postula o primeiro em relação à coisa-em-si, há uma via de acesso à vontade schopenhaueriana, de modo que é possível atestar a sua existência e até mesmo conhecer a

sua natureza — embora esse “conhecimento” seja de um tipo diferente daquele possível através de nossa intelecção —, o que é impossível para Kant em relação à sua coisa-em-si.

O próximo passo de Schopenhauer, após a consideração do mundo sob o prisma da representação no primeiro livro, é explicar, no livro seguinte, como se objetiva a vontade e como é possível encontrar uma via de acesso privilegiado a ela. A partir disso, ela poderia ser apreendida e sua compreensão se tornaria possível. A epígrafe do segundo livro de *O mundo como vontade e representação* dá o tom das reflexões de Schopenhauer acerca de sua primeira consideração sobre a vontade: “Em nós ele habita, não no mundo subterrâneo, nem nas estrelas celestes: o espírito, que em nós vive, a tudo isso anima”²⁹. De acordo com ele, à exceção dos céticos e dos idealistas, todos os filósofos concordam com a ideia de que no fundamento da representação se encontra um objeto, e que este, de acordo com sua essência ou ser, é totalmente diferente daquela, mas, ao mesmo tempo, em todos os outros aspectos, é exatamente como ela (cf. MVR, §17, pp. 151-152). Ele ainda observa que esse objeto não pode ser encontrado na matemática ou nas ciências (cf. MVR, §17, p. 152) e afirma que, insatisfeitos em saber apenas e tão somente que há representações e que estas se comportam de tal e tal maneira sob o princípio de razão suficiente, devemos agora buscar pela significação dessas representações, diligência que não pode se dar — ele nos alerta — a partir da própria representação, cativa de tal princípio (cf. MVR, §17, p. 155). E é precisamente através do próprio corpo, tomado como “objetividade da vontade”, que o filósofo encontra esse caminho, ao examinar a sua subjetividade e conhecer a sua natureza volitiva, percebendo que o que o anima é o seu querer interior, a partir do qual chega, por analogia, à noção de “vontade de vida” como aquilo que se objetiva em fenômenos. O conhecimento da vontade provém, segundo ele, da

²⁹ Uma citação de Agrippa von Nettesheim, filósofo que floresceu no século XVI, que se encontra em *Episulae*, V, 14. No original, “*Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli: Spiritus, in nobis qui viget, illa facit*” (apud MVR, p. 149).

interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, e não na mera representação intuitiva (cf. MVR, §22, p. 171). É justamente a vontade que lhe fornece a chave para a compreensão de sua própria significação, mostrando ao indivíduo a “engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos” (MVR, §18, p. 157).

O corpo, de acordo com Schopenhauer, é dado ao sujeito que conhece de duas formas inteiramente diferentes: 1) como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; 2) como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra “vontade”. Segundo ele, “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo” (MVR, §18, p. 157). São ambos uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes — a primeira, na intuição do entendimento; a segunda, de modo imediato. A ação do corpo é, para Schopenhauer, o ato da vontade objetivado, e, em decorrência, o próprio corpo não é nada mais senão a vontade tornada representação. “A vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (MVR, §18, p. 157). O filósofo deve pensar a partir de conceitos objetivos e tentar clarificar racionalmente a essência do mundo insinuada no exame interior onde se manifesta a vontade. Seu corpo é vontade tornada objeto, um fenômeno privilegiado no qual a vontade se manifesta enquanto tal em seus aspectos concretos e cuja percepção se dá de modo imediato ao sujeito cognoscente. Mais do que isso, afirma Schopenhauer, o corpo é condição de conhecimento da vontade. Safranski (cf. 1992, p. 296) denomina de “hermenêutica da existência” o procedimento de buscar a compreensão do mundo a partir da vontade vivida por dentro. A partir da perspectiva do corpo como vontade objetivada, o indivíduo pode chegar, por analogia, ao reconhecimento da vontade presente em tudo, objetivada em representação. Até então, assegura Schopenhauer, o conceito de vontade foi

sempre subsumido sob o de força, mas ele inverte esse raciocínio e toma cada força da natureza como vontade (cf. MVR, §22, p. 170).

De acordo com Alain Roger (2001, p. XLVI-LI), são três as principais determinações da vontade: sua unidade metafísica — que contrasta com a multiplicidade do mundo fenomênico —, sua indestrutibilidade — a ilusão da morte, a eternidade da coisa-em-si — e sua liberdade — no sentido de que não é movida por nenhuma necessidade, ao contrário do mundo como representação, que é totalmente submisso ao princípio de razão e, portanto, à causalidade. Clément Rosset (1969, p. 14) destaca, além da unidade, sua onipotência — no sentido de que ela comanda tudo e nada pode lhe escapar — e o seu caráter absurdo — apenas uma perpétua repetição sem qualquer objetivo ou finalidade. Maria Lúcia Cacciola (1994, pp. 53-54), por sua vez, cita também a unidade e acrescenta a ausência de fundamento (*Grundlosigkeit*). Além destas, que desenvolveremos adiante, outra característica importante da vontade que podemos aferir é que ela é absolutamente irracional, pois está totalmente apartada do âmbito do princípio de razão e, conseqüentemente, também do princípio de causalidade, de modo que não é causada por nada — simplesmente é. O ser, afirma Safranski (cf. 1992, pp. 290-291), não é mais do que uma “vontade cega” que “não direciona para o pensamento ou para qualquer desígnio”. Não há razão que a explique ou que determine o seu modo de se realizar. Trata-se de um “frenesi tenebroso” (SAFRANSKI, 1992, p. 299), um impulso sem direção ou finalidade, um querer eternamente insatisfeito, do qual a razão é tão somente um instrumento a seu serviço — visão oposta à de muitos dos pensadores que antecederam Schopenhauer, os quais, segundo Safranski (cf. 1992, p. 294), haviam depositado a essência humana no pensamento e no conhecimento.

A vontade constitui a essência do mundo e, pensado a partir dessa perspectiva, o mundo enquanto representação não é mais do que a vontade tornada objeto. Ela constitui

o fundamento último da realidade (*Wirklichkeit*), aquilo que lhe confere unidade sob a aparente multiplicidade dos fenômenos. Podemos até mesmo dizer que é a condição de todas as condições do mundo. É ela que constitui o “ser em si” de cada coisa existente, sendo o único núcleo dos fenômenos (cf. MVR, §23, pp. 171-172). Com efeito, chegamos com isso ao mais importante aspecto da ideia de vontade: o conhecimento de que, em tudo o que existe, pulsa a mesma vida (cf. SAFRANSKI, 1992, pp. 297-298).

A vontade encontra no homem sua objetivação mais distinta e perfeita, mas não pode apenas por meio dele, isolada do resto, expressar a sua essência; deve, pois, ser acompanhada por uma série de graus de objetivação, desde os elementos inorgânicos até os animais, passando pelo reino vegetal. Todos esses estágios se complementam para a objetivação plena da vontade e formam, de acordo com o filósofo, uma pirâmide, da qual o ápice é o homem (cf. MVR, §28, pp. 218-219). Nos graus mais baixos de objetividade da vontade, ela atua como um “ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento” (MVR, §27, p. 214). Um degrau acima, no reino vegetal, seu movimento se dá não por mera causalidade, mas por excitações — no entanto, ainda completamente destituída de conhecimento. No reino animal, o movimento ocorre por motivo, e o conhecimento surge como um meio para facilitar a sobrevivência do indivíduo e a propagação da espécie (cf. MVR, §27, pp. 214-215). No entanto, há que se ressaltar que a vontade mesma é una, livre de toda pluralidade, apesar de suas manifestações enquanto fenômeno serem incontáveis. E mais: de acordo com Schopenhauer, ela é una não no sentido de que a sua unidade é conhecida em oposição a uma pluralidade possível, mas como aquilo que se encontra fora mesmo da possibilidade da pluralidade.

Schopenhauer reafirma, na seção vinte e quatro, as bases da filosofia transcendental kantiana ao dizer que tempo, espaço e causalidade se encontram em nossa

consciência segundo a possibilidade de todas as suas formas e completamente independentes dos objetos que neles aparecem e que constituem o seu conteúdo. São, segundo ele, modos de intuição do sujeito ou qualidades do objeto enquanto representação, um limite intransponível entre o sujeito e o objeto. Considerando que os objetos percebidos sob essas formas têm de possuir alguma significação, e não serem absolutamente vazios para além do princípio de razão, então — afirma Schopenhauer — eles devem exprimir algo que não é mais apenas um objeto para um sujeito, meramente relativo a ele, mas algo que existe independentemente de uma condição essencial e de suas formas a ele contrapostas — ou, de modo mais claro: algo que não é mais representação e sim alguma coisa para além dela, como uma coisa-em-si (cf. MVR, §24, p. 179). A pluralidade, a mudança e a duração, na medida em que expressam aquilo que é condicionado pelo princípio de individuação, não são essenciais ao que ali aparece, mas apenas algo que pertence à forma da representação. Não são determinações da coisa-em-si e só lhe convêm na medida em que se manifestam como fenômeno, pertencendo apenas a este e de modo algum à coisa mesma (cf. MVR, §24, p. 180). Tal concepção terá reflexos decisivos na abordagem schopenhaueriana do pessimismo no livro quatro, como veremos adiante.

Quase todos os fenômenos da natureza, segundo Schopenhauer, visam, por meio do conflito com outras forças e do esforço próprio, alcançar um grau mais elevado de objetivação da vontade. Para explicar essa ideia, ele lança mão da noção de polaridade, que ele afirma ser o desmembramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e em luta constante pela reunificação (cf. MVR, §27, p. 207). “Não há vitória sem luta” (MVR, §27, p. 210), afirma o filósofo. A objetivação da vontade e a cobiça de seus fenômenos, sempre em busca de uma maior objetividade, geram resistência e uma discórdia incessante entre todos os impulsos que animam a natureza, num conflito de forças que caracteriza a “discórdia essencial da vontade consigo mesma” (MVR, §27, p.

211). A própria natureza, afirma Schopenhauer, só existe em virtude desse conflito, como podemos perceber claramente observando o modo como os animais se alimentam e se tornam alimento uns dos outros, alcançando cada qual a sua existência por meio da supressão contínua de outro. A vontade de vida, assim, “crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento” (MVR, §27, p. 211), e a espécie humana, superior a todas as outras, toma a natureza como um instrumento de uso. O conhecimento, tanto o intuitivo quanto o racional, surge, assim, como um meio para a conservação do indivíduo e da espécie, como qualquer outra habilidade ou característica constitutiva sua — embora, como veremos adiante, de acordo com Schopenhauer, em alguns homens o conhecimento possa se emancipar de todos os fins da vontade, por meio da arte, ou até mesmo suprimir o próprio querer, alcançando a redenção do mundo, como nos mostra a ética schopenhaueriana.

Toda essa necessidade de um conflito incessante pode ser justificada pelo fato de a vontade “ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta” (MVR, §28, p. 219). Daí, segundo Schopenhauer, a angústia e o sofrimento. A essência da vontade em si mesma é absolutamente destituída de finalidade ou limite; ela sempre sabe o que quer aqui e agora, afirma o filósofo, mas nunca o que quer em geral: “Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não” (MVR, §29, p. 231). No entanto, cada vontade manifesta³⁰ (e, portanto, uma vontade objetivada, não a vontade em si) é vontade de alguma coisa e seu querer tem um fim. Cada fim alcançado por uma vontade inicia uma nova demanda pela satisfação de outra vontade, num infinito fluxo que pode ser avaliado a partir das nossas próprias aspirações e impulsos. Cada desejo realizado se revela como uma ilusão desfeita, e Schopenhauer classifica como suficientemente feliz

³⁰ Como referido anteriormente, toda a pluralidade manifesta no mundo não concerne à vontade, e, conseqüentemente, todo o conflito aqui narrado diz respeito tão somente à forma de sua objetivação, e nunca a si própria, sendo, de acordo com Schopenhauer, apenas a expressão da sua essência para a representação. A vontade mesma permanece imóvel; tudo o que ocorre é sua visibilidade (*Sichtbarkeit*) (MVR, §28, p. 218).

aquele que permanece tendo algo para desejar e evita, assim, o tédio, continuando o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação, que quando ocorre rapidamente se chama felicidade e, quando demora, sofrimento (cf. MVR, §29, p. 231).

1.3. A metafísica do sofrimento e a vanidade da existência

A única essência da vontade é o esforço, o qual não pode findar por nenhum fim alcançado, dado que ela carece de qualquer finalidade e é infinita, como já antecipamos. Tal esforço é precisamente o que chamamos em nós mesmos, de maneira corrente, de vontade; o seu estorvo constitui o sofrimento, enquanto a sua realização é a satisfação, bem-estar ou felicidade. Todo querer, garante Schopenhauer, surge a partir de uma necessidade, de uma carência, de um sofrimento. A satisfação de um desejo põe um fim a este sofrimento, porém um fim provisório e fugaz, já que, afirma ele, para cada desejo satisfeito permanecem dez não realizados, o que gera uma insatisfação constante e perene e nos afasta peremptoriamente da felicidade duradoura. Além disso, afirma Schopenhauer, nossa cobiça é incessante e nossas exigências, ilimitadas, ao passo que toda satisfação é curta e escassa. Cada desejo realizado dá logo lugar a um novo, como, exemplifica ele, “uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã” (MVR, §38, p. 266). Se nenhuma satisfação é perene, marcando apenas o início de um novo anseio, temos aí um círculo vicioso que permite ao filósofo asserir que “não há fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento” (MVR, §56, p. 398). Ademais, afirma, citando Petrarca, que “mil prazeres não valem um tormento”³¹ (MVR2, §46, p. 576). Assim, temos a felicidade

³¹Em italiano no original: “*Mille piacer' non vagliono un tormento*”.

como um conceito negativo, um estado oriundo da ausência de sofrimento — este sim, positivo, real. A carência é então apontada por Schopenhauer como a “condição prévia de todo prazer” (MVR, §58, p. 411). Não há contentamento duradouro possível, pois este consiste exatamente em ficar livre de uma dor e a isso sucede sempre uma nova dor ou um desejo vazio, sem objeto — o tédio, tão pernicioso quanto o sofrimento mesmo.

Schopenhauer afirma que a existência é uma “queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante” (MVR, §57, p. 401), e a compara ao ato de andar, uma queda continuamente evitada, assim como a vida é um morrer seguidamente adiado. Sua verve ácida continua com a alegação de que a própria atividade lúcida de nosso espírito não passa de “um tédio constantemente postergado” (MVR, §57, p. 401). Em *Parerga e Paralipomena*, numa de suas citações mais famosas, declara: “Por que há de se orgulhar o homem, cuja concepção é uma culpa, o nascimento, um castigo, a vida, uma labuta, a morte, uma necessidade?”³² (PP2, 8, §109). Viver é uma luta constante — “cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige” (MVR, §57, p. 401) — e, no fim, somos sempre sobrepujados pela morte, à qual estamos destinados desde que viemos ao mundo e que “brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la” (MVR, §57, p. 401).

Vimos na natureza destituída de conhecimento que a essência íntima dela é um esforço interminável, sem fim, sem repouso, o que nos aparece muito mais distintamente na consideração do animal e do homem. Querer e esforçar-se são sua única essência, comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu 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. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio (MVR, §57, pp. 401-402).

³² Originalmente, aparece no texto em latim: “*Quid superbit homo, cujus conceptio culpa, / Nasci poena, labor vita, necesse mori?*”.

Tão maior seja o grau de objetividade da vontade, de perfeição em sua manifestação fenomênica, maior será também o sofrimento aí presente, fato que deixa o homem em situação pouco favorável em relação ao todo da natureza. Toda vida é sofrimento, apenas variando o seu grau. Nas coisas inanimadas e nas plantas, não há sensibilidade e, portanto, não há dor³³; e nos animais pouco desenvolvidos, como os insetos, sua manifestação é parca. Já nos vertebrados, que possuem sistema nervoso completo, a sensibilidade é mais desenvolvida e é tanto mais elevada quanto maior é o seu grau de inteligência. E entre os homens, as criaturas de maior amplitude intelectual, também é maior o sofrimento naqueles de consciência mais elevada, sendo o gênio o indivíduo que mais sofre. “Quem aumenta sua ciência, aumenta a sua dor”³⁴ (MVR, §56, p. 400) — cita Schopenhauer as palavras do *Eclesiastes*.

A vida da maior parte dos homens, afirma, não passa de uma luta pela existência mesma, motivada sobretudo não pelo amor à vida, como se poderia esperar, mas sim pelo temor da morte. O que os mantém ocupados é a conservação da vida, e quando esta lhes é assegurada, não sabem o que fazer com ela, o que lhes dá uma segunda motivação, a saber, “livrarem-se do lastro da existência”, fugir ao tédio (MVR, §57, p. 403)³⁵. E assim emana ininterruptamente a vida, entre o desejo — que por sua natureza é dor — sempre recorrente, e a sua realização, sempre passageira. É impossível alcançar o fim definitivo do sofrimento por meio de qualquer esforço positivo; cada atitude nesse sentido é fugaz e este apenas muda as suas feições, logo ressurgindo em outra forma, seja

³³ Nesse ponto cabe um questionamento em relação à filosofia de Schopenhauer: as plantas e as coisas inanimadas são objetivações da vontade, mas não espelham no mundo fenomênico o ímpeto volitivo que a constitui. As ideias de sofrimento, dor, tédio, satisfação etc. não se aplicam aqui. Há uma luta incessante, é certo, pela sobrevivência e pela reprodução, no caso das plantas, mas a dinâmica do querer — quiçá, talvez, o maior legado schopenhaueriano à posteridade — não se aplica.

³⁴ No original, “*Quid auget scientiam, auget et dolorem*”.

³⁵ Daí, segundo Schopenhauer, a fonte da sociabilidade entre os homens — seres “que se amam tão pouco” e que freqüentemente buscam escapar ao enfado da existência procurando-se uns aos outros. Daí, também, a necessidade do entretenimento (MVR, §57, p. 403).

positiva, como uma nova dor, ou meramente negativa como fastio e aborrecimento, e assim por todo o sempre, “pois entre dor e tédio, daqui para acolá, é atirada a vida do homem” (MVR, §57, p. 406). Certo é que a vida da maioria das pessoas é “insignificante e vazia de sentido” quando vista de fora, e, por dentro, segue “tosca e irrefletida”, um “vaguear sonolento pelas quatro idades da vida em direção à morte, acompanhado por uma série de pensamentos triviais”, tais como “relógios aos quais se deu corda e funcionam sem saber por quê” (MVR, §58, p. 414).

Todo individuo, todo rosto humano e seu decurso de vida é apenas um sonho curto a mais do espírito infinito da natureza, da permanente vontade de vida; é apenas um esboço fugidio a mais traçado por ela em sua folha de desenho infinita. ou seja, espaço e tempo, esboço que existe ali por um mero instante se for comparado a ela e depois é apagado, cedendo lugar a outro. Contudo, e aqui reside o lado sério da vida, cada um desses esboços fugidios, desses contornos vazios, tem de ser pago com toda a vontade de vida em sua plena veemência, mediante muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga morte, longamente temida e que finalmente entra em cena (MVR, §58, p. 414).

A vida, descreve Schopenhauer, é um constante vir-a-ser sem ser. O tempo e a transitoriedade das coisas são apenas a forma pela qual a vontade de viver revela a futilidade de seus esforços; por eles, em cada instante, “todas as coisas em nossas mãos tornam-se nada e, portanto, perdem todo o seu verdadeiro valor” (PP2, 11, §142). Tudo o que passa deixa de existir; existe tanto quanto aquilo que nunca houve. E tudo o que há, no momento seguinte, já foi. Nesse curso perene do não-ser surge um indivíduo que se espanta ao se tornar consciente de sua existência após um estado de não-existência que durou um tempo incontável até o presente; vive por um lapso e em seguida volta a não existir por toda a eternidade. Toda a existência se apoia na fugacidade do presente, num constante movimento, sem descanso, como um homem correndo a descer uma ladeira: só consegue se manter de pé se continuar a corrida; se tentasse parar, cairia (cf. PP2, 11, §144). Nossa vida é marcada, destarte, pelo mais vão desassossego.

Sequer o caráter trágico da existência, que se poderia requerer diante de tal panorama da vida humana exposto por Schopenhauer, é concedido ao homem: a tragédia é um traço dos seus momentos mais significativos, mas, examinada em seus pormenores, a vida possui, segundo o filósofo, o caráter de comédia, com suas vicissitudes e idiossincrasias, “os incômodos incessantes dos momentos”, os anseios, as frustrações, as alegrias passageiras, “os acidentes de cada hora, sempre produzidos por diatribes do acaso brincalhão”, que são “puras cenas de comédia” (MVR, §58, p. 414).

Assim, como se o destino ainda quisesse adicionar à penúria de nossa existência a zombaria, nossa vida tem de conter todos os lamentos e dores da tragédia, sem, no entanto, podermos afirmar a nossa dignidade de pessoas trágicas; ao contrário, nos detalhes da vida, desempenhamos inevitavelmente o papel tolo de caracteres cômicos (MVR, §58, p. 415).

