

**A NEGAÇÃO DA VONTADE : O PROBLEMA DA
FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NA FILOSOFIA
DE SCHOPENHAUER**

JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA

JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA

**A NEGAÇÃO DA VONTADE : O PROBLEMA DA
FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NA FILOSOFIA DE
SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao
curso de Mestrado em Filosofia
da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG,
como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre.

ORIENTADORA: MARIA LÚCIA MELLO E OLIVEIRA CACCIOLA

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
1996**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

**Ata da Defesa de Dissertação de JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA
Nº de Matrícula: 9460713**

Aos onze (11) dias do mês de outubro de mil novecentos e noventa e seis (1996), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 13/09/96, para julgar, em exame final, a dissertação intitulada "*A Negação da Vontade: O Problema da Fundamentação da Moral na Filosofia de Schopenhauer*", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia.

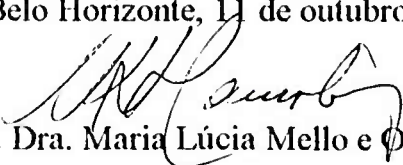
Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda **Jacqueline de Oliveira Moreira**, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto - UFMG	<u>100</u>
- Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin - UFMG.....	<u>100</u>
- Profª. Dra. Mª Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Orientadora) - USP.....	<u>100</u>

Pelas notas atribuídas, a candidata foi considerada aprovada com a seguinte média: 100 (cem).


O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão.

Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 11 de outubro de 1996.


Profª. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Orientadora)


Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

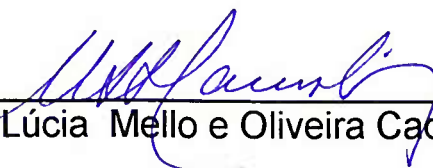

Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin


Coordenador do Colegiado de
Pós-Graduação em Filosofia - (M
Doutorado) - FAFICH/UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.
Arquivo: Atadef.

Este trabalho foi realizado com o apoio do
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico - CNPq

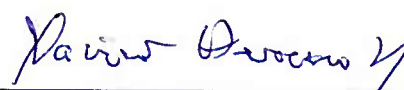
Dissertação defendida e aprovada com a nota 100,0 pela Banca Examinadora, constituída pelos Professores Doutores:



Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Orientadora) - USP



Paulo Roberto Margutti Pinto - UFMG



Francisco Xavier Herrero Botin - UFMG

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 11 de outubro de 1996

Ficha Catalográfica

100 MOREIRA, Jacqueline de Oliveira

M 838 n

1996

A Negação da Vontade : O problema da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer / Jacqueline de Oliveira Moreira. - Belo Horizonte: UFMG / FAFICH, 1996

p. 172 (Dissertação / Mestrado)

1. Filosofia 2. Filosofia alemã - Séc. XIX 3. Filosofia Moderna - Séc XIX
4. Ética 5.. Schopenhauer, Arthur 1788-1860

Para Arlete e Ana Elisa

AGRADECIMENTOS.

Agradeço a minha orientadora, Maria Lúcia Cacciola, pela cuidadosa leitura da dissertação e pela disponibilidade para as discussões.

Agradeço a todos professores do Departamento de Filosofia da UFMG que contribuíram para a minha formação filosófica.

Agradeço aos meus amigos que me acompanharam nessa trajetória, sobretudo a Márcia Stengel e o Cássio Benjamin Corrêa.

Agradeço aos meus familiares que me acolheram nos momentos difíceis.