A tarefa que a vida nos apresenta é a de meramente subsistir “para ganhar a vida” (*de gagner sa vie*) (PP2, 11, §146). Quando cumprida, a vida torna-se um fardo; impõe-se então uma segunda missão: fazer algo com aquilo que foi conquistado, a saber, esquecer que algo assim o foi. Conquistar algo que desejamos significa descobrir quão vazio e inútil este algo é. Desse modo, o homem segue vivendo “enganado pela esperança até dançar nos braços da morte” (PP2, 11, §145), tentando de todas as maneiras escapar ao tédio, que Schopenhauer define como “o sentimento do vazio da existência” (PP2, 11, §146). Se a vida tivesse qualquer valor real, o simples fato de existir nos satisfaria e não desejaríamos nada. Acontece que a cobiça por algo é o que cria a ilusão de um sentido para a existência pelo simples fato de afastar provisoriamente a sombra do fastio que nos persegue incessantemente e nos assola sempre que deixamos de nos ocupar com alguma coisa, exibindo o vazio e a futilidade da vida.

O fato de que a mais perfeita manifestação da vontade de viver, o organismo humano, com a sua sutil e complexa maquinaria, deve decair e finalmente render todos os seus esforços à extinção — esse é o simples meio pelo qual a natureza,

invariavelmente verdadeira e sincera, declara todo o esforço da vontade, em sua própria essência, como estéril e inútil. Se tivesse algum valor em si, algo incondicionado e absoluto, seu fim não seria a inexistência (PP2, 11, §147).

Note-se a diferença entre o começo e o fim da vida: no início, “ilusões de esperança e divertimento sensual”; depois, “decadência corporal e odor de morte” (PP2, 11, §147). Somente a miséria poderia ser a resposta para a pergunta pelo sentido ou pela essência da vida humana (cf. PP2, 11, §146). Sim, *poderia*, se quiséssemos extrair dessa questão alguma solução. Mas a verdade é que o homem é apenas um fenômeno, não a coisa-em-si e, por isso, afirma Schopenhauer, não existe verdadeiramente (“*kein ontωζ ov*”), *não é*. Não passa de um desengano (“*desengano*”), de uma ilusão. (cf. PP2, 11, §147). “O que é a vida? Um frenesi. O que é a vida? Uma ilusão, uma sombra, uma ficção, e o maior bem é pequeno: que toda a vida é um sonho, e os sonhos, sonhos são” (CALDERÓN DE LA BARCA, 2006, pp. 83-84).

O espanto que desperta para o filosofar é mais do que apenas uma inquietude frente à contingência, como sublinha Clément Rosset (2005, p. 67). Trata-se, sobretudo, de uma reflexão sobre a crueldade vã que assalta a existência humana, a miséria de que padece cada indivíduo e a inutilidade desse sentimento. “A filosofia, como a abertura de *Don Juan*, começa com um acorde menor” (MVR2, §17, p. 171). Não basta que o ser exista sem necessidade; sua essência é a dor e o sofrimento, o que acentua a ausência de sua razão de ser. Há que se ressaltar que não há nenhum julgamento moral aqui em questão. A vontade não é má. Ela não nos frustra propositalmente. É indiferente à nossa sina e não tem qualquer outra intenção senão o ímpeto volitivo por si mesmo. Para Rosset (2005, p. 95), a questão que se coloca aí vai muito além das consequências para a vida humana e à vanidade e à decepção a ela relacionadas. O absurdo fundamental da vontade estaria na ausência de causalidade e finalidade das forças que movem o universo. Mas nos

questionamos aqui sobre a coerência dessa asserção para com o texto de Schopenhauer e também em relação à sua contribuição para a história do pensamento filosófico. É verdade que ele coloca como tarefa da filosofia explicar o mundo, e não o homem. Nesse sentido, seria coerente seguir o que propõe Rosset e pensar o absurdo para além da existência humana como questão central. Teríamos aqui uma cosmologia e tudo o que se seguiria daí não seria mais do que ornamentos à sua metafísica da natureza. Raciocínio perfeito, não fosse o fato de Schopenhauer reivindicar para o seu “pensamento único” uma postura coesa em relação a todos os temas por ele abordados, o que inclui também uma teoria do conhecimento, na qual, como vimos, todo o mundo só poderia existir como um objeto em relação a um sujeito — e isso é a marca fundamental de seu idealismo —, e uma metafísica da ética, ambas tendo o homem como seu protagonista. Mas vamos mais além: o que regalaria à posteridade Schopenhauer se o foco de sua filosofia tivesse sido mesmo o universo e suas forças constitutivas? O que teríamos ganhado com isso se não a nostalgia do pensamento dos antigos? Ele nos deu muito mais do que isso: abalou as estruturas da razão, denunciou as armadilhas do otimismo, municiou Nietzsche, abriu caminho para a psicanálise, entre tantos outros feitos. Nada disso teria sido possível se não fosse o seu foco no homem — em sua natureza volitiva e sua concomitante tendência para o conhecimento; em sua angústia diante da vanidade do ser e sua busca incessante, embora sem sucesso, de um sentido para a sua existência.

Cap. 2. Quietismos da vontade

Nesta etapa de nosso trabalho apresentaremos os modos de liberação da vontade enunciados por Schopenhauer nos livros três e quatro de *O mundo como vontade e representação*, que se dão, segundo Clément Rosset (1969, pp. 15-16), em três etapas, a saber: 1) *estética*, que é o conteúdo do terceiro livro: a mudança do homem de ator a espectador, na qual a vontade se põe a serviço da representação, ao contrário do que ocorre comumente — que, por seu caráter fugaz, trata-se mais de uma “trégua” do que de uma renúncia propriamente; 2) *ética*: tomada de consciência acerca da identidade de todas as vontades individuais sob uma única e mesma vontade original através da experiência moral da compaixão; e 3) *metafísica*, apresentada no quarto livro, assim como a etapa ética: ascetismo, resignação total, negação radical da vontade e aporte a um “estado de graça” livre de todo querer.

2.1. A metafísica do belo de Schopenhauer

A metafísica do belo consiste, de acordo com Schopenhauer, na “doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele” (MB, p. 23). Não se trata de uma estética, como bem nos alerta o filósofo, no sentido de que as teses ali expostas não se direcionam aos fins práticos do exercício de nenhuma arte, ou mesmo às regras e técnicas da criação artística. Sua atenção se volta para a “essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona” (MB, p. 24). Seu modo de filosofar sobre a arte se dá de modo puramente teórico e seu objeto será o belo *em si* como objetivo universal de todas as artes.

É importante frisar a diferença fundamental entre a fruição do belo, objeto principal de suas considerações, e a de outros prazeres: esses satisfazem a vontade do indivíduo, o seu corpo, enquanto aquela é desinteressada. É também objetiva e universal, enquanto os prazeres do corpo são subjetivos, individuais e, destarte, relativos (cf. MB, pp. 25-26). Outro dado importante é que tal conhecimento, ao qual se refere a metafísica do belo, nada tem de abstrato, sendo puramente intuitivo, isto é, não relativo a conceitos e independente da linguagem; seu alcance ultrapassa os limites da intelecção, podendo chegar à essência verdadeira do mundo.

2.1.1. A objetividade imediata da vontade: as ideias

No terceiro livro de sua obra capital, Schopenhauer volta a pensar o mundo como representação, porém, desta vez, para além do princípio de razão suficiente. Ele nos mostra a existência de objetos “primordiais” que, embora representações, não são acessíveis de maneira direta aos nossos sentidos, nem podem ser assimilados claramente pela nossa faculdade de conhecimento. São as “ideias platônicas”, imagens arquetípicas do mundo fenomênico e apreensíveis por meio da intuição estética, uma forma de conhecimento do mundo superior, pois independente das categorias do tempo, do espaço e da causalidade. É possível, através da contemplação estética, alcançar um estado elevado de compreensão do mundo, para além de sua multiplicidade tal qual a conhecemos por meio de nosso aparato cognitivo.

Se o primeiro livro de *O mundo como vontade e representação* apresenta o mundo apenas como objeto para um sujeito, como representação submetida ao princípio de razão, o terceiro trará uma abordagem independente desse princípio e também a possibilidade de se alcançar uma intuição para além dos limites impostos pelo princípio de

individualização. A arte será aqui o tema principal, pois é através dela que será possível realizar esse conhecimento do “outro lado do mundo” (MVR, §30, p. 235). A vontade pode alcançar vários graus de objetividade, dos quais o mais distante do seu núcleo é exatamente o mundo como representação tal como o podemos conhecer por meio de nossa inteligência. No entanto, existem graus intermediários entre a vontade amorfa e o objeto de nossa experiência sensível, que Schopenhauer reconhece como as ideias de Platão: formas originárias e imutáveis que se revelam nos fenômenos e indivíduos particulares no mundo e que a eles servem de modelos — uma versão, em linhas gerais, não muito distante da tradição platonista inspirada nas ideias do filósofo grego, contidas, especialmente, no diálogo *A república*. Para Platão, segundo Schopenhauer, “as coisas deste mundo percebidas pelos nossos sentidos não têm nenhum ser verdadeiro. *Elas sempre vêm-a-ser, mas nunca são*” (MVR, §31, p. 237). São relativas e sua existência não passa de mera suposição instigada pela nossa sensibilidade. Por isso, enquanto assim as percebemos, somos como homens presos em uma caverna, exatamente como no famoso mito narrado pelo discípulo de Sócrates. Eles veem apenas sombras projetadas na parede da caverna, mas nunca as coisas reais que ali se afiguram. Estas, “imagens arquetípicas reais daquelas sombras, as ideias eternas, formas arquetípicas de todas as coisas, é que podem ser ditas verdadeiras, pois elas *sempre são, mas nunca vêm-a-ser*” (MVR, §31, p. 238). Não nascem ou perecem, nem a elas lhes cabem pluralidade, e por isso somente delas pode haver conhecimento propriamente dito, “pois o objeto de um verdadeiro conhecimento só pode ser o que sempre é, em qualquer consideração (logo, em si mesmo), não o que é mais de novo também não é, dependendo de como se o vê” (MVR, §31, p. 238).

Schopenhauer compara nas seções trinta e um e trinta e dois de *O mundo como vontade e representação* a ideia platônica e a coisa-em-si kantiana e, depois de uma explicação geral sobre as duas doutrinas, sustenta que, embora diferentes — a ideia

platônica, ao contrário da coisa-em-si, é objeto, uma representação, e apenas por isso, diferente dela —, no fundo, o sentido de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo: o mundo acessível à nossa sensibilidade é mera aparência, sendo por si só nulo; ele empresta sua significação e sua realidade daquilo que nele se expressa por detrás do fenômeno (cf. MVR, §31, p. 238 e §32, pp. 241-242). Já na seção quarenta e nove, ele discute a diferença entre a ideia e o conceito. Ambos representam uma pluralidade de coisas como uma unidade, mas de modos absolutamente distintos. O conceito, afirma, é abstrato e pode ser apreendido por qualquer indivíduo dotado de razão; depende da linguagem e, por isso, pode ser comunicado diretamente a qualquer interlocutor igualmente capacitado. A ideia, por sua vez, é completamente intuitiva e não pode ser conhecida por meio de nossa inteligência, mas apenas pelo puro sujeito do conhecimento, despido de toda individualidade e de todo querer. Assim, só pode ser alcançada pelo homem de gênio³⁶ ou por alguém que se coloca em uma posição análoga à dele, tendo sua faculdade pura de conhecimento elevada por meio das obras por ele criadas. Sua comunicação só pode ocorrer de maneira indireta — e aqui a arte se coloca como este *medium* entre a ideia e os indivíduos não dotados de genialidade (cf. MVR, §49, pp. 310-311). A ideia, afirma Schopenhauer, é a “unidade que decaiu na pluralidade”, enquanto o conceito, diferentemente, é a unidade produzida por intermédio da abstração de nossa faculdade racional (cf. MVR, §49, p. 311).

As ideias são descritas por Schopenhauer como a objetividade imediata e, por isso, adequada da vontade (cf. MVR, §31, p. 236 e §32, p. 241). Não estão subordinadas ao princípio de razão, que é a forma na qual o conteúdo da ideia se dá ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Por isso, são descritas como a única objetividade imediata da vontade na medida em que ainda não assumiram nenhuma outra forma própria do

³⁶ Usaremos a expressão “homem de gênio” para designar aquele que tem a qualidade da genialidade hipertrofiada, guardando o vocábulo “gênio” para exprimir tal qualidade.

conhecimento enquanto tal, a não ser a da representação em geral (ser objeto para um sujeito). São, pois, a objetividade mais adequada da vontade. Mais do que isso, afirma Schopenhauer, são a própria vontade, apenas sob a forma da representação. Já os objetos particulares que aparecem em conformidade com o princípio de razão são apenas uma objetivação mediata da vontade (cf. MVR, §32, p. 242). Assim, as ideias conservam a propriedade mais essencial da representação em geral, que é ser objeto para um sujeito, embora como indivíduos não tenhamos acesso a nenhuma forma de conhecimento a não ser o submetido ao princípio de razão, pois nossa cognição não percebe mais do que as relações entre os objetos no tempo e no espaço (MVR, §33, p. 243).

2.1.2. O puro sujeito do conhecimento

As ideias, ao contrário de suas cópias diluídas no mundo sensível, estão apartadas de toda pluralidade e mudança, sendo imperecíveis. São o “em-si” do mundo (cf. MVR, §31, p. 236) e não se submetem ao princípio de razão e, por isso, estão para além dos limites do conhecimento do indivíduo. Não podem ser conhecidas por nenhum sujeito quando ele conhece na qualidade de indivíduo, isto é, como um sujeito em relação a um fenômeno, mas também não estão impossibilitadas de serem conhecidas. Tal feito é possível, afirma Schopenhauer, por meio da total supressão da individualidade no sujeito cognoscente (MVR, §30, p. 236) — procedimento que será o principal assunto desse terceiro livro. Para que isso ocorra, é preciso uma modificação no sujeito, de modo que este deixe de ser indivíduo e se eleve a um estado no qual se torne “o atemporal puro sujeito do conhecimento destituído de vontade e sofrimento” (MVR, §34, p. 246), no qual ele não mais necessite se concentrar nas relações entre os objetos, estando apto a contemplá-los direta e fixamente, sem mediações.

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu *Quê*; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se *perde* por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto — então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva. Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a ideia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau” (MVR, §34, p. 246).

Muriel Maia (cf. 1991, pp. 163-164) fala desse conhecimento intuitivo puro como um ponto “nulo” na consciência, no qual percebemos o mundo sem as categorias do princípio de individuação, uma espécie de “consciência metafísica” não transcendente, mas “transcendental sensível”, na qual o sujeito, agora livre das amarras da representação, experimenta um pouco da liberdade inacessível a ele enquanto fenômeno. Em seus cadernos de notas, Schopenhauer o denomina “conhecimento melhor” (*apud* YOUNG, 2005, p. 200 e SAFRANSKI, 1992, p. 214) e Jair Barboza diz se tratar de um “intelecto emancipado”, um “excesso de intelecto sobre a vontade” (1997, p. 63). Esse modo de conhecimento, que toca o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, considerando apenas e tão somente o essencial propriamente dito do mundo, independente de toda relação, é, segundo Schopenhauer, a arte, a obra do gênio (cf. MVR, §36, p. 253). Ela é definida, assim, como o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão³⁷. De acordo com o filósofo, a arte repete o essencial e permanente dos fenômenos do mundo. “Sua única

³⁷ Schopenhauer diferencia o conhecimento racional do conhecimento genial: o primeiro segue o princípio de razão e é o único que pode servir à vida prática à ciência, enquanto o outro prescinde do conteúdo do princípio de razão e é o único que vale na arte. E ainda complementa: “O primeiro é o modo de consideração de Aristóteles, o segundo é no todo o de Platão” (MVR, §36, p. 254).

origem é o conhecimento das ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento” (MVR, §36, p. 253) — que pode se dar como arte plástica, poesia ou música.

O gênio é a qualidade daquele capaz de uma contemplação pura, na qual esquece totalmente de si e dissolve-se completamente no objeto, dando lugar ao puro sujeito do conhecimento, “espelho claro da essência do mundo” (MVR, §36, p. 255). O conhecimento da ideia, afirma Schopenhauer, é necessariamente intuitivo, não abstrato. Por isso, o conhecimento alcançado pelo gênio estaria limitado às ideias dos objetos dos quais tenha de fato uma experiência sensível e, por conseguinte, seria dependente de suas circunstâncias se a fantasia não ampliasse o seu horizonte para além de sua experiência pessoal. Além disso, no mundo efetivo os objetos são imperfeitos e, por isso, distantes da ideia que se manifesta neles, de modo que, por meio da fantasia, o homem de gênio se esforça para ver o que a natureza tencionou formar no objeto, e não sua forma efetiva, corrompida e mutável. Através da fantasia, o gênio consegue construir de modo ilimitado quase todas as possíveis imagens da vida a partir do pouco que lhe chega à sua apreensão efetiva, ampliando a sua visão para além dos limites da realidade empírica. Por isso, a força incomum da fantasia é condição da genialidade (cf. MVR, §36, pp. 255-256).

Segundo a descrição de Schopenhauer, o homem de gênio possui um excedente de conhecimento livre, o que explicaria sua vivacidade e seu desassossego constante. Por estar alheio ao princípio de individuação, é capaz de conhecer com perfeição as ideias, mas não os indivíduos — daí porque, segundo Schopenhauer, um artista é capaz de conhecer profundamente o ser humano, mas de modo precário os homens individualmente. Ademais, a verdadeira arte não pode estar submetida à subjetividade, devendo necessariamente ser fruto de uma percepção objetiva desvinculada de sua vontade pessoal, do que decorre que o triunfo sobre as experiências particulares contingentes é condição de toda arte. Ele possui a faculdade de reproduzir, numa obra artística, aquilo que contemplou para além do véu de

Maia e assim comunicá-lo a todos os demais indivíduos, facilitando-lhes o caminho para a contemplação estética. Seu dom é inato (cf. MVR, §37, p. 265), e são escassos os que o possuem. No entanto, a capacidade de se deleitar com as obras de arte, de fruir a intuição ali nelas comunicada através da criação do gênio, reside em todos seres humanos, manifestando-se de maneira mais ou menos intensa em cada um de acordo com sua disposição para esse tipo de conhecimento (cf. MVR, §37, pp. 264-265).

Há que se ressaltar que essa concepção do gênio valoriza o aspecto da contemplação e da reprodução da ideia contemplada, de modo que o artista não é propriamente criador, pois sua inspiração tem um objeto específico; mas é tampouco mero mimólogo, já que, diante da impossibilidade de comunicação imediata da ideia, deve se utilizar da imaginação e criar recursos que possibilitem a transmissão do conteúdo vislumbrado. Por meio da obra de arte, podemos olhar para o mundo através dos olhos do artista. Seu condão consiste precisamente na sua habilidade de desvelar o essencial das coisas, “transfigurar o lugar-comum” (TANNER, 2001, p. 45) e, por meio da técnica da arte, apresentá-las ao nosso olhar (MVR, §37, p. 265). A capacidade de satisfação estética é facultada a todos os indivíduos, seja mediada por uma obra de arte ou alcançada de modo imediato pela intuição da natureza e da vida: “a obra de arte é apenas um meio de facilitação do conhecimento da ideia, no qual repousa aquela satisfação” (MVR, §37, p. 265). Tal satisfação decorre de dois modos de conhecimento estético que sucedem simultaneamente: o conhecimento mesmo do objeto como ideia e a consciência de si daquele que conhece como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade (MVR, §38, pp. 265-266).

Duas notas importantes sobre o gênio: dado que a aptidão de qualquer ser para o sofrimento é proporcional à sua capacidade cognitiva, o homem de gênio é o tipo que mais sofre, padecendo mais do que qualquer outro indivíduo. Seu dom não pode ser

considerado, assim, propriamente uma dádiva. Ele carrega nos ombros o peso do mundo e recebe em troca alguns raros e breves momentos de contemplação estética — que, diante da magnitude da descrição desse ato feita por Schopenhauer, talvez até lhe valham a pena. O outro dado importante diz respeito à semelhança entre o caráter do artista e o do filósofo: ambos, e somente eles, se assombram diante da própria existência, e fazem disso propriamente uma “missão metafísica” (BRUM, 1998, p. 95): “estar na presença do eterno” (ANDLER *apud* BRUM, 1998, p. 95).

2.1.3. A classificação das artes

Schopenhauer nos apresenta, a partir da seção quarenta e três (e daí até o final do terceiro livro), um sistema de classificação das artes segundo a hierarquia das ideias reveladas e o grau de objetividade por elas alcançado. Nos níveis mais baixos estão a arquitetura e a hidráulica (§43), seguidos pela jardinagem e pela pintura e escultura de animais e de paisagens (§44). Mais acima, a pintura histórica e a escultura (§§ 45, 46, 47 e 48), depois a poesia (§§ 50 e 51) e, no grau mais elevado de possibilidade de apresentação das ideias mais significativas, a tragédia (final da §51) — a forma mais bem acabada de poesia. Já à música (§52) está reservado um lugar especial na metafísica do belo de Schopenhauer, dado que, de acordo com ele, ela não exprime mais as ideias, mas a própria vontade.

A tragédia se encontra no topo da arte poética, de acordo com Schopenhauer, onde apresenta o conflito da vontade consigo mesma³⁸, indicando a índole do mundo e da existência. Expõe o lado terrível da vida — “o inominado sofrimento, a miséria humana, o

³⁸ Esse conflito “se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido por acaso e erro, que se apresentam como os senhores do mundo e personificados como destino e perfídia, os quais aparecem enquanto intencionalidade; em parte advindo da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria” (MVR, §51, p. 333).

triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente” (MVR, §51, p. 333) — e enobrece o indivíduo através do sofrimento, elevando o seu conhecimento até o ponto em que cai o véu de Maia e o fenômeno não mais o ilude, sendo a ele possível enxergar para além do princípio de individuação, o que produz resignação e a renúncia de toda a vontade de vida (MVR, §51, p. 333). Desse modo, o herói trágico abdica de todo o prazer e se purifica pelo sofrimento, expiando, assim, a culpa por simplesmente existir. Segundo Marie-José Pernin (1995, p. 125), a tragédia nos mostra o jogo da fatalidade e, ocupando a posição mais elevada entre as artes representativas, no grau mais elevado de objetivação da vontade, nos diz a verdade sobre o mundo como representação.

A música, em contrapartida, se encontra totalmente apartada da esfera da representação e se diferencia de todas as demais artes por não apresentar a mimese de nenhuma ideia, mas se referir à essência do mundo mesma, à própria vontade, e, por isso, de acordo com Schopenhauer, apresentar uma significação muito mais séria e profunda (cf. MVR, §52, pp. 336-337). Seu efeito, afirma, é, de modo geral, semelhante ao das outras artes, porém “mais vigoroso, mais rápido, mais necessário e infalível” (MVR, §52, p. 337). Sua natureza, no entanto, é totalmente diversa: as artes representativas estimulam o conhecimento das ideias — objetivação adequada da vontade — mediatamente, por meio da exposição de coisas isoladas — as obras de arte. De modo diverso, pondera Schopenhauer,

como o nosso mundo nada é senão o fenômeno das ideias na pluralidade, por meio de sua entrada no *principium individuationis* (a forma de conhecimento possível ao indivíduo enquanto tal), segue-se que a música, visto que ultrapassa as ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo — algo que não pode ser dito acerca das demais artes (MVR, §52, p. 338).

A semelhança em relação às outras artes é descartada, continua o filósofo, pois a música não copia as ideias, mas a própria vontade, da qual é uma objetivação imediata — assim como o são as ideias mesmas. Por isso é mais poderosa que as outras artes, “já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência” (MVR, §52, p. 339). A música nunca expressa o fenômeno, afirma Schopenhauer, mas o “em-si” de todos eles. “Quintessência purificada”, ela revela não este ou aquele sentimento isolado, mas o essencial de cada um deles:

A música exprime, portanto, não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles *mesmos*, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo, em certa medida *in abstracto*, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos (MVR, §52, p. 343).

Por isso, toda e qualquer submissão da música à palavra — como a ópera ou qualquer outro gênero de música cantada com palavras —, onde esta faz daquela apenas um veículo para a sua expressão, é equivocada e absurda. Sua linguagem é universal e, precisamente por isso, seu efeito estético atua intensamente sobre o mais íntimo do homem.

2.1.4. A alegria estética

Ao final de sua exposição no terceiro livro, Schopenhauer declara que a

fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros homens, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea — tudo isso se deve, como veremos adiante, ao fato de que o em-si da vida, a vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível; o qual, todavia, se intuído pura e exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado (MVR, §52, pp. 349-350).

O sujeito do querer, ilustra o filósofo, está invariavelmente atrelado à “roda de Íxion”³⁹, sempre a girar. No entanto, ao puro sujeito do conhecer, por meio da contemplação estética, é possível se libertar da torrente sem fim do querer, do “desgraçado ímpeto volitivo”, e alcançar a paz almejada, detendo a roda de Íxion (cf. MVR, §38, p. 267). Nesse instante, o mundo como vontade desaparece, restando-nos apenas a forma da representação, que nos proporciona alívio e uma satisfação metafísica. De acordo com Jair Barboza (2005, p. 15), “a contemplação estética é um bálsamo em meio às durezas da vida, espécie de hora de recreio que nos dá um descanso da seriedade da existência”. “Séria é a vida, jovial é a arte” (SCHILLER *apud* BARBOZA, 2005, p. 15). Com isso, libertamo-nos do conhecer a serviço da vontade por meio do esquecimento de nossa subjetividade, acalmamos a “tempestade das paixões, o ímpeto dos desejos e todos os tormentos do querer”; felicidade e infelicidade desaparecem e alcançamos nossa “alegria estética” (cf. MVR §38, 268-72). Esta é a única felicidade pura possível, à qual não precede sofrimento ou necessidade nem sucede remorso, tédio ou saciedade (cf. MVR, §58, p. 413).

É preciso ressaltar, entretanto, o caráter provisório desse consolo alcançado por meio da contemplação estética. O conhecimento adquirido pelo puro sujeito do conhecimento apenas o afasta temporariamente do jogo incessante do querer e da dor que deste resulta. Trata-se de uma “liberação efêmera e frágil” (BRUM, 1998, p. 88). O gênio ou artista não consegue se quitar da vontade senão ocasionalmente; após alguns momentos liberto, ele retorna à sua rotina imerso no mundo fenomênico e subjugado pelos impulsos volitivos que alimentam sua vida sofridora. Isso é até mesmo inevitável, dado que, segundo o filósofo, permanecer em tal estado de pura contemplação provocaria fastio, o

³⁹ Por ter tentado seduzir Hera, *Íxion* é condenado por Zeus a girar por toda a eternidade em uma roda em chamas.

que ele explica fazendo uma analogia desse estado com a música — não por acaso, vontade pura:

A melodia é sempre um desvio da tônica por milhares de vias tortuosas e surpreendentes, até a dissonância mais dolorosa, para ao fim reencontrar o tom fundamental, que expressa a satisfação e o repouso da vontade, depois do qual, entretanto, nada mais pode ser feito e cuja continuação produziria uma monotonia insípida e arrastada, correspondente ao tédio (MVR, §58, p. 413).

Mostramos, assim, a ineficácia do consolo estético dentro do escopo da filosofia teórica de Schopenhauer, dada a sua efemeridade. Existiria, no entanto, como ele irá defender no quarto livro de *O mundo como vontade e representação*, uma solução duradoura para o perene conflito da vontade consigo mesma, a sua auto-discórdia originária que se manifesta na vida de todos nós causando toda a dor e sofrimento de nossa existência.

2.2. Desaparecimento da vontade, fim do sofrimento

A última e “mais séria” das considerações de Schopenhauer sobre o mundo, que abarca o conteúdo do quarto livro de *O mundo como vontade e representação*, visa examinar as ações humanas e o seu sentido e interrogar pelo valor ou a ausência de valor da existência. Trata-se, de modo análogo ao tópico anterior, não de uma filosofia prática ou de uma doutrina dos costumes, dedicada ao julgamento de valores ou ao ensino de virtudes⁴⁰, mas sim de uma consideração metafísica acerca do tema da ética, sem o menor intuito de “conduzir à ação” ou “moldar o caráter”, mas tão somente trazer a lume a

⁴⁰ “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. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos” (MVR, §53, pp. 353-354).

essência do mundo, explicar racionalmente — *in abstracto* — o existente, que se manifesta como sentimento — *in concreto* — em todos nós. A tarefa assumida pela filosofia no que toca a esse tema deve ser, então, a “interpretação e a explanação do agir humano” e de suas máximas, ao mesmo tempo em que se continua o trabalho até aqui realizado de explicar os demais fenômenos do mundo (cf. MVR, §53, pp. 353-355).

Analisamos no primeiro capítulo a questão do sofrimento sob o ponto de vista empírico — relatando a condição do homem a partir de suas ações, dos acontecimentos que o afligem em sua vida cotidiana e do conhecimento das vicissitudes alheias, tanto de seus próximos quanto dos que lhe são mostrados em relatos históricos — e também sob a perspectiva puramente filosófica, relacionando o destino do homem no mundo à sua natureza como vontade, tema ao qual também dedicamos a devida atenção como via de introdução no capítulo anterior. Cabe agora refletir sobre a postura do homem no mundo, sobre a qual há dois caminhos possíveis de acordo com a ética schopenhaueriana, a saber, a afirmação ou a negação da vontade de vida. A escolha entre as duas é a grande questão que se coloca para a existência (cf. MVR, §56, p. 397). É possível optar por uma ou outra por meio do conhecimento de si, afirma o filósofo. Examinaremos, por hora, o caminho da negação para, no capítulo seguinte, desenvolvermos de modo mais acurado a via oposta, tema principal deste trabalho.

A escolha pela via da negação da vontade de vida acontece, de acordo com Schopenhauer, quando chegamos ao conhecimento da essência do mundo, ao enxergarmos por detrás do véu de Maia e percebermos a unidade de tudo o que existe. Tal conhecimento age sobre o nosso ser como um quietivo da vontade (cf. MVR, §54, pp. 369-370), levando à supressão do querer, um estado de espírito associado pelo filósofo ao nirvana budista, onde desaparecem as volições que são a causa primordial de todo o sofrimento de que padece a vida humana. Quando chegamos a ver o mundo para além do princípio de

individuação, para além das ideias mesmas, a vontade que nos move, “no ápice de sua clarividência e autoconsciência”, ou continua a querer o mesmo que antes, ou seja, afirma-se — nesse caso, no entanto, “cega e desconhecendo-se” (MVR, §56, p. 397) —, ou se nega, suprimindo todo querer.

Por tudo o que foi até aqui exposto⁴¹, a filosofia de Schopenhauer sustentará, a partir da demonstração *a priori* de que à vida humana não cabe senão infortúnio e desgraça, sendo um eterno e constante sofrimento (cf. MVR, §59, p. 416), que, em vista da dor inevitável que é a essência do mundo, a não-existência seria o maior bem preferível: “Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não-existência” (MVR, §59, p. 417). Tal é o tormento de Hamlet⁴² — a angústia diante da vida e a dúvida entre ser ou não-ser —, mencionado por Schopenhauer. Entretanto, impor deliberadamente à própria vida o seu término não é visto como uma alternativa legítima, já que a morte do corpo não põe fim ao sofrimento. O suicídio apenas alimenta os anseios da vontade insaciável, como veremos no momento oportuno. Por hora, passemos à consideração da compaixão como fundamento da ética schopenhaueriana e via para a total negação da vontade de vida e cessação do sofrimento.

⁴¹ Especialmente no primeiro capítulo, nas seções 1.2 e 1.6.

⁴² “Ser ou não ser eis a questão. / Será mais nobre sofrer na alma / Pedradas e flechadas do destino feroz / Ou pegar em armas contra o mar de angústias – / E, combatendo-o, dar-lhe fim? Morrer; dormir; / Só isso. E com o sono – dizem – extinguir / Dorés do coração e as mil mazelas naturais / A que a carne é sujeita; eis uma consumação / Ardentemente desejável. Morrer – dormir – / Dormir! Talvez sonhar. Aí está o obstáculo! / Os sonhos que hão de vir no sono da morte / Quando tivermos escapado ao tumulto vital / Nos obrigam a hesitar: e é essa reflexão / Que dá à desventura uma vida tão longa. / Pois quem suportaria o açoite e os insultos do mundo, / A afronta do opressor, o desdém do orgulhoso, / As pontadas do amor humilhado, as delongas da lei, / A prepotência do mando, e o achincalho / Que o mérito paciente recebe dos inúteis, / Podendo, ele próprio, encontrar seu repouso / Com um simples punhal? Quem agüentaria fardos, / Gemendo e suando numa vida servil, / Senão porque o terror de alguma coisa após a morte – / O país não descoberto, de cujos confins / Jamais voltou nenhum viajante – nos confunde a vontade, / Nos faz preferir e suportar os males que já temos, / A fugirmos pra outros que desconhecemos? / E assim a reflexão faz todos nós covardes. / E assim o matiz natural da decisão / Se transforma no doentio pálido do pensamento. / E empreitadas de vigor e coragem, / Refletidas demais, saem de seu caminho / Perdem o nome de ação”. (SHAKESPEARE, *Hamlet*, ato III, cena I).

2.2.1. O valor moral das ações e o fundamento da virtude

Schopenhauer aponta como três as motivações fundamentais das ações humanas: o *egoísmo* — querer o próprio bem —, a *maldade* — querer o sofrimento alheio — e a *compaixão* — querer o bem-estar alheio, ser generoso — (SFM, §16, p. 137 e §18, p. 161). Dessas, ocorre de a primeira ser a mais comum entre os homens, a ponto de comandar o mundo, como afirma o filósofo (cf. SFM, §14, pp. 120-121). Cada homem pensa ser o centro de todo o universo, clama para si a prioridade sobre as graças do destino e ignora os seus semelhantes, tomando-os por meros “fantasmas”, como se não possuíssem de fato realidade alguma — atributo esse exclusivamente seu. “Tudo para mim e nada para o outro” (SFM, §14, p. 121), eis o seu mote. Isso se apoia no fato de que cada um percebe a si mesmo de maneira imediata, enquanto os outros lhe são dados indiretamente ao conhecimento, por meio de uma representação.

É principalmente contra o egoísmo que a motivação moral deve lutar. Ambos excluem-se mutuamente. Essa “potência antimoral” é às vezes disfarçada pela cordialidade, mas essa não passa de uma artimanha para esconder a infâmia do interesse próprio — uma “hipocrisia reconhecida” (SFM, §14, p. 123). A ele se opõem, de fato, as virtudes da “justiça espontânea” e da “caridade desinteressada”, que podem chegar até à “nobreza moral” e à “generosidade” (SFM, §15, p. 129), as únicas a que se pode efetivamente atribuir valor moral, pois carecem do mesmo tipo de motivos⁴³ que impelem à ação visando puramente o seu interesse particular. Só é possível atribuir uma significação moral a uma ação se ela se dirigir ou estiver relacionada a outras pessoas: “a parte ativa no

⁴³ Os axiomas da demonstração que se segue, acerca dos motivos da ação moral, são: 1) nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente 2) ou na presença de um contramotivo mais forte; 3) o que move a vontade é principalmente o bem-estar e o mal-estar; 4) disso decorre que toda ação se dirige a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último; 5) esse pode ser o próprio agente ou outra pessoa, que participa passivamente como receptora da ação; 6) toda ação que visa o próprio agente é egoísta; 7) tudo isso vale também para a omissão das ações (cf. SFM, §16, pp. 132-3)

seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio” (SFM, §16, pp. 134-135). Tal deve ser, imediatamente, a sua motivação, como se a vontade do outro fosse a sua mesma, a ponto de não considerar o seu próprio bem-estar como fonte de seus motivos enquanto indivíduo. E para que o interesse do outro se torne o fim último de suas ações, ele deve se identificar com aquele como se não houvesse entre os dois qualquer diferença. Disso nasce a compaixão, definida por Schopenhauer como “a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro”, logo, “no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade” (SFM, §16, p. 136). Esse é o fundamento de toda justiça livre e de toda caridade genuína. A compaixão esmorece a diferença entre os indivíduos, ajuda a derrubar a “parede divisória” que “separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*” (SFM, §16, p. 136). Embora um indivíduo perceba o outro como algo externo a ele, pode sentir intuitivamente o seu sofrimento por simpatia, como se não houvesse distância entre eles. Para isso, é preciso que se tenha edificado uma relação de identidade com ele, de modo a tomar por suas as dores e necessidades dele. Daí brota o amor ilimitado ao próximo, tão apregoado por várias religiões, um impulso imediato, sem motivo ou interesse pessoal, que transforma o sofrimento alheio no próprio, não apenas impedindo que se cause dano ao outro como também impele a ajudá-lo (cf. SFM, §18, pp. 159-160). “Ajuda a todos quanto puderes”⁴⁴ (SFM, §18, p. 160) é a sua máxima.

Esse processo consiste em um “mistério” para a razão. Seus fundamentos não podem ser compreendidos a partir da experiência, mas apenas a partir de uma consideração metafísica do assunto, da ideia de que a união entre os indivíduos se dá não apenas por

⁴⁴ “*Omnes, quantum potes, iuva*”, no original.

simpatia — ou mesmo por um hipotético dever moral, que poderia resultar das considerações anteriores —, mas da constatação de que existe de fato uma essência comum a tudo o que existe e que se esconde por detrás do véu ilusório da representação. O torturador e o torturado se confundem: não há uma diferença essencial entre eles; um único e mesmo impulso os anima (cf. MVR, §64, pp. 456-457). Ambos são vítimas de um embuste da representação: o primeiro apenas se ilude ao crer que não padece ele também da tortura, enquanto o segundo se engana ao acreditar que não participa também da crueldade (cf. ROGER, 2001, p. LXXVII).

2.2.2. A compaixão e o sofrimento como condição da ascese

O homem que consegue enxergar através do princípio de individuação vislumbra a unidade de tudo o que existe e percebe a ilusão da pluralidade do mundo fenomênico. Há graus em que pode se dar tal visão e, em um grau elevado, ela permite que se alcance a “bondade suprema” e a “nobreza de caráter perfeita”, traços de indivíduos que se sacrificam em prol de outrem, ainda que isso exija mais do que a renúncia de seu próprio bem-estar, chegando ao sacrifício e à abnegação do próprio corpo. É a percepção do sofrimento alheio que desperta essa disposição de caráter que visa abdicar do amor-próprio e assumir a compaixão — *αγάπη*, *caritas*, o “amor puro” — como divisa de sua índole. *Tat twan asi!* — Isto és tu! — é a fórmula dos *Vedas* para tal sabedoria que se apresenta quando se dissolve o princípio de individuação. Aquele que isso apreende com convicção encontra, segundo Schopenhauer, a virtude e a bem-aventurança, e se coloca no caminho reto da redenção, pois assume como seus os sofrimentos de que padecem todos os homens (cf. MVR, §66, p. 476, §67, pp. 476-478 e §68, p. 481).

“Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la vigorosamente?” (MVR, §68, p. 481), se pergunta Schopenhauer. A visão da unidade da vontade age como um imperativo no espírito daquele que a contempla no seu grau mais elevado. É impossível perceber que o sofrimento do outro é o seu próprio e ainda assim permanecer com uma índole má, que afirma a sua vontade inescrupulosamente, mesmo que para isso tenha que fomentar a negação da vontade alheia. Daí a natureza “bifronte” da compaixão, sua “dupla destinação”, segundo Alain Roger (2001, p. LXXVIII): ela serve ao mesmo tempo como fundamento da moralidade e abertura para a essência última de todos os seres.

O amor, entendido precisamente no sentido aqui apresentado, como compaixão, é um dos dois caminhos que podem conduzir o homem à resignação. O segundo é o sofrimento *per se*, não autoinfligido mas “trazido pelo destino”, que age impavidamente sobre o espírito levando este a abdicar passivamente do querer por encontrar-se já fragilizado, muitas vezes até beirando a morte, a qual recebe com grande alegria, caso a fatalidade assim decorra. Difere do sofrimento oriundo da visão da essência do mundo por não ser conhecido, como este, mas diretamente sentido (cf. MVR, §68, pp. 496-497). É o caminho pelo qual a maior parte dos homens consegue chegar à negação da vontade de vida, dado que poucos conseguem isso por meio do conhecimento, já que este deve elevar-se ao seu mais alto grau para produzir a completa resignação. Além disso, a via “ativa”, por assim dizer, autoimposta, requer a permanente atenção e dedicação do indivíduo para resistir às tentações da vontade e permanecer no estado de renúncia.

2.2.3. Ascese, a via da salvação

Aquilo que nesse instante produz o fenômeno do mundo — a saber, a afirmação do querer — deveria também ser capaz de não o fazer, deduz Schopenhauer, permanecendo em repouso (cf. PP2, 14, §161). Tal seria a manifestação do não-querer, a completa e absoluta negação da vontade de vida, fonte de todos os tormentos a que sucumbe a humanidade:

Espírito do mundo (*Weltgeist*): Aqui está, pois, a tarefa de teus trabalhos e teus sofrimentos: por sua causa tu existirás, como todas as outras coisas existem.

Homem: Mas o que me cabe da existência? Quando está ocupada, me toca a necessidade; quando se encontra desocupada, o tédio; Como podes tu, por tanto trabalho e tanto sofrimento, me oferecer tão parca compensação?

Espírito do mundo: E mesmo assim constitui um equivalente de todos teus esforços e sofrimentos; e o é justamente graças à sua insuficiência.

Homem: Ah, sim? Isto francamente ultrapassa minha compreensão.

Espírito do mundo: Eu o sei. (à parte) Deveria eu lhe dizer que o valor da vida consiste precisamente em que ela lhe ensina a não a querer?! A esta mais alta consagração, a própria vida deve prepará-lo primeiro. (PP2, 14, §172).

Schopenhauer define a ascese como a “quebra *proposita* da vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade” (MVR, §68, p. 496). Afetado pela visão da essência do mundo, da unidade primordial de tudo o que há, o homem renuncia voluntariamente ao seu ímpeto volitivo, alcançando um estado de completa resignação e negação da vontade. A virtude despertada pela compaixão se converte em ascese (cf. MVR, §68, p. 482), um estado em que não mais basta amar o próximo e a ele se dedicar como se fosse a si próprio, mas nasce um sentimento de repulsa em relação à vontade de vida mesma, fonte de todos os males e de todo o sofrimento que aplaca cada ser existente. “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” (MVR, §68, pp. 482-483). O caráter daí adquirido, que podemos resumir como o “amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio” (MVR, §68, p. 492), melhor exemplificado pela figura do santo, mira o sofrimento de toda a humanidade, assume-o como seu e desiste da vida, pois sabe que ao renegar a vontade, nega também a fonte de toda dor e sofrimento de que padece. “Pois tu foste como alguém que, sofrendo tudo, não sofre nada” (PP2, 14, §165).