*“Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria **perversidade** da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fé personificou como anticristo (SCHOPENHAUER, *Acerca da Ética* [1851] : 188)]*

SUMÁRIO:

Lista de Abreviaturas.....	X
Introdução.....	1
I. Fundamentos da Filosofia de Schopenhauer.....	8
1. Dianoiologia.....	8
2. Metafísica da Vontade.....	20
II. O Problema do Conhecimento em Schopenhauer.....	34
1. A Concepção Metafísica de Schopenhauer.....	34
2. A Concepção Schopenhaueriana de Razão.....	51
III. Fenomenologia da Vida Ética.....	61
1. Balanço Objetivo da Existência.....	61
2. Motivações Antimorais.....	73
3. A Ilusão de Liberdade.....	82
IV. O Problema da Fundamentação da Ética.....	98
1. O Papel da Razão no Âmbito da Ética.....	98
2. O Critério da Ação Moral.....	103
3. Para Além do Véu de Maia / A Abolição do Egoísmo.....	108
4. A Tripla Gradação : Justiça, Benevolência e Caridade.....	111
5. Compaixão : O Único Fundamento Moral Válido.....	115
6. Negação da Vontade.....	123
V. Desdobramentos da Problemática Ética.....	132
1. Como é possível uma Ética do Sentimento.....	132
2. Cristianismo e Ateísmo na Filosofia de Schopenhauer.....	139
3. Nihilismo e Ética na Filosofia de Schopenhauer.....	146
Conclusão.....	157
Bibliografia.....	167

Lista de Abreviaturas:

O Mundo como Vontade e Representação : MRV

Sobre o Fundamento da Moral : SFM

Sobre o Livre Arbítrio : SLA

Necessidade Metafísica : NM

Crítica da Filosofia Kantiana : CFK

A Quadrupla Raíz do Princípio da Razão Suficiente : QRPRS

TÍTULO: A NEGAÇÃO DA VONTADE: O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.

INTRODUÇÃO:

O pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer (1788-1860) é definido por Nietzsche¹ como extemporâneo. Entretanto não podemos negar a ligação de Schopenhauer com a época do chamado Idealismo Alemão, onde figuram nomes como Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Schopenhauer procede desta época, sua paixão pela filosofia surge do assombro diante do mundo. Ele nos revela:

“ É pelo esforço feito para se livrar de qualquer dúvida que o homem se torna filósofo, verdade que Platão exprime dizendo que o 'espanto' é o sentimento filosófico por excelência'. Mas o que distingue o verdadeiro filósofo do falso é que, nos primeiros a dúvida nasce em presença da própria realidade... (MVR: 47)”

Schopenhauer é contemporâneo da filosofia da Razão hegeliana, da Razão Absoluta. No entanto, sua filosofia rompe decisivamente com a tradição, compreendendo a razão como uma mera função da Vontade. Schopenhauer renuncia à idéia de que o homem é um ser **originalmente** dotado de razão, a Vontade é a força original. Schopenhauer nada contra a corrente de seu tempo. Ele mesmo anuncia no manuscrito de 1820:

“ Minha época não constitui o âmbito em que se exercerá minha influência; é só o sonho que sustenta minha pessoa física...²”

¹Conferir em NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador (1874)*. In. **Considerações Extemporâneas**. (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1991. O texto em questão revela a admiração de Nietzsche por Schopenhauer, fase que será substituída por um movimento mais crítico. No texto Nietzsche contrapõe a filosofia de Schopenhauer aos filósofos que trabalham a serviço do Estado. Segundo Nietzsche *“acontece, com efeito, que o Estado tem medo da filosofia em geral, e precisamente, se este é o caso, tentará atrair para si o maior número de filósofos que lhe dêem a aparência de ter a filosofia do seu lado - porque tem do seu lado esses homens, que levam o nome dela e no entanto estão longe de infundir medo.”*(43)

²Citado por: SAFRANSKI, Rüdiger *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1991 p. 364.

Esta intuição de Schopenhauer é confirmada na história. Sabemos de sua influência³ direta em pensadores como Nietzsche, Freud, Horkheimer e outros.

Toda a filosofia de Schopenhauer, sua concepção de homem e sua meditação sobre a miséria da existência, destoa da tradição filosófica de sua época. Cabe aqui ressalva, segundo Ávila, Schopenhauer "*representa a outra cara da ilustração, seu complemento necessário, destacado muito bem pelo Romantismo*" (ÁVILA [1989]: 75)".