A negação do querer evidencia uma contradição, prevista por Schopenhauer em seu pensamento, entre a liberdade da vontade e a necessidade à qual obedece todo fenômeno envolto pelo princípio de individuação — tema do qual trataremos em detalhe no terceiro capítulo. Aqui cabe agora apenas pôr em relevo o resultado dessa contradição, a saber, a emancipação do homem frente à vontade mesma, o seu deliberado dizer *não* a todo ímpeto volitivo, que constitui o único caso em que aquela liberdade pode se tornar imediatamente visível no fenômeno, quando um corpo que ainda existe como representação nega o que a vontade nele manifesta (cf. MVR, §70, pp. 508-509). Isso se dá através de uma modificação no conhecimento que o indivíduo possui acerca do mundo e da existência, quando passa a enxergar através do véu de Maia, para além dos limites do tempo e do espaço, e reconhece a vontade presente em tudo. Podemos tentar descrever o movimento necessário a essa mudança no conhecimento, à total renúncia do querer, a partir da noção cristã de “renascimento”, do qual provém o “reino da graça” (cf. MVR, §70, pp. 509-510) — uma espécie de conversão, como que partindo de uma revelação, subitamente — a “única e imediata exteriorização da *liberdade da vontade*” (MVR, §70, p. 510).

A negação da vontade de vida se manifesta em todas as faces da existência fenomênica, em cada expressão da vontade no corpo: o impulso sexual é suprimido, dando lugar à castidade; abdica-se de toda posse, assumindo um voto de pobreza e uma postura absolutamente caritativa; pratica-se o jejum, o que em casos extremos pode levar até mesmo à morte por inanição; deixa-se de fazer qualquer coisa de que se gostaria e faz-se deliberadamente tudo aquilo que causa asco; e aceita-se de bom grado e com grande paciência todo sofrimento infligido, seja por acaso ou por maldade, chegando até mesmo a se auto-flagelar para, agredindo o próprio corpo, ferir à vontade que tenta sempre novamente se apossar daquilo que de direito lhe pertence (cf. MVR, §68, pp. 483-485). Sobre esse último tópico, engana-se quem pensa que, alcançado tal estado de completa resignação, a vontade finda perenemente. Esta deve ser continuamente mortificada, pois enquanto existir um corpo existirá também o fenômeno da vontade e a compleição ao querer. Se, como consequência de toda essa privação e autopunição advém a morte, que traz fim a esse fenômeno, não há outra coisa a fazer senão jubilar-se pela redenção máxima alcançada, pois com ela finda também, ao mesmo tempo, o mundo. E, radicalizando tal ideia, Schopenhauer sonha com o completo desaparecimento da raça humana, provocado pela renúncia coletiva ao impulso sexual, negação que transcende os limites da individualidade e se abate sobre toda a espécie, causando sua extinção e, conseqüentemente, “do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia”, sendo o homem a mais alta realização da vontade enquanto fenômeno, “também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto” (MVR, §68, p. 483).

2.2.4. O niilismo inevitável da ética schopenhaueriana

É nesse momento que irá se manifestar com mais intensidade o pessimismo metafísico de Schopenhauer, a sua abertura ao mesmo tempo necessária e contraditória para o “*nada* vazio” (MVR, §71, p. 516). Esse “*nada*” em questão é um nada relativo (*nihil privativum*), o único possível — em oposição ao nada absoluto (*nihil negativum*), que em qualquer relação seria mesmo nada, ao passo que o primeiro, considerado negativamente em relação a outra coisa, poderia ser invertido, assumindo assim um caráter positivo. O niilismo aqui em questão não é, portanto, um niilismo absoluto — o que constituiria uma contradição ruínosa para todo o pensamento schopenhaueriano, dado que se postula a existência positiva da vontade como essência do mundo e um espelhamento desta como sua manifestação fenomênica, o que só nos deixa espaço para pensar em um niilismo relativo, isto é, qualquer consideração acerca do nada só pode se configurar em relação a um outro objeto. Isso posto, em uma primeira consideração temos então como o “universalmente tomado como positivo” — a saber, o *ser*, ao qual se opõe o *nada* — o mundo como representação — a objetividade da vontade, submetido ao princípio de individuação —, o que significa que tudo o que aí existe deve necessariamente estar em algum lugar e em um dado tempo. A negação da vontade representa também a negação desse mundo — que é o seu espelho —, seu desaparecimento no nada. A perspectiva inversa, porém, nos apresentaria um problema de difícil solução:

Um ponto de vista invertido, entretanto, se ele fosse possível para nós, permitiria uma troca de sinais e nos mostraria o ser, como o nada, e aquele nada, como o ser. Contudo, enquanto somos a vontade de vida mesma, esse último, a saber, o nada como o ser, só pode ser conhecido e descrito por nós de maneira negativa, visto que a antiga sentença de Empédocles: o igual só pode ser conhecido pelo igual, priva-nos exatamente aqui de todo conhecimento, assim como, inversamente, é sobre ela que se baseia em última instância a possibilidade de todo nosso conhecimento efetivo, isto é, o mundo como representação, ou a objetividade da vontade. Pois o mundo é o autoconhecimento da vontade (MVR, §71, p. 517).

Qualquer conhecimento possível acerca de tal estado — que a filosofia pode descrever apenas de modo negativo como supressão da vontade — só poderia se dar na qualidade de uma experiência pessoal incomunicável, totalmente fora do âmbito da abstração, para além dos limites da inteligência e da linguagem. Poder-se-ia descrevê-la como uma experiência mística, uma elevação espiritual, iluminação ou coisa que o valha. À filosofia, no entanto, caberia se contentar com o conhecimento negativo de tal estado e aceitar, como consequência, que, concomitante à total supressão do querer, são negados também todos os fenômenos, ou seja: “nenhuma vontade: nenhuma representação, nenhum mundo” (MVR, §71, p. 518). Nada resta perante nenhuma das duas considerações possíveis: para os que permanecem plenos de vontade, a sua negação é o nada. E, na perspectiva contrária, para aqueles que já a suprimiram, o mundo dos fenômenos, ilusão e espelho da vontade, é, também, nada.

* * *

Como mencionado no tópico anterior, não se deve esperar que a vontade permaneça em estado letárgico após o vislumbre cristalino da essência do mundo e a completa resignação que daí se segue. A abjuração deve ser constante e eternamente reconquistada, pois a vontade existe, ao menos enquanto possibilidade, durante o tempo em que o corpo viver, e está sempre se esforçando para se manifestar e vencer a renúncia e a ausência do querer. A luta contra a vontade é contínua e perene; não pode haver, assim, em nenhuma hipótese, paz duradoura sobre a face da terra.

Tal fato nos leva a questionar a validade dessa consideração tal como no-la expõe Schopenhauer. Se é necessário um esforço perene pela conservação do quietismo da vontade, entendemos que não seria lícito afirmar que tal estado seja prenhe de uma

tranquilidade e paz sublimes como sugere o filósofo. Isso também nos leva a refletir se a via da total supressão do querer não seria uma utopia ufanista de Schopenhauer, que somente poderia se concretizar verdadeiramente com a morte do indivíduo — o que, entendemos, seria um consolo meramente ilusório, já que, com a morte, findaria também o objeto desse consolo. Fica aqui o problema, ao qual não dedicaremos maiores cuidados. Com isso, apenas reivindicamos novamente uma atenção mais cuidadosa à perspectiva da afirmação da vontade de vida — se não talvez a mais sensata, de acordo com a exposição do filósofo, pelo menos a mais acessível a nós, meros homens comuns.

Cap. 3. A afirmação da vontade de vida

Embora, como nos mostram as últimas linhas de *O mundo como vontade e representação*, seja impossível escapar ao niilismo, podemos de algum modo minimizar os seus nefastos efeitos “do lado de cá” do mundo sem levar às últimas consequências o decurso do conhecimento de sua essência.

Afirmar a vontade de vida, no sentido que aqui pretendemos apresentar, significa que todo e qualquer conhecimento acerca da essência do mundo assume e potencializa o querer, fazendo com que o indivíduo deseje, deliberada e conscientemente, a vida exatamente como ela é — não obstante toda a perspectiva niilista incutida pelo filósofo em suas considerações sobre o tema. A essa ideia Schopenhauer opõe a negação da vontade de vida, na qual esse mesmo conhecimento leva à extinção do querer, tornando-se um “quietivo da vontade”.

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 (MVR, §54, pp. 369-370).

É importante salientar que Schopenhauer se propõe tão somente expor essas duas perspectivas, “trazendo-as a conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra” (MVR, §54, p. 370). A vontade, justifica o filósofo, é “absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma”, de modo que seria vã qualquer indicação acerca da conduta humana nesse sentido. De modo oposto a Kant e

tantos outros filósofos, Schopenhauer não propõe doutrinas do dever ou faz prescrições, muito menos procura estabelecer um “princípio moral absoluto” ou “uma receita universal para a produção de todas as virtudes” (MVR, §53, p. 354). Tampouco fala de algo como um “dever incondicionado”, pois, segundo ele, tratar-se-ia de uma contradição qualificar a vontade como livre e ao mesmo tempo prescrever-lhe leis que determinem o seu querer (cf. MVR, §53, p. 354). A vontade determina a si mesma; dela provém o seu próprio agir.

Percebemos, em relação a este ponto, uma tendência geral dos comentadores em destacar as questões do ascetismo e da negação da vontade de vida no pensamento de Schopenhauer, ignorando muitas vezes a perspectiva contrária. Janaway (1999, p. 337), por exemplo, denomina a via da afirmação da vontade como uma atitude de “segunda ordem”, desmerecendo essa posição dentro do pensamento de Schopenhauer, o que constatamos acima ser incoerente com o texto de *O mundo como vontade e representação*. Há mais valor moral na via ascética, na prática da caridade e no cultivo da mortificação da vontade, mas isso não implica, como entendemos, que haja maior valor nessa postura em termos puramente teóricos, não-morais — ora, não é a filosofia para Schopenhauer uma atividade de cunho teórico, que visa pesquisar a verdade, conhecer e explicar o mundo, e não um instrumento de incitação à ação? Lefranc (2005b, p. 18), comentando sua biografia, constata que Schopenhauer foi por muitas vezes censurado por não ter praticado a moral ascética que preconizava — o que, como vimos, não se sustenta, já que o filósofo de fato não recomenda nenhuma postura ou atitude a ser seguida, embora julgue moralmente tal disposição como mais nobre. Além disso, pensamos ser injusta a acusação de incoerência entre a sua vida e a sua obra, como mostraremos mais adiante.

A metafísica da ética de Schopenhauer espelha na objetividade do mundo fenomênico o ímpeto cego e irresistível da vontade, subordinando a ela o mundo aparente, que se efetiva em representações para o serviço da vontade mesma. O que a vontade

sempre quer, afirma o filósofo, é a vida, na medida em que esta é precisamente a “exposição daquele querer para a representação” (MVR, §54, p. 358). A expressão “vontade de vida” é, assim, somente um pleonasma para o termo vontade, nos assegura Schopenhauer. A vontade é a essência do mundo, e a vida, o mundo visível, o seu espelho: “onde existe vontade, existirá vida, mundo” (MVR, §54, p. 358). Assim, seguindo Safranski (cf. 1992, p. 291), afirmamos também a identificação entre os conceitos de vontade e vida, de modo que a referência aqui à “afirmação da vontade de vida” não significa outra coisa senão a afirmação da vida mesma ou, ainda, “afirmação da existência”, ainda que essa idéia seja entendida anacronicamente no sentido nietzschiano do termo.

Propomo-nos aqui, então, a apresentar as diversas faces da afirmação da vontade expostas por Schopenhauer em sua obra, bem como algumas questões fundamentais a elas associadas e, como último tópico deste capítulo, mostrar a sabedoria prática do filósofo alemão, que ultrapassa o âmbito de sua filosofia teórica (ou fica aquém desta, dependendo do ponto de vista) e propõe ao leitor alguns ensinamentos para se ter uma vida o mais próxima possível daquilo que corriqueiramente podemos chamar de felicidade.

3.1. Os modos de afirmação da vontade de vida

3.1.1. A metafísica da morte

3.1.1.1. Vida eterna por trás do véu de Maia

Tratemos agora da questão da finitude da existência tal como aventada por Schopenhauer em sua metafísica: nascimento e morte inexistem para a vontade, pertencendo tão somente ao mundo fenomênico, de modo que não podem afetar nada para além deste — seja a própria vontade, as ideias eternas ou o puro sujeito do conhecimento.

Decerto vemos o indivíduo nascer e perecer. Entretanto, o indivíduo é apenas fenômeno, existe apenas para o conhecimento pertencente ao princípio de razão, para o *principio individuationis*. Da perspectiva desse conhecimento, o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada (MVR, §54, p. 358).

De todas as coisas, a morte é a que causa mais medo no homem. Tanto é que a sede de vingança, em seu mais alto grau, anseia pelo assassinio do seu antagonista (cf. MVR2, §41, p. 464). Não por acaso, é considerada por Schopenhauer como a “musa da filosofia” — que não passa (e ele segue aqui a Sócrates) de uma preparação para a morte (cf. MVR2, §41, p. 463).

O indivíduo é definido por Schopenhauer como fenômeno fugidio da vontade, um meio usado por ela para objetivar a sua essência (MVR, §54, p. 358). Nascimento e morte, defende o filósofo, pertencem à vida, mas não à vontade mesma. Ambos se neutralizam e se suprimem mutuamente, num jogo que pertence inexoravelmente à existência e com o qual os homens tiveram de aprender cultural e historicamente a lidar. Dentre os exemplos oferecidos pelo autor, destacamos a postura dos gregos diante do acontecimento da morte e do caráter transitório da existência humana: de acordo com

Schopenhauer, eles enfatizavam a vida imortal da natureza perante a morte dos indivíduos, destacando a ausência de perturbação na totalidade do mundo apesar do perecimento de espécimes singulares. “A natureza não se entristece”⁴⁵. Descortina-se aqui, no pensamento de Schopenhauer, a sabedoria dos estoicos, sobre a qual discorreremos em detalhe mais adiante.

O indivíduo, afirma Schopenhauer, não tem valor algum para o todo da natureza, pois o reino desta “é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos” (MVR, §54, p. 359); ele sequer possui realidade propriamente dita, atributo que é conferido somente às ideias, a objetividade perfeita da vontade. Como o homem é também natureza e esta é a vontade de vida objetivada, pondera o filósofo, o indivíduo pode se consolar diante da perspectiva da morte ao vislumbrar a vida imortal da natureza e perceber a sua identidade com esta.

3.1.1.2. O suicídio como frustração e máxima contradição do querer

Embora a morte alcançada através do sofrimento e de privações autoimpostas seja vista como o ápice da entrega e da obliteração do querer, nada se opõe mais a essa meta, afirma Schopenhauer, do que o suicídio, atitude que, ao contrário daquela, afirma veementemente a vontade. A vontade de vida se manifesta, segundo ele, na “unidade do trimúrti”: o prazer da conservação pessoal, a volúpia da procriação e a morte autoimposta (cf. MVR, §69, p. 504). O suicida quer a vida, diz o filósofo, mas não se contenta com a sua situação; quer mais, anseia o que não pode ter, sofre exageradamente com isso e amaldiçoa a própria existência, frustrado por não conseguir alcançar aquilo que almeja com tanto afincio. “Precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de

⁴⁵ *Natura non contristatur* no original (MVR, §54, p. 360).

viver”, afirma o filósofo (MVR, §69, p. 505). Isso expressa o mais alto grau de contradição da vontade consigo mesma: resta-lhe apenas uma alternativa, que é se afirmar nesse ato pela própria supressão de seu fenômeno. O sofrimento desperta ali não o conhecimento necessário para a elevação que resulta na ascese, mas o desespero que culmina com a morte autoinfligida. Ao tirar a sua vida, o suicida não renuncia à vontade propriamente dita, mas apenas à sua vontade individual, o seu corpo enquanto fenômeno daquela vontade, que permanece intacta. Sua morte marca o fim apenas de um indivíduo, sem nada afetar a perpetuação da espécie. Trata-se de uma “ação inútil e tola”, que em nada abala o curso natural das coisas no mundo.

3.1.1.3. O presente como um instante eterno

Somente o presente dá forma ao fenômeno da vontade, jamais o passado ou o futuro, que existem apenas para o conhecimento e contêm meros conceitos e fantasmas. O passado, afirma Schopenhauer, é apenas um sonho vão da nossa fantasia (cf. MVR, §54, p. 362). Apenas o presente se constitui enquanto fenômeno da vontade, cuja única forma é o agora — como se o indivíduo estivesse sempre a nascer de novo (cf. MVR, §65, p. 467). É contínuo e incessantemente vem a ser e perece.

Pois à vontade a vida é certa, e à vida o presente é certo. Portanto, cada um pode dizer: “Para sempre sou o senhor do presente e ele me acompanhará por toda a eternidade como a minha sombra; por isso não me assombro e pergunto de onde ele veio, e por que ele é, precisamente agora”.

(...) quem está satisfeito com a vida como ela é, quem a afirma em todas as suas maneiras, pode confiantemente considerá-la como sem fim e banir o medo da morte como uma ilusão a infundir-lhe o tolo temor de que poderia ser despojado do presente, ludibriando-o sobre um tempo destituído de presente (...) (MVR, §54, pp. 363-364)

Schopenhauer parece remeter a Epicuro quando afirma que, durante o tempo em que a vontade de vida nos preencher, é desnecessário o temor pela morte (cf. MVR, §54, p. 358) — tal como nos ensina o segundo remédio do *tetraphármakon* do filósofo grego: “A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível e a insensibilidade é o nada para nós”, ou, de acordo com a instrução formulada na *Carta a Menequeu*, “enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos” (EPICURO *apud* MORAES, 1998, p. 65). Não podemos tomar a perda de algo cuja falta não nos será sentida como um mal (cf. MVR2, §41, p. 468).

A questão da permanência ou do perecimento sequer se coloca para a vontade ou para o puro sujeito do conhecimento, já que estes se encontram fora do tempo. Ao indivíduo, fenômeno da vontade, não cabe outra coisa senão a transitoriedade, e somente assim pode ele se diferenciar das outras coisas no mundo, já que, no fundo, para além de sua individualidade representada, é uno com tudo o que existe por detrás do véu de Maia. O que é temido na morte é na verdade o perecimento do indivíduo, mas, afirma Schopenhauer, com ela a ilusão da consciência particular se desfaz e torna-se possível a perduração do indivíduo como coisa-em-si. O conhecimento desse fato pode resguardar o homem da prostração causada pelo temor da morte, incutindo-lhe um “ânimo vital” que lhe permitiria “continuar vivendo serenamente, como se não existisse morte” (MVR, §54, p. 367). Segundo Schopenhauer, é a razão, ou mais precisamente uma reflexão filosófica acerca da essência do mundo, tal como apresentada aqui, que nos permite ultrapassar o sentimento imediato de temor pelo fenecimento e elevar-nos a uma posição de contemplação da existência na qual o todo é sobrevalorizado em detrimento do particular, de modo que o homem chegue à consciência de que ele próprio é a vontade manifestada em um presente eterno, e que toda ausência fantasiada em um passado ou futuro hipotéticos onde ele não existiria seriam uma “miragem vazia” (cf. MVR, §54, p. 368).

Reflexões com a natureza das acima podem, de fato, nos levar a estabelecer a crença de que gozar o presente e fazer disso o propósito da vida é a maior sabedoria; visto que somente o presente é real, todo o mais é representação do pensamento. Mas tal propósito poderia também ser denominado a maior tolice, pois aquilo que, no próximo instante, não mais existe e desaparece completamente como um sonho, jamais poderá merecer um esforço sério (PP2, 11, §143).

* * *

A morte, diz o filósofo, é apenas “um sono no qual a individualidade é esquecida” (MVR, §54, p. 361). É absurdo, assim, considerar o não-ser como um mal: a consciência, de acordo com Schopenhauer, cessa também no sono e no desmaio, e isso por si não constitui nenhum mal; ademais, se assim pensássemos, teríamos de pensar em todo o tempo antes de nosso nascimento, no qual não existíamos, com igual comoção. Um tempo infinito decorreu quando ainda não éramos, mas isso, no entanto, não nos causa nenhuma tristeza (MVR2, §41, pp. 466-468). A morte põe fim à vida (*Leben*), mas não à existência (*Dasein*). A metafísica da morte se mostra, assim, como um consolo, capaz de aliviar um espírito atormentado por causa do vislumbre da finitude. O sofrimento é causado na maioria das vezes não pelo instante presente, mas pela antecipação do futuro, e pode se esvaír em relação a esse ponto na medida em que tomamos consciência de nossa participação eterna na constituição do cosmos e diminuimos o apego à nossa existência individual sem que, para isso, tenhamos que negar totalmente a vida, mas, ao contrário, possamos nos rejubilar pela dádiva da perpetuidade.

3.1.2 A metafísica do impulso sexual

Outra maneira de encarar de maneira positiva a questão do perecimento e da finitude da existência é pensar na continuidade da espécie para além da vida

inapelavelmente finita do indivíduo por meio do impulso sexual, um dos nossos mais primitivos instintos. Trata-se de um tipo de amor diferente do amor puro, espiritual e universal, expresso pelo sentimento de compaixão (*αγαπή caritas*), descrito por nós no segundo capítulo. Temos aqui o amor sexual (*ερῶ [cupido]*), relacionado à paixão e ao desejo. Enquanto atração física, concerne evidentemente ao corpo e não à alma, como aquele, e evoca o prazer pela beleza e pelo gozo sexual. Estes, no entanto, são apenas meios e nunca seus fins. Sua verdadeira finalidade é a reprodução e a perpetuação da espécie.

Schopenhauer afirma que no impulso sexual está a finalidade de quase toda diligência humana. A vida, entre suas angústias e alegrias, consiste apenas em “cada João encontrar sua Maria”⁴⁶ (MVR2, §44, p. 534). E todo esse esforço está longe de ser vão: em verdade, é o mais importante de todos os objetivos do ser humano. A existência de todos os indivíduos vindouros está condicionada por ele, de modo que ele transforma a vontade de cada um na vontade da espécie (cf. MVR2, §44, pp. 534-535).*

Afirmar a vontade de vida é o mesmo que afirmar o corpo — dado que este é a própria vontade objetivada —, do que decorre que a via da afirmação consiste em prover ao corpo tudo aquilo que se faz necessário à sua conservação, não apenas como indivíduo, mas também enquanto espécie. Ao passo que a conservação do próprio corpo se constitui como um grau praticamente insignificante de afirmação da vontade — posto que apenas a manutenção de suas funções vitais resultaria fatalmente, em algum momento, em sua morte, e com ela se extinguiria necessariamente também a vontade —, a satisfação do impulso sexual pode ser considerada, sob este aspecto, como o seu grau mais elevado, posto que afirma a vida para além da morte do indivíduo, ultrapassando a afirmação da própria existência (cf. MVR, §60, pp. 421-422). A procriação é definida por Schopenhauer

⁴⁶ *Hans e Grete* no original.

como a mais completa expressão do impulso para a perpetuação da afirmação da vontade; o procriador e o procriado diferem apenas enquanto fenômenos, mas possuem a mesma essência, são uma única e mesma vontade de vida. Na verdade, para todo ser vivente, reproduzir-se é a finalidade suprema de sua existência. Uma vez assegurada a sua autoconservação, o primeiro esforço da vontade, esta tende à perpetuação por meio da porfia em direção à propagação da espécie. “E assim caminha o mundo, pela fome e pelo amor” (GUEROULT, 2000, p. XXXII).

Com isso, entende-se que a “metafísica do amor”, como é comumente tratada, nada tem que ver com o sentimento puro de um indivíduo pelo outro nem com o prazer que decorre do enlace de duas criaturas — a não ser, é claro, no que toca ao amor e ao prazer como ardis da vontade para consumir o seu ímpeto de perpetuação. A metafísica aqui em questão diz respeito à necessidade da vontade de eternizar-se, de continuar existindo a despeito do fluxo de gerações de indivíduos — meros fenômenos fugidios e perecíveis seus.

Os órgãos sexuais são definidos por Schopenhauer como o verdadeiro *foco* da vontade (MVR, §60, p. 424), estando a ela inteiramente submetidos e sem relação nenhuma com o conhecimento; são, em verdade, afirma o filósofo, o polo oposto do cérebro. Este é assumido como o representante do mundo fenomênico, em oposição ao corpo, representante do mundo como vontade, cujo símbolo mais evidente — e não por acaso tão admirado pelas culturas antigas e ainda tão evidentes na contemporaneidade — são os genitais. Temos que apenas o conhecimento pode levar à via oposta, da supressão da vontade, e com isso podemos explicar, seguindo Schopenhauer, o motivo da vergonha eventualmente associada ao sexo⁴⁷: afirmar a vida em todos os seus aspectos, o que inclui a atividade sexual com vistas à procriação, significa afirmar também todo o sofrimento

⁴⁷ Não por acaso, o pudor pode ser facilmente associado à visão cristã sobre o tema.

correlato à vontade, o que termina por incidir — ainda que de modo não muito claro para o indivíduo (que pouco ou nada pode ver para além do princípio de individuação) — como culpa.

Uma interessante associação é possível a partir da observação de Schopenhauer de que os maiores clássicos da literatura tratam precisamente do tema do amor (MVR2, §44, p. 531) Não por acaso, os responsáveis pela produção dessas grandes obras — como Shakespeare (*Romeo e Julieta*) e Goethe (*Werther*), citados pelo filósofo — se encaixam na descrição do *gênio* artístico feita no capítulo três de *O mundo como vontade e representação* e apresentada por nós anteriormente. Como o *gênio* é aquele indivíduo capaz de enxergar para além do véu de Maia, e se o seu tema mais caro é o amor — visto pelo viés da paixão, atração entre dois indivíduos —, inferimos que este ultrapassa as barreiras da representação e se assenta em algo mais profundo do que a mera satisfação dos desejos do corpo que o motivam.

* * *

Geração e morte como elementos essenciais da vida são, para Schopenhauer, a expressão maior do mais íntimo fundamento da existência, a saber, a “alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma” (MVR, §54, p. 360), que redime a efemeridade dos indivíduos através da conservação da vida como um todo e da constância da efetivação da vontade em fenômenos. Tanto o tema da morte quanto o do impulso sexual, tal como tratados por Schopenhauer, embora flertem com o pessimismo em suas considerações, têm um intuito “terapêutico”, como nos lembra Jair Barboza (2000, p. VIII), como uma tentativa de provocar no indivíduo, segundo ele, uma catarse análoga à

representação da tragédia tal como descrita por Aristóteles, a fim de servir como um consolo diante da perspectiva pessimista retratada em sua obra.

3.1.3. A metafísica do amor próprio

Mais primordial que o instinto pela perpetuação da espécie é a afirmação do próprio corpo, primeiramente por meio da luta por sua conservação, e em seguida através da satisfação de impulsos secundários, não essenciais — longe, no entanto, de serem desprezíveis. Nisso exatamente consiste o egoísmo, segundo a definição do próprio Schopenhauer: “ímpeto para a existência e o bem-estar” (SFM, §14, p. 120). Todas as ações humanas, e também as dos animais, têm sua origem no egoísmo e nele encontramos a explicação para todas as motivações dessas ações. Seu impulso fundamental é a perduração, mas não se resume a ela: também almeja a existência apartada de toda penúria e da dor originária e, mais ainda, anseia por todo o prazer e satisfação possíveis (cf. SFM, §14, p. 121).

Tratamos no segundo capítulo da compaixão, considerada enquanto cordialidade, um amor solidário, puro e incondicional, como via para a negação da vontade de vida. Temos agora — como terceiro elemento da via contrária, afirmativa, depois das metafísicas da morte e do impulso sexual —, exatamente o seu oposto, o amor extremo a si próprio, que Schopenhauer afirma ser “essencial a cada coisa da natureza” (MVR, §61, p. 427), a expressão máxima da contradição inerente à própria vontade, do conflito que permeia toda a existência desde o seu âmago — a hobbesiana “guerra de todos contra todos”, recorrentemente citada pelo filósofo alemão. Tal impulso espelha no mundo fenomênico o conflito originário da vontade consigo mesma, fruto de sua essência turbulenta e inconstante. O egoísmo é a manifestação desse caráter da vontade nos graus

mais elevados de sua objetivação — dos quais o homem constitui o seu ápice. Aliás, no caso específico do ser humano, trata-se, em verdade, não exatamente de um amor próprio (*Selbstsucht*), mas sim de um interesse próprio (*Eigenmütz*), guiado pela razão e pela reflexão (cf. SFM, §14, pp. 120-121) — portanto, mais do que um instinto, um agir deliberado.

Claro, é certo que, como vimos, toda alteridade é apenas ilusória, existindo para todos os indivíduos somente enquanto sua representação. Por isso, somente a ignorância em relação à unidade fundamental de tudo o que existe pode fomentar uma postura egoísta. Aquele que assim procede, afirma Schopenhauer, toma a si mesmo como o próprio “em-si” do mundo e se coloca como o centro do universo, como se a totalidade da vontade de vida lhe preenchesse, de modo que a existência (ou a inexistência) de todos os demais indivíduos lhe seria indiferente. Agindo assim, conseqüentemente, ele termina por antepor a sua existência e o seu bem-estar a todo o resto — ignorando, evidentemente, o que o une ao todo da natureza — e se predispõe a fazer o que for necessário em prol de seus interesses e de sua vontade particular, a ponto de não apenas negligenciar a vontade alheia mas também incutir deliberadamente o sofrimento a outrem, arruinando a sua felicidade e, em casos extremos, podendo até mesmo destruir a sua vida (cf. MVR, §61, pp. 426-428). “Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo” (SFM, §14, p. 121). O egoísmo move a todos e governa o mundo, a ponto de Schopenhauer sugerir que, se fosse dado a alguém escolher entre a sua própria aniquilação ou a do universo, não haveria hesitação em optar pela segunda alternativa (cf. SFM, §14, p. 121).

O que daí decorrerá será assunto de nosso próximo tópico. A solução “moral” proposta por Schopenhauer passa pela assunção da caridade e da compaixão a partir do

conhecimento da unidade da vontade que se descortina para além do véu de Maia. Como mostramos no capítulo anterior, este caminho levará à negação da vontade de vida e à completa resignação e abdicação do corpo e de suas vontades. Desenvolvendo esse tema, no entanto, Schopenhauer nos permite apontar um caminho menos virtuoso, da perspectiva da moralidade por ele desejada, mas talvez mais interessante do ponto de vista da afirmação da vontade que tencionamos apresentar aqui.

3.2. O *justo* como modelo de afirmação da vontade de vida

3.2.1. A justiça eterna

Noção importante para os objetivos a que aqui nos propomos é a de justiça, entendida, no contexto da obra schopenhaueriana, como um comprometimento de cada indivíduo, apartado do resto do mundo pelo princípio de individuação, com a totalidade que paira por detrás de todo fenômeno, a vontade mesma. Seu oposto, a injustiça, decorre do desconhecimento dessa unidade e da incitação à negação da vontade alheia e à desproporção, desfavorável à afirmação, entre esta e a negação da vontade de vida.

Em princípio, nos garante Schopenhauer, somos todos inclinados à injustiça (cf. SFM, §17, p. 142). O conceito de justiça aparece, deste modo, de maneira negativa, apenas como a ausência de injustiça — assim como, na própria filosofia schopenhaueriana, a felicidade e o bem-estar são colocados apenas como a ausência de dor e sofrimento. Isso acontece porque as nossas necessidades e os nossos desejos aparecem à nossa consciência de maneira imediata, ao passo que os sentimentos dos outros são percebidos por nós de maneira indireta, através da representação e da experiência, o que justifica e impele à prática do egoísmo.

Podemos extrair da filosofia de Schopenhauer três formas de se promover o equilíbrio entre o coeficiente de afirmação e negação da vontade de vida, o que permitiria, em tese, diminuir ao máximo a ocorrência da injustiça e, conseqüentemente, espera-se, o sofrimento no mundo. Uma delas seria por meio do “contrato de Estado” ou da lei (cf. MVR, §62, p. 439). Aliás, afirma Schopenhauer, a diminuição da injustiça é o único fim e a origem mesma do Estado, que surge a partir de um acordo mútuo e até mesmo instintivo entre todas as pessoas. Esta é a *justiça temporal* (ver MVR, §62). Outra forma, esta bastante *sui generis*, é a justiça feita por meio da *vingança* (ver MVR, §64): o sujeito se sente tão injuriado que devota todos os seus esforços em função de retribuir os ultrajes sofridos ao agressor. Embora Schopenhauer destaque tal traço de caráter como sublime — tanto no fato de exigir o sacrifício daquele que o executa em prol da realização da justiça quanto na medida em que tenciona a purgação de toda a espécie humana ao eliminar um foco de tão grande crueldade —, devemos condenar essa prática pois, a fim de equalizar o mal recebido, o indivíduo age promovendo ele também o mal, o que na economia das forças no mundo termina por reafirmar o sofrimento de todos os viventes.

A terceira, mais cara aos nossos objetivos aqui, é a *justiça eterna*, que rege o mundo e diz respeito ao caráter moral de cada indivíduo. É, de acordo com a definição de Schopenhauer, “infalível, firme e certa”, “independente das instituições humanas” e não está submetida ao acaso ou ao engano (MVR, §63, p. 448). Ao contrário da primeira, não pune por meio de retaliações, mas pela injúria que incute naquele que pratica a injustiça. A justiça eterna reside na essência do mundo e, por isso, sempre prevalecerá. Em tudo o que acontece a justiça é sempre feita. Nada pode escapar a ela e, por conseguinte, toda a penúria e a culpa que existem no mundo se equivalem (cf. MVR, §63, pp. 449- 450). E aqui, mais uma vez, se mostra a miséria da condição humana: de acordo com Schopenhauer, como já afirmamos, o conceito de justiça é negativo, enquanto o de

injustiça é originário e positivo (cf. MVR, §62, p. 434) — embora um caso de omissão possa ser considerado como uma injustiça (cf. SFM, §17, p. 151) —, o que nos leva a inferir que nada se ganha praticando a justiça, mas, de modo contrário, só temos a perder se não a praticamos. Disso decorre a sorte dos homens em geral: “carência, miséria, penúria, tormento e morte” (MVR, §63, pp. 449-450). Aliás, o homem já recebe com a sua vida um débito perante a totalidade do mundo. Seu maior crime, afirma o filósofo, lhe é involuntário: o simples fato de existir⁴⁸.

O conhecimento da justiça eterna é bastante próximo ao da essência da virtude, a caridade, descrita por nós no segundo capítulo⁴⁹. Ambos não passam de graus diferentes do processo da compaixão (cf. SFM, §17, p. 141) e exigem que a consciência do homem se eleve a um estado no qual possa perceber que o mundo como representação não constitui a totalidade das coisas, nem sequer possui alguma essência ou realidade em si mesmo — embora esse conhecimento se dê, em cada caso, em graus igualmente distintos. Mas, ao contrário do conhecimento da caridade, o da justiça não age como um imperativo em direção a uma postura de resignação e ascetismo. É possível àquele que a conhece seguir uma via diferente daquela destinada ao virtuoso pela via da caridade, a saber, abdicar completamente dos impulsos volitivos e negar veementemente a vontade de vida. Esse caminho poderia ser pensado, por assim dizer, como uma justiça “positiva”, que consistiria na negação da própria vontade individual — exatamente como o faz aquele que pratica a compaixão — em prol da afirmação das vontades alheias. Não deixaria de existir aqui, de todo modo, uma atitude negativa, mesmo que esta proceda em benefício de outrem. Examinaremos as implicações disso a seguir.

⁴⁸ Schopenhauer cita aqui Calderón de la barca, já mencionado por nós anteriormente: “Pois o delito maior do homem é ter nascido” (MVR, §63, p. 453).

⁴⁹ Ver o tópico 2.2.1. O valor moral das ações e o fundamento da virtude.

3.2.2. O bom, o mau, o justo

Schopenhauer classifica o caráter dos indivíduos de três maneiras, de acordo com o grau de justiça praticado por cada um. O conceito de *bom*, afirma o filósofo, indica a “adequação de um objeto com algum esforço determinado da vontade” (MVR, §65, p. 459), isto é, o sujeito moralmente bom é aquele que preserva a afirmação da vontade alheia abrindo mão até mesmo da sua própria vontade em prol dos outros indivíduos. Por isso o bom é um conceito relativo: existe apenas em relação à sua conduta em favor da vontade de outros seres. Em um grau mais elevado de bondade, o indivíduo pratica plenamente a compaixão e alcança o estado de graça, marcado pela total resignação e negação da vontade de vida — estado o qual podemos designar como o *summum bonum* (bem absoluto) (MVR, §65, p. 462), mas que está para além do que se espera propriamente do ideal de justiça, sendo um grau exacerbado desta. Já descrevemos este seu aspecto anteriormente no segundo capítulo e não cabe agora nos ocuparmos novamente de sua figura. Aqui, basta-nos mostrar que esse seu caráter ascético o desqualifica enquanto modelo de afirmação da vontade pois, como frisamos, a afirmação da vontade alheia caminha ao lado da negação do próprio querer.

Já o *mau* é aquele cuja vontade ultrapassa os limites do seu próprio corpo e invade os domínios da afirmação da vontade de outrem — seja de maneira violenta, inculcando dano ao corpo do outro, seja ao constranger as forças dele a servirem à sua própria vontade, subtraindo-lhe estas, por meio da mentira ou de qualquer outro tipo de dolo. Isso configura o que Schopenhauer denomina como injustiça, que consiste precisamente em afirmar a própria vontade para além do seu corpo por meio da negação da vontade que se manifesta no corpo alheio (cf. MVR, §62, p. 429). O sujeito mau possui um caráter extremamente egoísta, devido à sua total entrega ao princípio de razão, e está

sempre inclinado a praticar a injustiça. Sua má índole e sua conduta antimoral resultam em nefastas consequências: ao agir desse modo, o sujeito não faz outra coisa senão potencializar a dor e a miséria de que padecem todos os seres vivos. Ele se ilude ao imaginar que, ao subjugar os outros e submetê-los à sua própria vontade, suga-lhes também a vitalidade e afasta de si o sofrimento, quando, na verdade, ao proceder deste modo, torna-se a própria negação da mesma vontade que pretende afirmar. “Querer intenso e veemente sempre traz consigo sofrimento intenso e veemente” (MVR, §65, p. 463).

A inveja é uma de suas marcas mais características. Sua necessidade de afirmar a sua vontade é sempre amplificada por qualquer sinal de felicidade ao seu redor. Isso desperta nele um desassossego constante, e seu tormento provoca uma reação funesta: ele procura abrandar a sua dor por meio da visão do sofrimento alheio, tornando este a motivação e o fim de suas ações. E como se não bastasse toda a miséria que se reflete no outro e se volta contra si mesmo — pois a vontade que lhes subjaz é somente uma —, ainda lhe acomete o remorso, a “mordida de consciência”, que prolonga sua desgraça (cf. MVR, §65, pp. 464-465). “Quem é mau tem em verdade que pagar o prazer com o tormento” (MVR, §65, p. 466). Por tudo isso, não pode existir, por esta via, a possibilidade de uma afirmação genuína da vontade de vida, em vista da contradição que acabamos de apresentar.

O *justo*, terceira categoria sob a qual Schopenhauer classifica o caráter dos indivíduos, constitui a justa medida entre os opostos *mau* e *bom*. Como este, reconhece em seu semelhante a mesma essência que lhe anima e não infligirá deliberadamente a ninguém nenhum sofrimento em prol de seu próprio bem-estar. Sua disposição moral está no limite entre a injustiça e a caridade e, embora inegavelmente promova a afirmação de sua vontade, não o faz com tanto ímpeto a ponto de causar a negação e o sofrimento nas outras pessoas. Na verdade, promove o equilíbrio entre a afirmação de suas vontades e a dos

outros, de modo a “praticar em prol de outrem tanto quanto deles se desfruta” (MVR, §66, p. 472). Seu princípio é claro: mesmo que em relação a cada indivíduo as vicissitudes possam gerar felicidade ou infelicidade, ele mira a harmonia e a proporção em relação à totalidade como o objetivo maior a ser conquistado.

O simples fato de não praticar a injustiça já confere a ele o ajuizamento de seu caráter como moralmente desejável. “*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva*” — não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes (SFM, §6, p. 45 e §16, p. 140) — poderia ser o seu corolário. O justo pratica, assim, o primeiro grau da compaixão, que consiste precisamente em evitar causar sofrimento aos outros, inibindo as potências antimorais que nele habitam. “Se meu ânimo for receptivo até aquele grau para a compaixão, então ele me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins” (SFM, §17, p. 143). O justo se compromete, nesse ponto, a não causar dano nem à pessoa nem à propriedade do outro, ou mesmo causar-lhe qualquer sofrimento, seja espiritual ou corporal, renunciando a qualquer agressão física ou moral, como provocar-lhe dor através de humilhação ou calúnia. Mas, principalmente, tal sentimento atuará sobre a razão do indivíduo justo impedindo-o de promover a satisfação de seus anseios às custas do bem-estar alheio. Ele respeita os direitos dos outros e assume a sua parte no sofrimento que é imposto pela vida a todos, suportando a sua quota sem dividi-la ou repassá-la a ninguém (cf. SFM, §17, pp. 143-144).

No indivíduo justo, o conhecimento adquirido por meio de um “certo grau de visão” da essência do mundo conduz à equanimidade entre os impulsos para a afirmação e a negação da vontade de vida, ou para a promoção do bem-estar ou sofrimento geral. O princípio de individuação não consegue escravizá-lo, como faz com o injusto (ou mau), de modo que ele “estabelece menos diferença do que a usualmente estabelecida entre si mesmo e os outros” (MVR, §66, p. 473). A dor alheia o afeta quase como se fosse sua

mesma. Ele renuncia a certos prazeres e aceita privações no intuito de dirimir o déficit de sofrimento que possa causar ao mundo. Sempre observando, ainda que intuitivamente, o critério de equipolência entre as forças que promovem a ventura e o tormento, não tenta carregar todo o peso do mundo sobre seus ombros, como faz o *bom*. Mais ainda: sua conduta não significa, ao menos em princípio, ter de assumir uma postura de negação da vontade, como esse, que nega a sua própria vontade, ou como o mau, que nega a vontade alheia. Como prêmio, desfruta de uma consciência tranquila — ou, como define Schopenhauer, uma “boa consciência” —, a “jovialidade de ânimo” e o aprazimento proporcionados pela boa conduta e pela “virtuosa disposição de caráter” (cf. MVR, §66, p. 475).

* * *

É curioso notar que a negação da vontade está associada, de certo modo, tanto ao caráter do *bom* quanto ao do *mau*: se adotamos uma postura altruísta, somos virtuosos, moralmente bons e poderíamos alcançar, assim, a redenção da dor primordial em um estado semelhante ao nirvana budista. Mas, para isso, pagamos o preço da negação da nossa própria vontade. Por outro lado, se nos deixamos levar por nossa natureza egoísta, somos maus, moralmente repulsivos, e não fazemos outra coisa senão fomentar o sofrimento de todos por meio da negação de suas vontades. Ora, nos perguntamos, mas não é uma única e mesma vontade que, em última instância, é afirmada ou negada em qualquer circunstância?