Mas quem poderia dizer que os horrores da história recente afirmariam que só o pessimismo schopenhaueriano estaria à altura dos nossos tempos? Kant escreveu tendo no horizonte a Revolução Francesa com seus ideais de fraternidade, igualdade e liberdade. Schopenhauer parece muito mais atual; com

³Ver LÓPEZ, P. *Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer*. IN. *Pensamiento*. Madrid, núm 175.vol 44, julio/sep, 1988 p.258. Segundo o comentador, além da influência sobre Nietzsche, Freud e a Escola de Frankfurt, Schopenhauer foi precursor do Evolucionismo de Bergson, da Fenomenologia de Heidegger e foi uma forte fonte de inspiração para Wittgenstein. Sobre a influência de Schopenhauer na Teoria Crítica de Horkheimer, ver ESTRADA, J. A. *La Prevalencia de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría Crítica de Horkheimer*. In. *Pensamiento* Madrid, núm 177, vol 45 enro/marc, 1989. O artigo revela que Horkheimer mantém a continuidade com o pensamento schopenhaueriano no que se refere à importância atribuída ao sofrimento individual. A valorização do indivíduo se opõe à concepção marxista da história como um processo dialético científico que conduz de forma determinista ao triunfo final. A descontinuidade se insere na postura prática frente ao pessimismo. Horkheimer protesta contra a resignação.

⁴Sobre a relação de Schopenhauer com o Romantismo ver: MAIA-FLICKINGER, M. W. T. *Schopenhauer e a Concepção Romântico - Idealista da Natureza*. In. *Veritas*. Porto Alegre v. 38, n 152, dez. 1993 pp 551-570. A autora em sua análise das concepções românticas aproxima o pensamento de Schopenhauer desta concepção. Nas palavras da autora: "*A verdade é que o ter-se abeberado longamente no Romantismo marca a trajetória de Schopenhauer, tendo sido conduzido justamente através de Fonte oculta nesta Fonte, isto é, através da leitura sensível das entrelinhas no texto romântico, ao cume de sua filosofia, que dele desnuda e afinal denuncia-recusa a ilusão. (564)*" A autora chama Schopenhauer de pós-romântico, e ressalta: "*pós não é dizer não-romântico, pois sem Romantismo, ambos, o poeta e o filósofo, seriam impensáveis (564)*".

sua filosofia podemos compreender acontecimentos como Hiroshima, Auschwitz e tantos outros retratos da barbárie humana. Mas não é só ao pessimismo que devemos recorrer. As reflexões schopenhauerianas sobre a moral nos parecem muito frutíferas, não apenas por apontar os limites da discussão ética, mas, sobretudo, ao propor uma ética da compaixão. Betancourt, em brilhante artigo denominado *En Favor de Schopenhauer*, revela que devemos reconhecer não a atualidade de Schopenhauer, porque ele está fora de qualquer época. Mas a **urgência** de Schopenhauer para nosso tempo. Sua filosofia surge como uma possibilidade: *"frente à frivolidade e superficialidade características de nosso tempo, frente a nossa atualidade adoradora do êxito e do bem-estar material, frente a nosso homem atual tão inclinado ao egoísmo e à busca de prestígio, Schopenhauer nos propõe um caminho de meditação (...) de negação do eu e de superação da individualidade (BETANCOURT [1983]: 59)".*

Segundo Schopenhauer, o único fundamento moral válido consiste na percepção intuitiva da unidade radical que subjaz a todos os seres; temos a mesma essência, a Vontade. E essa intuição é o fundamento metafísico do verdadeiro princípio da conduta moral, a compaixão. O apelo que se faz para a conduta ética não é racional, ultrapassa os limites da pura razão; o apelo é dirigido à intuição. Para agir moralmente o homem deve desfazer o véu do princípio de individuação, deve, por uma intuição pura, transcender o mundo como representação, reduto do entendimento e da razão. A verdadeira conduta moral não é determinada por razões, pois por detrás das ações justificadas racionalmente há sempre motivos egoístas. A conduta moral responde a uma exigência altruísta. A abnegação de si corresponde à condição de possibilidade da ação moral. Assim, a abolição do egoísmo que equivale à negação da

personalidade, da individualidade, ou em termos metafísicos à negação da vontade constitui a pedra angular da concepção moral schopenhaueriana.