Por tudo o que expusemos anteriormente, propomos aqui, ao menos provisoriamente, o *justo* como modelo de caráter afirmador da vontade de vida, embora, ressaltemos, não o fazemos por ele ser exemplar para uma postura de afirmação da

existência, como gostaríamos. Não encontramos para tal, no entanto, outra possibilidade a não ser a via da justiça, que concilia a virtude da ação moral não-egoísta e o valor de uma disposição intelectual voltada para além do âmbito restrito da representação — as duas grandes virtudes do *bom*, porém atenuadas e assumidas em seu menor grau. Frisamos aqui a nossa hesitação em relação a essa resolução porque, em certo sentido, poderíamos dizer que mesmo o justo fomenta uma postura de negação da vontade de vida pois, mesmo mantendo um equilíbrio entre a negação e a afirmação, no momento em que a afirma ele terminaria inapelavelmente negando outras vontades⁵⁰, o que implicaria na total e absoluta impossibilidade de que ocorra qualquer tipo de afirmação legítima e irrestrita da vontade. Caso isso proceda mesmo dessa maneira, teríamos o pessimismo de Schopenhauer levado às suas últimas consequências e, se aceitássemos como válido o seu ponto de vista e concordássemos com seu raciocínio, seríamos moral e intelectualmente obrigados a adotar a postura de renúncia e resignação por ele descrita em sua ética. Mas normalmente os que tomam contato com sua filosofia não o fazem, e nem ele mesmo assim procedeu, o que só pode ser explicado, na nossa opinião, de duas maneiras: 1) Nossa capacidade de intelecção é medíocre e não conseguimos — e aqui incluímos o próprio Schopenhauer — de fato vislumbrar a “verdade” por trás de todo o pensamento schopenhaueriano — a saber, a unidade de tudo o que existe como vontade e o sofrimento como motriz do mundo —, terminando por nos esconder sob o véu de Maia e disfarçar, sob a máscara das limitações

⁵⁰. Seguimos neste ponto o argumento de Ruy Rodrigues Jr. apresentado em seu artigo *Encontro e desejo em Spinoza e Schopenhauer* (2007) e que aqui reproduzimos: “Aquilo a que tende tudo o que existe, a que toda vontade parece ansiar é a plenitude, é o nada de vontade da vontade. Mas se todas as coisas são vontades, vontades carentes e sedentas de plenitude, então o mundo em que elas se relacionam, se digladiam e se consomem, i.e., o nosso mundo, é um local de conflito permanente, de uma tensão (injustiça?) quase cósmica. O mundo fenomênico é ineliminavelmente agônico, onde as vontades, ao se enfrentarem instauram uma contradição insolúvel, pelo menos neste “lado” do mundo. Por que contradição? Porque quando uma vontade se impõe e se afirma ela sempre o fará perante outra que quer no fundo igualmente afirmar-se e impor-se. Ora, como todas têm a mesma natureza, a afirmação de uma implicará sempre a negação de outra que lhe é conatural, i.e., a afirmação de uma vontade é sempre, no fundo, sua própria negação enquanto vontade. No limite, poderíamos mesmo afirmar que na filosofia de Schopenhauer toda afirmação da vontade implica uma negação da vontade”.

da razão e da linguagem, a impossibilidade de uma efetiva compreensão da essência do mundo e de uma explicação, instintivamente sempre buscada, para a existência. Desse modo, a filosofia perde toda a sua confiabilidade e também o seu propósito, pois não pode avançar para além das barreiras impostas pela racionalidade — claramente incapaz, nesse caso, de uma compreensão profunda da realidade. 2) Ao chegarmos ao conhecimento de tudo o que nos relata Schopenhauer, nosso intelecto se desenvolve de tal maneira que conseguimos criar, por nossos próprios meios, uma saída razoável para a contradição e o absurdo que envolvem a existência e o mundo e, embora não consigamos de fato compreendê-los, podemos conviver com as incertezas e buscar uma vida feliz e bem-aventurada dentro do possível.

Dentre essas duas maneiras que acima apresentamos, optamos por desenvolver a segunda, valorizando assim a filosofia, a reflexão e o cultivo da razão. Destarte, escapamos de certo modo ao niilismo e à desesperança no qual deságuam a filosofia teórica de Schopenhauer e conservamos uma disposição afirmativa em relação à vida e à possibilidade da felicidade — se não como algo positivo, o que seria impossível, ao menos de modo a evitar ou amenizar o sofrimento e a miséria da condição humana asseverados em seu pensamento. E ainda, a título de recordação, se recorrermos à própria biografia do filósofo alemão, constataremos que ele mesmo optou por esse caminho e não pela via ascética que muitos afirmam que teria sido por ele apregoada.

3.3. A sabedoria prática de Schopenhauer

A despeito de todo o pessimismo de sua metafísica da vontade, descrita em detalhe em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer reserva um lugar no

conjunto do seu pensamento para aconselhamentos de ordem prática, concernentes à vida cotidiana das pessoas e em alguns aspectos sem relação direta com sua filosofia teórica. Ele mesmo afirma, em sua obra capital, que a ideia de uma filosofia prática é inadequada — do que se segue uma larga crítica à razão prática kantiana —, pois toda filosofia, por natureza, almeja conhecer e explicar a essência do mundo e de modo algum visa moldar o caráter dos indivíduos ou aconselhar condutas. Por isso cabe aqui, antes, estabelecer uma distinção importante entre o que Schopenhauer afirma ser a tarefa e a essência da filosofia, como um saber rigoroso e puramente teórico, e o que chamaremos de *sabedoria prática*, uma noção que foge ao escopo daquela definição e ao rigor exigido à reflexão filosófica tal como colocada por ele nas páginas de *O mundo como vontade e representação*, mas que serve perfeitamente bem aos propósitos de uma filosofia entendida em sentido mais amplo, enquanto uma forma de vida mesmo, como a entendiam os gregos — fartamente citados por ele no que diz respeito a esse aspecto, especialmente a ética aristotélica e os ensinamentos dos estoicos —, e os indianos — nos quais ele assumidamente busca inspiração para a sua visão de mundo e sua ética.

Com a abertura do pensamento de Schopenhauer para o âmbito de uma sabedoria prática, de cunho puramente pragmático, que se desenrola para além do campo de sua filosofia “dura”, encontramos também uma defesa contra a contundente crítica de Heinrich Czolbe⁵¹ (*apud* Safranski, 1992, p. 452), que recomenda a ele que se “contente com o mundo dado”, afirmando ser uma “prova de soberba” e uma “falha moral” buscar por uma essência suprassensível à qual se possa culpar pela insatisfação com o mundo dos fenômenos. De fato, sua “filosofia para o mundo” — como ele a chama ocasionalmente — conhece apenas o que se passa no mundo dos fenômenos, ignorando a ideia de vontade ou

⁵¹ Filósofo e físico de origem alemã, autor de *Neue Darstellung des Sensualismus, Ein Entwurf*, de 1855, no qual aparece a crítica aqui citada.

qualquer outro traço metafísico oriundo das páginas de *O mundo como vontade e representação*.

Jair Barboza (2000, p. XXIII; 2002, p. XIII; 2005, p. 9) usa a expressão “otimismo prático”, em oposição ao “pessimismo teórico” de Schopenhauer — ao qual poderíamos aqui também nos referir como pessimismo filosófico ou metafísico —, para indicar esse lado de sua filosofia que pretendemos aqui destacar. Optamos, no entanto, por não usar a palavra otimismo em vista das conotações que ela traz, no sentido de suas referências originais a filosofias teístas como a de Leibniz, retratada no nosso primeiro capítulo, na qual a “otimização” do mundo é operada por Deus e tem relação direta com sua ordenação racional e teleológica — o que se opõe totalmente ao pensamento schopenhaueriano. A despeito dessa observação, no entanto, o termo, se pensado no sentido de uma otimização de sua vida e de sua conduta realizada pelo próprio indivíduo, se mostra bastante adequado. Mas preferimos, ainda assim, de modo a evitar sermos mal interpretados, o uso da expressão “sabedoria prática”, embora, com a alteração no nome, não nos afastemos daquilo que Barboza almejou expor com sua ideia de otimismo prático: um consolo possível aos homens comuns, que não possuem o talento inato da genialidade ou a firmeza de espírito necessária à completa resignação e ascese; um consolo que não exige poderes místico-metafísicos ou talentos sobre-humanos, mas “apenas” o cultivo da razão e da temperança e uma boa disposição de caráter.

O amadurecimento dessa sua sabedoria prática se dá principalmente nos seus últimos anos de produção intelectual, quando ele redige os *Parerga e Paralipomena*. Separados por cerca de trinta anos da publicação da primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, contêm uma parte intitulada *Aforismos para a sabedoria de vida*, que será objeto de nosso estudo. Esse texto, entre outros que compõe aquela obra, mostra uma leve mudança no pensamento de Schopenhauer nos anos seguintes à publicação da

segunda edição, agora acrescida de um segundo volume com suplementos, de sua obra mais importante. Os temas ali tratados muitas vezes fogem ao caráter de seriedade e até mesmo de importância daqueles mostrados em suas outras obras, apresentando-se de uma forma mais leve e amena ao leitor.

Logo nas primeiras linhas do referido texto, Schopenhauer deixa clara a contradição entre o conteúdo daquelas páginas e a sua filosofia teórica, com o argumento de que as instruções para uma vida mais agradável ali expostas exigiriam como pressuposto a afirmação da existência, no sentido de desejá-la preferivelmente à não-existência, o que, em última instância, não compactua com as reflexões apresentadas em *O mundo como vontade e representação* e que aqui discutimos ao longo deste trabalho. Sabemos que a própria noção de felicidade em sua filosofia se constitui como um eufemismo, já que de acordo com sua metafísica da vontade apenas a dor é real, positiva, tendo a felicidade, de modo oposto, uma definição negativa — considerada, então, apenas como um estado de ausência de sofrimento. Basicamente, as lições de sabedoria dos *Aforismos* terão como principal meta exatamente a diminuição do sofrimento e da miséria humana — tendo como ideal a sua anulação, embora lamentavelmente inalcançável, mas alimentada pela ilusão de uma esperança que se mostrará deveras saudável em relação a tais propósitos.

Schopenhauer foi um grande apreciador da obra do escritor jesuíta espanhol Baltazar Gracián, tendo estudado castelhano com o intuito de ler os seus livros em sua língua original — e também os de seu compatriota Calderón de la Barca, igualmente estimado por ele — e, maravilhado com suas máximas de sabedoria de vida, traduziu seu pequeno tratado intitulado “Oráculo manual e arte de prudência”, ao qual nutria grande

apreço, e tentou por várias vezes publicá-lo na Alemanha — sem sucesso, no entanto⁵². Schopenhauer descreveu-o como um “manual” destinado a “todos aqueles que vivem no *grand mondē*, em particular os jovens que estão em busca da felicidade”. Trata-o como um “companheiro de toda a vida”, capaz de antecipar o que a vida lhes ensinaria somente após longa experiência (*apud* GRACIÁN, 1996). A visão de mundo do escritor hispânico era igualmente pessimista e seus esforços se voltaram à produção de um saber moral cujos ensinamentos pudessem orientar o homem em busca de um modo aprazível de se lidar com a existência, de modo que, por tais semelhanças, percebemos que seu trabalho certamente inspirou o filósofo alemão a escrever as suas próprias máximas. Além disso, o fato de ele ter se dedicado com tanto empenho a esse projeto de tradução e publicação demonstra o valor atribuído por ele a esse tipo de reflexão. A quinta seção dos *Aforismos*, “Parêneses e máximas”, por exemplo, contém anotações redigidas por Schopenhauer ao longo de toda a sua vida e dispersas por vários cadernos, datados desde sua juventude (cf. VOLPI, 2001, pp. VIII, XIII-XVI)⁵³, que apresentam regras de comportamento e máximas de sabedoria seguindo o mesmo modelo, e por vezes com assuntos coincidentes, das reflexões do prosador espanhol.

Um passagem de uma das obras mais famosas de Gracián, *El Criticón*, igualmente apreciada e bem conhecida por Schopenhauer, exemplifica bem o tom e os objetivos das reflexões do filósofo alemão acerca da sabedoria prática, bem como o lugar destas na economia do seu pensamento:

Cautelosa, se não enganadora, procedeu a natureza com o homem ao lhe introduzir neste mundo, pois determinou que ele entrasse sem nenhum tipo de conhecimento, a fim de impedir qualquer objeção. Chega às escuras e até mesmo às cegas quem começa a viver, sem se dar conta de que vive e sem saber o que é

⁵² O texto foi editado após a sua morte por seu aluno Julius Frauenstädt e publicado por Brockhaus em 1862 sob o título de *Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit* (cf. VOLPI, p. XIV).

⁵³ Ver VOLPI, 2001, pp. XVII-XX, onde o autor lista todos os cadernos nos quais se encontram tais anotações e suas respectivas datas.

viver. Torna-se criança e tão jovem que, quando chora, com qualquer bobagem se aquieta e com qualquer brinquedo se contenta. Parece que adentra um reino de felicidades, mas não é senão um cativo de desgraças que, quando chegar a lhe abrir os olhos da alma, percebendo o seu engano, encontra-se irremediavelmente comprometido. Vê-se metido na lama na qual foi formado e pensa: o que pode fazer senão pisá-la, procurando sair dela da melhor maneira possível? (GRACIÁN, *El Crítico*, I, V).

Uma visão pessimista da vida, decerto, mas com uma indicação para tentar encontrar o melhor caminho para se lidar com a penúria da condição humana. Nisso consiste, precisamente, a sabedoria prática do filósofo alemão, assunto ao qual retornaremos adiante. Antes, cabe demonstrar as relações entre o seu pensamento e a filosofia estoica, tão cara a ele e tão aparentada, em sua ética, às suas lições de sabedoria de vida.

3.3.1. O exemplo da ética estoica

Schopenhauer demonstra tão cara admiração pela filosofia estoica que chega a dedicar quase duas seções inteiras (§16 e §57) de *O mundo como vontade e representação* a seus preceitos éticos. Encontramos na interseção entre a sua própria filosofia e os ensinamentos dos estoicos muitas semelhanças e alguns pontos de divergência — com os quais, no entanto, o filósofo alemão tende a simpatizar, ao contrário do que se poderia, talvez, esperar. Sua atenção se concentra no desenvolvimento da razão prática como via para se chegar a um estado de felicidade e bem-estar baseado no ideal de serenidade e ausência de perturbações.

O desenvolvimento perfeito da razão prática, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, o ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra da maneira mais nítida, foi exposto, enquanto ideal, na *sabedoria estoica*. Pois a ética estoica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade mediante a tranquilidade de ânimo (MVR, §16, p142)

Ainda que, como frisa Schopenhauer, a conduta virtuosa não seja de fato a finalidade da filosofia estoica, a busca pela paz interior constitui um traço de grande relevância nas suas formulações. A virtude é o bem supremo, e só ela pode guiar pelos caminhos da tranquilidade espiritual que podem conduzir à boa-venturança. Muito antes do próprio Schopenhauer, os estoicos perceberam que a verdadeira origem do sofrimento não está necessariamente atrelada ao não-ter, mas principalmente ao querer-ter e não ter (cf. MVR, §16, p. 143). “Não é a miséria que dói, mas a cobiça”, cita Schopenhauer as palavras de Epicteto (fragmento 25 *apud* MVR, §16, p. 143). E também compreenderam que a esperança e a expectativa são as causas do desejo e, portanto, a verdadeira origem da frustração e da infelicidade.

O fato de o homem ser dotado de razão constitui, para os estoicos, quase que um imperativo para se adotar uma postura ativa em relação ao presente e às suas circunstâncias, de modo a promover a sua elevação espiritual por meio da harmonia e da moderação de seus apetites. Para eles, todo sofrimento provém da desproporção entre as nossas aspirações e aquilo que de fato conquistamos. A felicidade, inversamente, resulta precisamente da conformidade entre as nossas exigências e aquilo que nos é consagrado. Essa equação e, conseqüentemente, a desproporção causadora do sofrimento, existem, no entanto, apenas para o nosso intelecto, de modo que, por meio do uso correto de nossas faculdades intelectuais, poderíamos corrigi-la e otimizá-la.

Tanto o estado de júbilo quanto o de padecimento não são, para os estoicos, mais do que meras ilusões do nosso intelecto. Nascem, assegura Schopenhauer, de um “conhecimento falho” (cf. MVR, §16, pp. 144-145) — algo do qual deve se prevenir o sábio, por meio do cultivo da razão. Toda alegria é uma quimera, pois nenhum desejo realizado pode nos satisfazer de maneira perene. Ao mesmo tempo, para os estoicos, a dor — que, frisamos, para a filosofia de Schopenhauer é positiva, autêntica — também é

ilusória, pois consiste no desaparecimento daquela ilusão da alegria, que se converte em infortúnio e pesar. Ambos são relativos um ao outro e se condicionam reciprocamente: todo grande contentamento consiste no equívoco de se pensar ter encontrado na vida uma satisfação duradoura dos desejos e das carências — o que é, repetimos, impossível, pois todo aprazimento dá origem a novos anseios. E cada vez que nos enganamos dessa forma, somos assolados por um estado de amargura proporcional à exultação anteriormente experimentada (cf. MVR, §57, p. 409). Assim, como os dois opostos citados se fundam sobre um engano, um erro da nossa razão, poderíamos evitá-los educando o nosso intelecto de modo a perceber as coisas de modo mais claro e livre de tais ilusões. O ideal de sabedoria da ética estoica consiste, destarte, em se afastar dos polos da alegria e da dor, buscando um estado de equanimidade inabalável capaz de promover a paz e a tranquilidade, uma disposição de espírito marcada pela ausência de perturbações — o que deve ser buscado por meio da autodeterminação do indivíduo configurada através de sua racionalidade, ignorando seus humores e seus impulsos volitivos. Seu princípio é: “Que possas levar a vida de modo frugal: / Não permitindo que a cobiça sedenta te vexee, / Muito menos temor e esperança por coisas de menor monta”⁵⁴ (MVR, §16, p. 146).

Em certo momento Schopenhauer fala da “indiferença estoica” quanto às mazelas da vida e desenvolve um interessante raciocínio: normalmente não nos entristecemos por causa de males inevitáveis, como o avanço da idade e a aproximação da morte; nossas angústias recaem sobre acontecimentos fortuitos, que não podemos prever e diante dos quais nos sentimos impotentes em conseguirmos evitar. Se, por meio da reflexão, chegarmos a reconhecer de forma vivaz — como o faz o filósofo alemão — que a dor é essencial e inevitável à vida e que estamos à mercê do acaso, à deriva em um mar de

⁵⁴ Em latim no original: “*Qua ratione queas traducere leniter aevum: / Ne te semper inops agitet vexetque cupido, / Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes*”.

tormentos, poderíamos aplacar nossa miséria alcançando um estado de serenidade estoica. Schopenhauer nos adverte, no entanto, que acha ser pouco provável, quiçá impossível, que a razão de alguém consiga ter tal controle sobre o sofrimento (cf. MVR, §57, p. 406). Ele nos alerta que, por mais que a razão possa favorecer uma vida mais desejável — o que se poderia comprovar na prática, dado serem os caracteres racionais, entre os quais se incluem os filósofos práticos, os mais felizes, de acordo com ele —, tal postura ainda está muito distante de poder alcançar o seu objetivo maior, a saber, proporcionar uma vida plena de contentamento e totalmente apartada de qualquer amargura e sofrimento (cf. MVR, §16, p. 147). Há, para ele, uma contradição insolúvel entre querer viver e fazê-lo sem sofrer — aspecto de sua filosofia que foi por nós enfaticamente mencionado. Tal contradição levaria o estoico a incluir entre os seus preceitos para uma vida feliz uma recomendação de suicídio — que, como vimos, ilude ao oferecer a esperança de uma libertação do sofrimento — para casos de intensa enfermidade somática, nos quais a disposição filosófica seria absolutamente ineficaz, restando apenas a morte como remédio para o sofrimento (cf. MVR, §16, p. 147). Para além disso, restaria apenas aceitar a condição humana, o sofrimento como traço essencial da existência, sem buscar em nenhuma fonte externa as causas de nosso pesar, e assim perdurar com “uma certa disposição melancólica”, sustentando uma única e grande dor, “que faz desdenhar os sofrimentos ou alegrias pequenos” — um modo de viver “muito mais digno que a frenética correria por sempre novas formas de ilusão” (MVR, §57, p. 411).

Se por um lado a diretriz do apaziguamento das paixões poderia nos levar a considerar a ética estoica como promotora de uma negação do querer, por outro temos uma perspectiva afirmativa na medida em que alimentamos a torrente dos impulsos sem nos deixar consumir pelo sofrimento, como nas palavras de Lucrécio, citado por Schopenhauer: “Pelo tempo em que nos falta o objeto que desejamos, ele parece suplantar

a tudo; mas quando ele é adquirido, parece ser diferente; e uma sede de viver sempre igual mantém o anseio pela vida”⁵⁵ (III, 1095 *apud* MVR, §57, p. 410).

Em relação à morte, se não pode evitá-la, o sábio ao menos consegue alcançar uma forma de eternidade ao compreender que ela não representa o fim de todas as coisas, mas apenas de sua existência individual, de seu corpo. Aliás, é exatamente o temor da morte a grande motivação da filosofia, que se configura nesse sentido como uma soteriologia — uma doutrina da salvação. A partir do momento em que se compreende a unidade do cosmos, o medo da morte se torna injustificável. Enquanto um fragmento do universo eterno, com o fencimento do corpo sofremos apenas uma transformação, passamos por uma mudança de estado, e nossa essência perdura por todo o sempre.

3.3.2. Eudemonologia: a boa vida possível

Chegamos ao derradeiro tópico de nossa pesquisa: os ensinamentos do próprio Schopenhauer para uma vida feliz, contidos especialmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. Prevenimos os nossos leitores de que um estudo apurado desse texto exigiria uma pesquisa a ele exclusivamente dedicada e a redação de uma dissertação inteira. Por isso não vamos nos ater aqui às suas máximas mais pontuais, mas apenas indicar alguns pontos mais relevantes e as principais considerações do filósofo concernentes ao assunto para a conclusão de nossa investigação, um tanto mais ampla que o escopo desse tema e que chega, com ele, ao seu termo.

No primeiro parágrafo da introdução aos seus *Aforismos*, Schopenhauer define a sabedoria de vida como “a arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz

⁵⁵ Originalmente em latim: “*Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur / Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus; / Et sitis aequa tenet vitae semper hiantes*”.

possível” — uma eudemonologia, portanto. E, em complemento, define a existência feliz como “algo que seria preferível à não-existência” (ASV, p. 1), que gostaríamos que perdurasse por um tempo indefinido porque a desejamos por si mesma e não porque tememos a morte. Sua filosofia, alega nesse mesmo parágrafo, é incompatível com tal conceito de existência. A sabedoria de vida, no entanto, de modo contrário, a pressupõe como possível. Aqui se mostra a distinção, já por nós demarcada, entre a filosofia dura — teórica, pura, metafísica — de Schopenhauer e sua sabedoria prática, baseada no ponto de vista empírico e voltada às ações cotidianas. Essa última se apoia, garante ele, em uma “acomodação”, pois permanece atada ao ponto de vista comum e, por isso, vulnerável ao erro e ao acaso e de caráter meramente relativo e condicional. Até mesmo o tipo de leitor ao qual se destinam ambos os pontos de vista difere no que diz respeito à sua formação intelectual: enquanto a filosofia de *O mundo como vontade e representação* tem um caráter mais acadêmico, as máximas de sabedoria de vida, assim como boa parte dos textos que compõe sua obra mais tardia — os *Parerga e Paralipomena* — são voltados para um público mais amplo e menos exigente em relação aos rigores de um pensamento metafísico. Consistem, de acordo com a descrição de Volpi (2001, XV), em uma “exortação pedagógica”, ilustrada por um comentário de ordem filosófica ou um exemplo probante.

Logo cedo Schopenhauer percebe que a intensidade das paixões é diretamente proporcional à dor sentida: “Quanto mais veemente a vontade, tanto mais flagrante é o fenômeno de seu conflito, logo, tanto mais intenso é o sofrimento” (MVR, §68, p. 501). E em *O mundo como vontade e representação* mesmo Schopenhauer nos dá uma pista de como proceder rumo a uma felicidade almejavável: “Quando desejo e satisfação se alternam em intervalos não muito curtos nem muito longos, o sofrimento ocasionado por eles é diminuído ao mais baixo grau, fazendo o decurso de vida o mais feliz possível” (MVR,

§57, p. 404). O princípio básico de sua sabedoria prática, fica claro, é a temperança, a moderação dos apetites, traduzida no ideal aristotélico da prudência (φρόνησις). Antes mesmo da publicação dessa obra, ele anota que “o princípio de Aristóteles de seguir em todas as coisas a via mediana (...) poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor caminho para a vida feliz” (*Der handschriftliche Nachlaß*, apud VOLPI, 2001, p. XI).

De acordo com Franco Volpi (2001, p. IX-X), a motivação de Schopenhauer para escrever um compêndio de sabedorias de vida surge da constatação da finitude da vida, que oscila entre a dor e o tédio, e de que o mundo “não passa de um vale de lágrimas”, o que o teria impelido a buscar, por meio do engenho, regras de conduta que nos permitissem aliviar as mazelas da existência e fruir de uma felicidade possível, relativa — a ausência de sofrimento. É mais sábio, garante o filósofo, medir a felicidade de acordo com a dor evitada do que com as dádivas conquistadas e, conseqüentemente, será uma conduta mais sábia aquela dirigida de modo a esquivar-se de sofrimentos evitáveis que se originariam de ações tolas e irrefletidas.

Seu eudemonismo, ou doutrina da felicidade, difere de uma postura estoica na medida em que determina a necessidade de se evitar o caminho das privações, pois seu alvo é o homem comum, pleno de desejos e incapaz de seguir por essa via. A sabedoria ali contida consiste em se tentar alcançar a maior felicidade possível evitando grandes renúncias e, ao mesmo tempo, sem tomar os outros indivíduos como meios para esse fim. Sobre esse importante aspecto de sua sabedoria, Schopenhauer, ao criticar o princípio moral kantiano da dignidade do homem — em outro texto dos *Parerga e Paralipomena*, intitulado *Acerca da ética* — nos convida a agir em relação aos outros sem considerá-los objetivamente, mas levando em conta seus sofrimentos, anseios, medos e necessidades, pois desse modo teríamos sempre por eles simpatia e solidariedade (PP2, 8, §109).

A consecução de sua eudemonologia pressupõe o conhecimento da impossibilidade de uma felicidade positiva — tal como nos mostra a filosofia teórica —, de modo a reduzir as expectativas dos que a ela se dedicam limitando suas esperanças à tarefa de alcançar uma vida menos sofrida. Quatro são as metas principais a serem alcançadas, de acordo com Schopenhauer: 1) o temperamento feliz — *ευκολία* —, que determina a sensibilidade para a alegria e para o sofrimento — em outras palavras, o *bom humor*; 2) a saúde do corpo, sem a qual qualquer tentativa de escapar ao sofrimento se vê frustrada; 3) a paz de espírito, relacionada à prudência e à ausência de preocupação; e 4) a posse em pequena quantidade de bens materiais, de modo a evitar a pobreza e a privação das necessidades básicas a ela relacionados (cf. AF, pp. 6-9). Desses quatro objetivos, destacamos o terceiro, o ideal de tranquilidade, por ser o que mais depende de instrução e do cultivo do intelecto. De acordo com o filósofo alemão, a prudência não é outra coisa senão o entendimento a serviço da vontade (MVR, §6, p. 65). Depende, portanto, do exercício da reflexão e do desenvolvimento das capacidades intelectuais do indivíduo. Sem isso, garante Schopenhauer, nem mesmo o conhecimento seguro de todas as máximas de sabedoria de Gracián bastariam para protegê-lo de cometer erros estúpidos (MVR2, §7, p. 75).

Gostaríamos de lembrar aqui que, embora haja passagens nas quais Schopenhauer relaciona o nível de conhecimento alcançado como diretamente proporcional ao grau de sofrimento sentido — e, nesse caso, o homem, em relação aos outros animais, é o que mais sofre, posto que constitui o grau mais elevado de objetivação da vontade e, entre outros motivos, tem ciência de sua condição miserável —, a mesma capacidade elevada para o conhecimento pode lhe permitir alcançar uma sabedoria saudável que lhe outorgue superar os obstáculos e as limitações que a sua natureza lhe impõe.

O pessimismo de Schopenhauer se baseia, lembramos, não apenas nas suas elucubrações metafísicas sobre a verdadeira natureza do mundo como vontade, mas também, e primordialmente, nas observações que faz do mundo como fenômeno, nos livros de história, na vida cotidiana das pessoas, nas páginas do *Times* etc., onde ele nada vê senão a desgraça da condição humana. Tudo isso, alinhado às suas reflexões teóricas, termina por gerar sua visão metafísica pessimista que, como nos lembra Jair Barboza (2005, p. 9), é o pano de fundo de sua filosofia. Mas isto não impediria, ainda de acordo com ele, a coexistência de uma espécie de otimismo prático, ao qual nos referimos anteriormente, que seria fruto de uma sabedoria de vida que pudesse nos afastar dos males, por meio, por exemplo, da alegria da fruição estética — daí a importância dessa disciplina na economia de sua filosofia —, “autêntico bálsamo” contra o caráter essencialmente sofredor da existência humana. Apoiados nisso, um ponto importante que podemos aqui acrescentar à sabedoria prática de Schopenhauer diz respeito à relação do homem com as artes, já por nós referida no segundo capítulo desta dissertação. Como já mencionamos, embora a hipertrofia do talento da genialidade que caracteriza o homem de gênio seja exclusiva de alguns poucos indivíduos, a capacidade da fruição estética, o dom de se deleitar com as obras de arte, é comum a todos, manifestando-se em maior ou menor grau de acordo com a inclinação de cada um para tal. A obra de arte, lembramos, é a expressão da intuição do gênio artístico na contemplação das ideias para além do mundo fenomênico, palco de todas as desgraças que inspiraram sua visão pessimista. Assim, aquilo que nos é comunicado na arte nos permite, de certo modo, fugir à realidade e alcançar um estado de alegria estética que, embora fugaz, contribui sobremaneira para fomentar a nossa felicidade visada pela sabedoria prática. Como ilustração, temos o seguinte fragmento de Schopenhauer em que ele concilia o ensinamento da prudência com o prazer possibilitado pela fruição estética:

A verdadeira *sabedoria de vida* está em que se reflita sobre qual deve ser a quantidade indispensável do querer, se não se quiser tentar chegar ao ascetismo supremo, que é a morte por fome — quanto mais estreito for o limite, mais somos verdadeiros e livres —; a sabedoria de vida está também em que se satisfaça esse querer limitado, sem, no entanto, consentir a si mesmo qualquer outro desejo, e passando a maior parte do tempo da vida como puro sujeito conhecedor. (*Der handschriftliche Nachlaß*, apud VOLPI, 2001, p. XII)

Outra aproximação interessante é realizada por Safranski (cf. 1992, pp. 446-469) e desenvolvida por José Thomaz Brum (cf. 1998, pp. 49-52). Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, como relatamos, Schopenhauer nos ensina uma filosofia prática positiva contra o lado perturbador da existência, realizando um elogio da ponderação, da medida, do pensamento como forma de nos preservar das mazelas da vida e encontrar o prazer em nós mesmos, em nossos dons intelectuais. Vejamos a descrição das qualidades do homem perante a natureza tais como aparecem nesse texto:

(...) por fim, mediante o último e maior dos passos, até o *homem*, em cujo intelecto, portanto, a natureza atinge o ápice e a meta de suas produções, fornecendo aquilo que ela consegue produzir de mais perfeito e mais difícil. (...) [A inteligência superior] é aquilo que o mundo tem de mais raro e valioso para mostrar. Em tal inteligência, aparece a mais clara consciência e, em conformidade com esta, o mundo se apresenta mais nitido e pleno que em qualquer outra parte. Quem é assim dotado possui o que há de mais nobre e seleta sobre a face da terra e tem uma fonte de deleites frente à qual todas as outras são inferiores (...) (ASV, pp. 35-36).

Veja bem: o mesmo intelecto bem dotado capaz de abrir mão da vontade de vida, de acordo com o caminho ascético, é capaz de assumi-la e afirmá-la em toda a sua intensidade. Para melhor explicar isso, Schopenhauer formula, de acordo com Safranski (1992, p. 456), uma “moral do ‘como se’”, uma espécie de “sabedoria teatral” (cf. BRUM, 1998, p. 51), que funciona mais ou menos assim: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas “façamos como se a vida valesse a pena ser vivida”. Ou, de modo mais refinado, seguindo Safranski: “supondo que a vida valesse a pena ser vivida, como deveríamos conduzi-la de modo a conseguir a medida ótima de felicidade alcançável?” (1992, p. 457).

Ou ainda, citando-o novamente, agora de maneira irônica: “Não tens nenhuma oportunidade, mas deves aproveitar todas elas” (1992, p. 457). Uma ética, pois, do “faz-de-conta”, que valoriza a inteligência não exatamente em seus aspectos cognitivos, mas em sua capacidade de imaginação, de criação. “Uma atitude, portanto, mais estética e menos moral em relação à vida”, garante Brum (1998, p. 51).

Um último argumento, agora não de ordem teórica, mas puramente pragmática, que justifica nossa posição, é a própria biografia de Schopenhauer. É verdade que sua vida, de um modo geral, apresenta grande contradição em relação à sua metafísica, ao seu pensamento teórico, cujo conhecimento e real compreensão deveriam levar à abdicação do querer. Mas se pensamos na sua filosofia de um modo mais amplo, tal como a expusemos neste último capítulo, não podemos deixar de notar a coerência entre essa e as suas atitudes. Sua vida parece ter sido muito atribulada em seus anos de mocidade, conforme atestam alguns de seus biógrafos — tais como Rüdiger Safranski⁵⁶ e Will Durant⁵⁷. Foi, nessa época, homem de muitas mulheres e muitas paixões. À parte o fato de não ter se casado, espalhou alguns rebentos pelo mundo — embora poucos tenham sobrevivido mais do que algumas semanas —, sem assumir legitimamente nenhum deles. As picardias de seus anos de juventude parecem ter dado lugar, no entanto, a uma vida mais pacata após a sua mudança para Frankfurt, onde passou seus últimos 28 anos de vida. Seu pai, antes de morrer, deu-lhe um exemplar do opúsculo *A meu filho*, de Mathias Claudius, o qual recomendava uma introspecção estoica que certamente influenciou seu modo de vida nesse período. Acabou nem mesmo se casando e, dizem, levava uma vida sexualmente bem comportada, evitando assim os conflitos que derivam da incitação do impulso sexual — exatamente como chegou a recomendar em seus adágios de sabedoria. Sem ter de se

⁵⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los anos salvajes de la filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

⁵⁷ DURANT, Will. *A filosofia de Schopenhauer*. Trad. Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

preocupar com trabalho, pois amparado pela herança deixada pelo pai, certamente viveu bem, como prescreve a sua eudemonologia, sem exageros e de modo sereno. O ideal ascético da virtude não lhe cabia, mas ele manteve a coerência com a sua filosofia desfrutando de uma vida tranquila na medida do possível e mantendo sua proximidade com as artes, especialmente a literatura e a música — apreciava concertos e tocava flauta todos os dias. Sobre este detalhe anedótico de sua biografia, questionou-se certa vez Nietzsche (1992, §186) — a essa altura tendo já rompido com sua filosofia e se tornado seu adversário intelectual —, como poderia ser de fato um pessimista, um negador do mundo, um homem que diariamente tocava flauta?

Conclusão

As páginas precedentes revelaram todo o apreço e a dedicação de Schopenhauer ao tema da existência, em torno do qual ele desenvolveu profundas reflexões filosóficas ao longo de seus trabalhos, investigando de forma original e desvinculado de preceitos teológicos a espinhosa questão do significado da vida e do mundo. Depois de praticamente esgotar esse tópico em sua metafísica, o pensador alemão estabelece, segundo entendemos, uma delicada conexão entre o esforço filosófico e a compreensão da sabedoria recomendável à condução da vida. Esse foi, com efeito, um dos principais motivadores do estudo ora em fase conclusiva. Aqui investigamos especialmente as considerações do autor na obra *O mundo como vontade e representação* a respeito do seu pessimismo diante da dor constituinte da existência e as maneiras para se lidar com isso contidas nessa obra e em outros escritos, na tentativa de compreender o seu posicionamento no que toca a esse assunto.

Um esclarecimento prévio apontou para a ausência de uma doutrina moral schopenhaueriana em sua metafísica. Não encontramos, ao contrário do que somos levados a imaginar a partir de muitos estudos sobre a sua filosofia, uma prescrição de Schopenhauer em relação à negação da vontade de vida. Conforme ressaltamos, ele estabelece como meta da reflexão filosófica a interpretação ou decifração do mundo, não sua normatização ou ajuizamento. Ademais, pensamos ser incompatível com a sua ideia de “pensamento único”, apresentada nas primeiras linhas do prefácio à primeira edição de sua obra capital, valorizar sobremaneira a via da negação da vontade de vida em detrimento da perspectiva contrária, afirmativa, como parece proceder o próprio Schopenhauer e como frequentemente o fazem os seus intérpretes. Se se trata de abdicar de uma “pedra

fundamental” (MVR, pp. 19-20), de uma causa primeira sobre a qual se ergueriam os demais princípios de sua metafísica — o que constituiria seu pensamento em uma filosofia sistemática, coisa que ele quer evitar —, em prol de uma unidade orgânica, na qual “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última”, então acreditamos que o destaque conferido à face do mundo à qual corresponde a vontade e o crédito normalmente atribuído à ascese como via superior de salvação é, no mínimo, imprudente, para não dizer, talvez, incoerente com a proposta inicial do filósofo. Por isso realçamos em nosso texto a perspectiva da afirmação da vontade de vida, não para indicá-la como preferível à negação — no que nos afastaríamos da proposta de Schopenhauer de não prescrever ações, pois a virtude não pode ser ensinada (cf. MVR §53, pp. 353-4) —, mas tão somente para tentar corrigir um erro corrente da tradição interpretativa de seu legado e lembrar ao nosso leitor desse lado muitas vezes esquecido de sua filosofia. Como consequência, permitimo-nos trilhar por uma rota até então pouco explorada pelos comentadores de sua obra, mapeando as maneiras pelas quais pode se concretizar a afirmação da vida, a despeito do acento atribuído ao pessimismo que permeia as reflexões do pensador alemão. Deste modo, as três etapas nucleares do presente trabalho foram compostas com vistas a discorrer, gradualmente, sobre uma via de encarar afirmativamente a vida, apesar do sofrimento e da dor constituintes da existência.

O pano de fundo pessimista da filosofia de Schopenhauer possui diversas raízes, dentre as quais descrevemos as que consideramos mais relevantes no primeiro capítulo. Entre elas, destacamos a contenda do que chamamos de pessimismo empírico — ou pessimismo ingênuo — de Voltaire contra o otimismo leibniziano, na qual o escritor francês desenvolveu refinadas descrições dos sofrimentos, mazelas e tristezas que acometem o homem e que podemos observar na vida cotidiana. No entanto, somente com *O mundo como vontade e representação* encontraremos a proposição de um fundamento

teórico sólido para a constatação observacional da dor que preenche a existência. Schopenhauer afirma que o sofrimento não é um traço acidental da vida, mas sua essência. A vida humana é repleta de carências, faltas, anseios. Todos os momentos felizes apenas se revelam em contextos de ausência de dor, de modo que a felicidade se mostra como um conceito negativo. A perspectiva otimista seria, assim, ilusória, uma forma de dissimular ingenuamente a falta de sentido da vida. Não há justificção possível para a dor infinda do mundo a não ser que se recorra a fantasiosas narrativas teológico-religiosas. É assim que se descortina o alcance metafísico do pessimismo em Schopenhauer. Os instintos não conhecem limites, os desejos ignoram fronteiras, as aspirações são irracionais. A vontade é desmedida e sem finalidade específica. Contudo, o mundo impõe barreiras e canaliza as ações. Tais impedimentos impugnam a realização dos anseios, de forma que jamais cumprimos plenamente nossos objetivos. Sempre resta algo a obter, há sempre um desejo não realizado e a vontade jamais se satisfaz. Assim, o sofrimento é constituinte da vida porque a frustração dos desejos do indivíduo deriva da própria estrutura do mundo. Pertencente à porção fenomênica do real, o corpo é obrigatoriamente estrangido às determinações da vontade. Em verdade, ele é a própria vontade objetivada. A multiplicidade sensível característica do âmbito da representação não consegue escapar das forças causais que atuam no mundo. Com efeito, as manifestações da vontade nesse domínio também são limitadas e impedidas, gerando carência e, em consequência, dor, angústia e tédio.

Por outro lado, Schopenhauer sustenta que a pluralidade do mundo enquanto representação não passa de uma ilusão, pois a própria vontade não atende às delimitações causais do tempo e do espaço, visto que é livre, incontrolável. Toda diversidade fenomênica é transitória. O mundo é uma unidade enquanto vontade — embora essa não seja aparente e cognoscível — e os fenômenos são apenas manifestações passageiras de

uma mesma essência volitiva primordial. Nesse contexto, então, no qual não encontramos a constrição imposta à matéria, a força se expande livre e indestrutivelmente. Em resumo, a insatisfação, a tristeza e o sofrimento são apenas traços da vida objetivada, ou seja, de corpos aos quais estão impostas as leis da representação. Tais sentimentos derivam da discórdia fundamental entre o querer e as barreiras do mundo fenomênico. Podemos interpretar o princípio de individuação como aquilo que torna possível a vida humana ao multiplicar a unidade primeva da vontade e singularizar as existências individuais, mas que é ao mesmo tempo a causa do sofrimento, na medida em que mutila a essência do mundo. Esse é o conflito que define teoricamente — e não apenas empiricamente — o sofrimento na vida. A angústia decorre da constatação da nossa impotência em realizar plenamente a vontade e da conseqüente percepção da impossibilidade de uma genuína felicidade. Nessa leitura, ficamos desprovidos de um sentido para a vida. Por ora, resta-nos reconhecer com o filósofo a nulidade da existência e a miséria que permeia nosso cotidiano. Isso não implica, convém frisar, um juízo de valor sobre a vida. Segundo argumentamos, Schopenhauer não se lança à avaliação, positiva ou negativa, do caráter efêmero da existência, mas apenas nos indica como podemos lidar com a verdade constatada a partir de sua metafísica do sofrimento.

Inicialmente, destacamos em nosso segundo capítulo os modos de enfrentar a penúria da condição humana por meio da negação da vontade. A contemplação estética emerge como uma oportunidade para quitar-nos do sofrimento por meio da supressão do caráter individual e da ascensão do sujeito a um estado de pura contemplação da essência do mundo para além do véu das aparências. Contudo, essa maneira de escapar à miséria, por si só, se mostra ineficaz: de um lado, porque exige do homem de gênio — aquele que mais se dispõe a tal estado —, como contrapartida, um desmesurado sofrimento que lhe abate quando permanece atado à amarras da representação; por outro, porque sabemos que

o consolo advindo da fruição estética é momentâneo, devolvendo rapidamente o indivíduo ao seu lastimoso estado original.

Já na metafísica da ética de Schopenhauer, encontramos a possibilidade de uma supressão definitiva do querer como alternativa para escapar ao sofrimento. Para apresentar tal ponto de vista, recorreremos primeiramente aos modos de motivação das ações humanas. O filósofo nos mostra a ocorrência de condutas egoístas, más e caritativas, das quais apenas a última, por estar relacionada à experiência moral da compaixão, se aproxima do ideal de eliminação do sofrimento. A compaixão, segundo ele, consiste na tendência de se identificar com outro, eliminando a ilusória separação entre o indivíduo e o resto do mundo. Aquele que faz caridade não se distancia dos demais seres; ao contrário, busca compartilhar a dor alheia como forma de dissipar o sofrimento do mundo. E, em sua ocorrência mais radical, a experiência da compaixão pode se transformar em um desejo de absoluta resignação e negação dos afetos. Assim, a disposição ascética frente à inexorabilidade da dor decorre do esforço de anulação da vontade, origem de todas as mazelas, e pretende, com a supressão do querer, findar o sofrimento — ou seja, o asceta nega a vontade para, com isso, eliminar a fonte de suas misérias. Podemos dizer, então, que a eliminação do desejo constitui uma das formas de escapar à dor da existência. Essa tomada de posição, porém, ocasiona alguns prejuízos e acarreta algumas contradições, como demonstramos. A rejeição à vida e a ânsia pela anulação absoluta do querer não são capazes de cumprir o plano de eliminar a fonte do sofrimento no mundo: o voto de castidade, o jejum ou o autoflagelo — entre outros artifícios do asceta — são castigos que somente apagam parcialmente o querer, mas que não o eliminam completamente. A mortificação da vontade é uma tarefa perene, de modo que o asceta será obrigado a combater seus impulsos incessantemente, até a morte. A paz sublime que ele vislumbra com suas penitências jamais será plenamente alcançada, pois enquanto houver corpo,

haverá, invariavelmente, vontade. A única possibilidade efetiva de negação da vontade se descortina, assim, com o óbito do indivíduo, cessando a torrente volitiva que anima o seu corpo. Isso, no entanto, não pode se apresentar como um consolo contra a miserável condição daquele que sofre, pois, como acusamos, o objeto do consolo se esvai com a morte, desconfigurando, assim, a meta proposta. Nesse sentido, assumir a autenticidade e o valor da via ascética como um consolo possível nos parece uma postura ingênua e irrefletida, dada a sua ineficiência e a falta de coerência aqui apontadas.

Não obstante a perspectiva negativa acima exposta — e comumente associada nos manuais ao pessimismo schopenhaueriano —, nos propomos chamar a atenção para um outro traço de seu pensamento relativo à postura frente à dor da existência, a saber, a afirmação da vontade de vida. Esse foi o assunto abordado no nosso terceiro capítulo e a maior motivação da presente dissertação. Para explorar esse tema, traçamos duas linhas de raciocínio: na primeira, seguimos o curso da filosofia teórica de Schopenhauer, tal como exposta em *O mundo como vontade e representação*, e caminhamos até esgotar as possibilidades de se pensar em uma via positiva de afirmação da vida; feito isso, ultrapassamos os limites de sua metafísica para encontrar abrigo em sua “filosofia para o mundo”, com a qual ganhamos novo fôlego para continuar investigando a questão.

Basicamente, temos três modos principais de afirmação da vontade de vida: o esforço de autoconservação, caracterizado por uma conduta egoísta, o desejo de procriação, manifesto no impulso sexual, e o suicídio. Começamos nossa argumentação investigando esse último ponto, que nos leva a uma ampla reflexão em torno da metafísica da morte. A lógica do suicida é relativamente simples: por desejar com tanto ímpeto a afirmação da vontade, quando ele se vê diante da impossibilidade de fazê-lo termina por sacrificar a própria vida, movido pelo insucesso de não poder alcançar seu objetivo. Em outras palavras, contrariamente ao que poderíamos imaginar em uma primeira mirada, o

suicida não tira a própria vida porque seu querer cessou. Ao invés disso, ele elimina sua existência em virtude da concepção de que seu querer excede àquilo que a vida pode propiciar. É, então, uma frustração diante das barreiras da vida — e não o fim do desejo — que o conduz a cometer tal ato. De maneira contraditória, o suicida renuncia ao próprio corpo porque sua vontade transborda ao reconhecer que os objetos do seu anseio são inalcançáveis.

Mas as digressões de Schopenhauer em torno ao tema da morte nos levam a reflexões ainda mais importantes para além da questão do suicídio. Constatando que o temor do fencimento é uma das maiores causas do sofrimento humano, ele procura desmistificar os seus principais causadores. Um primeiro alento possível a partir da metafísica da afirmação da vontade de vida é encontrado no discernimento de que o mundo é uno enquanto vontade, de modo que a morte não existe na perspectiva dessa unidade, mas apenas no mundo fenomênico, no qual existimos enquanto indivíduos. Como, em essência, somos essa mesma vontade objetivada, podemos nos consolar diante da antevisão da morte ao divisar a nossa identidade com a vida imortal da natureza. Outro consolo possível deduzido da metafísica da morte está no conhecimento de que apenas o presente é real. Para o mundo enquanto representação só existe o agora e a efetividade se constitui como um constante vir-a-ser. Assim, não precisamos temer a morte, pois ela pertence ao futuro, que, visto sob essa ótica, não passa de uma quimera.

Importante ressaltar a importância da razão para se alcançar os consolos acima propostos. O indivíduo comum, néscio em relação a esses e outros tópicos, está condenado ao sofrimento principalmente por conta de sua ignorância. A reflexão filosófica pode nos levar ao conhecimento da essência do mundo enquanto vontade e de nossa participação nessa totalidade, além de nos guiar por caminhos que possam favorecer a redução dos tormentos, como a desnecessidade de temer a morte.

Os outros modos de afirmação da vontade de vida por nós investigados são o amor próprio e o impulso sexual. O ímpeto de procriação que este representa se mostra como uma das necessidades mais básicas do corpo — em realidade, trata-se da finalidade mesma de cada indivíduo a partir da perspectiva da vontade, pois trata de sua perpetuação enquanto fenômeno. Nesse sentido, temos uma espécie de conforto na medida em que o ato de procriação traz a esperança da continuação da vida espelhada na prole de cada indivíduo. O egoísmo, por sua vez, se manifesta na busca pela manutenção da própria vida na medida em que o indivíduo importa apenas consigo, buscando realizar somente seus interesses. Essa atitude, porém, é equivocada do ponto de vista ético-metafísico, em particular porque repousa sobre a ilusão da pluralidade e da independência dos fenômenos. Diante desse quadro, os consolos anteriormente propostos nos parecem insuficientes, especialmente quando tocamos a questão do amor próprio e percebemos aí a aptidão natural do ser humano para o sofrimento, na medida em que ele, ignorando a unidade fundamental do mundo, se entrega inconscientemente ao perverso jogo da vontade.

No intuito de lidar com o impasse causado pelo problema da postura egoísta e pela impossibilidade, anteriormente demonstrada, de algum alento pela via da negação da vontade, recorreremos ao conceito de justiça eterna, a partir do qual propomos o indivíduo *justo* como um modelo de caráter afirmador da vida, beirando com isso os limites da filosofia teórica de Schopenhauer. O homem *bom* se define pela disposição de preservar a vontade alheia, pagando com isso o preço da negação da sua própria vontade. O caráter *mau*, por sua parte, se define pelo processo egoísta no qual a sua vontade violenta o espaço do querer alheio, aumentando o sofrimento do outro ao usá-lo como meio para a afirmação da própria vontade, causando-lhe a negação da sua. É claro que, agindo de modo egoísta, o caráter mau ignora a contrapartida, em si mesmo, da dor causada na alteridade. Ambos negam, de algum modo, a vontade — a própria, no caso do primeiro, a alheia, no segundo.

Assim, o justo aparece como um elemento intermediário entre as duas possibilidades sinalizadas acima, estabelecendo um equilíbrio entre a afirmação da própria vontade e a alheia, sem impedir a manifestação do querer dos demais e, ao mesmo tempo, preservando a sua própria integridade. Não que o justo não possa causar dor com suas ações, mas cumpre ressaltar a sua disposição em dividir o sofrimento. Portanto, o caráter virtuoso do justo deriva do seu empenho em equacionar os impulsos afirmativos e negativos, em não negligenciar a unidade da essência do mundo nem pretender eliminar o sofrimento unicamente através da realização dos seus desejos.

A rigor, no entanto, reconhecemos a impossibilidade de uma afirmação total e irrestrita da vontade, posto que mesmo o indivíduo justo nega a vontade alheia e a própria, apenas tomando o cuidado de equalizá-las com vistas a abrandar ao máximo o sofrimento no mundo, escapando, com isso, aos mencionados equívocos do altruísmo e do egoísmo. Com isso, como antecipamos, chegamos aos limites da metafísica schopenhaueriana com uma solução apenas paliativa para a questão do sofrimento colocada no início de nossa jornada. Sem prometer ao leitor uma solução definitiva para o problema, nos propusemos a partir daí a ultrapassar tais limites, adentrando nos domínios de sua sabedoria prática, onde pudemos nos estender um pouco mais na consideração do tema aqui estudado. Para tanto, buscamos suporte não mais nas páginas de sua obra capital, mas em escritos de menor valor filosófico, como os *Aforismos para a sabedoria de vida*, um texto contido nos *Parerga e Paralipomena*. A partir daí, já não transitamos mais por sua filosofia “dura” e nos afastamos da metafísica que perpassa as páginas de *O mundo como vontade e representação*, deixando um pouco de lado a visão pessimista do filósofo alemão e ignorando o niilismo desalentador que ali se configura. A filosofia, pensada aqui não mais em sua versão mais rigorosa, é entendida como a arte de bem viver. Acreditamos que esse movimento, que decerto implica decisões exegéticas e metodológicas, nos habilita a

atribuir um novo fôlego para as importantes reflexões acerca do caráter afirmativo da existência no conjunto dos trabalhos do pensador ao qual dedicamos o nosso labor.

É conveniente estabelecer essa distinção porque há uma diferença essencial entre essas duas formas de tratar o tema da conduta humana diante do sofrimento. Do lado teórico ou especulativo encontramos uma profunda investigação acerca do estatuto metafísico do pessimismo e da miséria humana, tal como discutimos no primeiro capítulo, assim como uma reflexão que perpassa todos os meandros da metafísica da ética. A sabedoria prática, por sua vez, consiste tão somente em recomendações sobre o modo de conduzir a vida ordinária com vistas a alcançar alguma felicidade possível. Trata-se de uma eudemonologia, isto é, um conjunto de observações gerais acerca de maneiras aconselháveis para buscarmos uma vida mais feliz.

Uma das inspirações da sabedoria prática de Schopenhauer remonta à filosofia estoica. Dessa escola, ele retira a impressão de que não devemos nos perturbar diante da dor, isto é, temos de manter a serenidade diante das mazelas que nos assolam. Em especial, o filósofo alemão recolhe dessa tradição helenística a proposta de que o sofrimento deriva de um desnível entre as nossas aspirações e as nossas conquistas. O bem-estar, nessa leitura, seria fruto de uma conformação entre as nossas buscas e as nossas realizações, de modo que o nosso intelecto deveria ser instruído para não almejar em excesso — afinal, reside nisso a causa das inquietações e perturbações do nosso espírito. No entanto, Schopenhauer não acolhe completamente a doutrina estoica, pois não considera possível que o homem comum possa aprender a buscar o bem-estar na supressão dos desejos — o que nos leva a buscar um caminho que propicie o alento prometido sem exigir tais privações.

Quatro foram as indicações por nós destacadas, dentre as citadas por Schopenhauer, para uma vida feliz: tranquilidade, bom humor, saúde e dinheiro suficiente

para se privar do trabalho. Sua sabedoria prática sugere orientações ou conselhos sobre modos de condução afirmativa da existência, visando atenuar a dor sem, contudo, incorrer nas contradições egoístas ou ascéticas. Para tal, é valioso evitar os excessos da vontade, verdadeiros motivos das frustrações. Por isso, o filósofo efetua um elogio da prudência, visando com isso nos instruir sobre as vantagens de uma postura moderada. A ponderação é, assim, uma arma poderosa contra o sofrimento decorrente da abundância do desejo. Com efeito, são indicações dessa natureza, notadamente pedagógicas, que o texto em questão oferece como fórmulas para conduzirmos a vida de modo não atormentado, eximindo o seu leitor das extrapolações metafísicas de *O mundo como vontade e representação*. Ressaltamos a orientação relativa à busca de tranquilidade do espírito na medida em que ela exige ainda, como mencionamos anteriormente, um esforço intelectual por parte do indivíduo, embora não seja solicitado qualquer refinamento cognitivo como o exigido em sua filosofia “pura”. A mesma aptidão sublime para o conhecimento que dá ao homem o conhecimento da vanidade de sua existência pode lhe trazer uma sabedoria que lhe permita superar as limitações impostas pela sua natureza, assim como a mesma capacidade para a negação da vontade, tal como usada pelo asceta, pode se tornar um poderoso tônico em prol da afirmação da existência. Assim, o exercício da reflexão, tanto no intuito de escapar à ignorância das verdades do mundo quanto no sentido de promover a perspicácia diante dos obstáculos da vida, se mostra como a principal recomendação de sabedoria.

Para além disso, como via de conclusão, gostaríamos de propor, a partir de tudo o que foi aqui estudado, o que nos pareceu ser o melhor conjunto de receitas para o bem-viver. Relembramos, antes, que o deleite estético, conforme argumentamos, é uma experiência aberta a todos os indivíduos. A vivência com a arte nos permite escapar momentaneamente dos pesares da vida, proporcionando-nos momentos passageiros de fuga da realidade aparente. Embora transitória, a alegria derivada da fruição estética nos permite

instantes de bem-estar e prazer, valendo, pois, como um consolo efetivo contra a visão de mundo pessimista. Assim, gostaríamos de acrescentar a experiência da fruição estética ao quadro da sabedoria prática schopenhaueriana — especialmente às recomendações de prudência e serenidade —, formando, assim, juntamente com os consolos mencionados no tópico sobre a afirmação da vontade de vida em relação ao temor da morte — a vida como um instante eterno, a participação na totalidade da natureza e a eternização pela propagação da prole —, um conjunto de experiências capazes de promover o prazer de viver e, quem sabe, até o júbilo pela existência. Sem esquecer, é claro, do conselho de Schopenhauer que mais nos surpreendeu e alegrou: o cultivo do bom humor, talvez a artimanha mais eficaz contra qualquer visão pessimista. Concluimos, com isso, a nossa apresentação de uma pragmática do consolo possível para além da metafísica do sofrimento na obra de Schopenhauer e encerramos, assim, nossa pesquisa em torno do tema da afirmação, esperando, com isso, ter mostrado que uma reflexão filosófica acerca da condição humana, mesmo que construída a partir de um solo ateísta, não precisa desaguar, necessariamente, em uma perspectiva negativista sobre a vida.

Referências bibliográficas:

I. Bibliografia primária

SCHOPENHAUER. *Sämtliche Werke*. Stuttgart / Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag, Wolfgang Frhr. Löhneysen, 1960- 1965.

a. Traduções utilizadas nas citações:

SCHOPENHAUER. *A arte de ser feliz*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria na vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

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

SCHOPENHAUER. *The world as will and representation* — volume II. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

b. Outras traduções consultadas:

SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*: dissertation philosophique. Paris: J. Vrin, 1946.

SCHOPENHAUER. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER. *Parerga e Paralipomena* (caps. V, VIII, XII e XIV). Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

SCHOPENHAUER. *Suffering, suicide and immortality*: eight essays from the Parerga. Trad. Bailey Saunders. New York: Dover Publications, 2006.

II. Bibliografia secundária

a. Obras citadas:

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.

BARBOZA, Jair. Prefácio. In: SCHOPENHAUER. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. VII-XXIII.

BARBOZA, Jair. Prefácio. Em favor de uma boa qualidade de vida. In: SCHOPENHAUER. *Aforismos para a sabedoria na vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. IX-XVIII.

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

BARBOZA, Jair. Um livro que embriaga. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo, Ed. Unesp, 2005, pp. 7-18.

BLUMENFELD, David. Perfection and happiness in the best possible world. In: JOLLEY, Nicholas (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 382-410.

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

CACCIOLA, Maria L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *La vida es sueño*. Madri: Mestas Ediciones, 2006.

COLERIDGE, Samuel Taylor. *The Poems of Samuel Taylor Coleridge*. New York: C. S. Francis & Co., 1848.

DROIT, Roger-Pol. *L'oubli de L'Inde: une amnésie philosophique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

DURANT, Will. *A filosofia de Schopenhauer*. Trad. Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GRACIÁN, Baltasar. *El Criticón*. Madrid: Olympia Ediciones, 1995.

GUEROULT, Martial. Introdução. In: SCHOPENHAUER. *Metafísica do amor; Metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. XXV-XLVIII.

HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Krvégan. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's pessimism. In: JANAWAY, Christopher (ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 318-343.

KANT. An Attempt at Some Reflections on Optimism.. In: KANT. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Trad. David Walford e Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 67-83.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

LEIBNIZ. *Ensaio de Teodiceia* (parágrafos escolhidos). <http://www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-traducoes/teodiceia.htm>. Acessado em 2 de outubro de 2008.

MAIA, Muriel. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis, Editora Vozes, 1991.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo, Editora Moderna, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli/M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter/DTV, 1998.

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

RODRIGUES JÚNIOR, R. C. Encontro e desejo em Spinoza e Schopenhauer. *Revista Acadêmica Kairós*, v. III, p. 23, 2007.

ROGER, Alain. Prefácio: atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. VII-LXXXI.

ROSSET, Clément. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

ROSSET, Clement. Schopenhauer, filósofo del absurdo. In: _____. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 53-117.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los anos salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

SHAKESPEARE. *Hamlet*. Trad. Floriano Tescarolo. Belo Horizonte: Dimensão, 1997.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2005.

TANNER, Michael. *Schopenhauer*. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Editora Unesp, 2001.

VOLPI, Franco. Introdução. In: SCHOPENHAUER. *A arte de ser feliz*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. V-XXII.

VOLTAIRE. Cândido ou o otimismo. In: VOLTAIRE. *Contos*. Trad. Mário Quintana. São Paulo, Abril Cultural, 1983, pp. 147-236.

VOLTAIRE. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. <http://egb.ifrance.com/textes/lisbonne.htm>. Acessado em 2 de outubro de 2008.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

b. Outras obras consultadas:

BLUMENFELD, David. Leibniz's ontological and cosmological arguments. In: JOLLEY, Nicholas (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 353-381.

BRUM, José Thomaz. O legado espanhol: Calderón e Gracián inspiradores de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto Editora, 2004, pp. 115-19.

BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: USP-Humanitas, 2001.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *El gran teatro del mundo; El gran mercado del mundo*. Madri: Mestas Ediciones, 2007.

DURANT, Will. *Os grandes filósofos: Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.

GONÇALVES, Rosa. Conceito e imagem na estética de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto Editora, 2004, pp. 229-40.

HIGGINS, Kathleen. Arthur Schopenhauer. In: SOLOMON, Robert; HIGGINS, Kathleen (eds.). *Routledge History of Philosophy*. Volume 6: The Age of German Idealism. London; New York: Routledge, 1993.

JACQUETTE, Dale. Schopenhauer on death. In: JANAWAY, Christopher (ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 293-317.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Oxford; New York: Oxford University, 1994.

JANAWAY, Christopher (ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

KENNY, Anthony. *A new history of western philosophy*. Vol 4: Philosophy in the Modern World. Oxford: Clarendon Press, 2007.

KNOX, Israel. *The aesthetic theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. New York: The Humanities Press, 1958.

LACOSTE, Jean. *A filosofia da arte*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

MANN, Thommas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. P. F. do Amaral. São Paulo: Martins, 1975.

NICHOLLS, Moira. The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the Thing-in-itself. In: JANAWAY, Christopher (ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragedie*. Paris: J. Vrin, 1980.

PINKARD, Terry. *German philosophy 1760-1860: The legacy of idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RALPH, Robert. Schopenhauer and music. *The Musical Times*, Vol. 54, No. 850. (Dec. 1, 1913), pp. 792-794.

ROSSET, Clement. La estética de Schopenhauer. In: ROSSET. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 119-99.

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

SALVIANO, Jarlee. Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 6, São Paulo, 1/2005, pp. 83-109.

SALVIANO, Jarlee. O *Novíssimo Organon*: lógica e dialética em Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto Editora, 2004, pp. 99-114.

STAUDT, Leo. O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer. *Rev. Filos.*, v. 19, n. 25, p. 273-303, jul./dez. 2007.