A teoria da negação da vontade aparece em Schopenhauer pelo menos em três níveis. Primeiro, na atividade estética, onde o artista/gênio deve esquecer-se de sua individualidade, abandonar o espaço e o tempo e unir-se ao universo através de uma contemplação pura. O princípio ético na filosofia de Schopenhauer, ou seja, a teoria da compaixão, também resulta de uma negação da vontade, constituindo, assim, o segundo nível. Por fim, teremos a supressão total da vontade, que abre trânsito conceptual para a mística da negação.

A conduta ética exigiria a supressão da Vontade, de um lado, porque esta é a fonte de todo mal e sofrimento, por outro, porque a manifestação dessa vontade em cada sujeito é o egoísmo, principal motivo das condutas anti-morais. Assim Schopenhauer revela que:

"A ausência de toda motivação egoísta é, pois, o critério de uma ação de valor moral (SFM: 124)".

A Negação da vontade é, então, condição *sine qua non* para a validação do discurso ético em Schopenhauer. A Negação da vontade se filia à problemática ética na medida em que o indivíduo, renunciando ao seu desejo de auto-afirmação, compreende, intuitivamente, que o seu querer e o querer do outro dizem respeito à mesma e única Vontade. O único fundamento moral válido consiste na percepção intuitiva da unidade radical subjacente a todos os seres, assim, a moral e a metafísica encontram-se novamente, estreitamente associadas.

Schopenhauer propõe um novo fundamento para a moralidade; cabe-nos estudá-lo, e, assim, modificar o quadro que o próprio Schopenhauer descreve em seu texto *Acerca da Ética*:

“... os professores não dedicam atenção mesmo à minha ética, persiste nas universidades o princípio moral kantiano...⁵”.

Assim, é nosso propósito estudar o problema da fundamentação da ética na filosofia de Schopenhauer. Pretendemos compreender as posições schopenhauerianas quanto à questão do fundamento da moralidade, além de apreender o estatuto e o significado atribuído a essa problemática no seio desse sistema filosófico. Devemos elucidar conceitos como Vontade, egoísmo, princípio de individuação, negação da vontade, compaixão, caráter e liberdade moral, bem como captar a articulação desses conceitos na construção da ética schopenhaueriana. Esperamos, assim, explicitar a própria concepção ética de Schopenhauer, e ainda refletir sobre o modo de argumentação utilizado por ele para justificar suas teses acerca do fundamento da moralidade. Parece-nos importante, também, revelar os limites e aporias da concepção ética de Schopenhauer. Desta forma nosso objetivo principal consiste em reconstruir e avaliar a concepção ética de Schopenhauer.

Para Schopenhauer a vida é essencialmente abominável, a miséria é inerente à vida e a dor é indissociável da existência. O ponto de partida de Schopenhauer é a intuição clara e indiscutível da condição abominável do ser humano. Mesmo em seu texto dedicado ao problema moral (*Sobre o fundamento da moral*), Schopenhauer não abandona essa intuição sombria. Ele anuncia:

“...o mundo parece a alguns, considerado do lado estético, como uma galeria de caricaturas; do lado intelectual, como um hospício e, do moral, como um covil de ladrões (SFM:118)”.

Assim, a reflexão sobre a moral não é um mero apêndice da filosofia de Schopenhauer e, em certo sentido, constitui a razão mesma desse sistema, na

⁵SCHOPENHAUER, A. *Acerca da Ética*. In. *Parerga e Paralipomena* (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1988 p. 188

medida em que a busca de um remédio eficaz para o sofrimento torna-se a razão principal da atividade filosófica. Muriel Maia nos diz, citando Arthur Hübscher, que o cerne da filosofia de Schopenhauer está no problema da ética, a intenção final é ética, porque há um desejo de negar esta vida miserável e abominável em prol de uma vida melhor (MAIA [1991]: 21). No lugar da estagnação do estado de desespero existencial abre-se a porta para a compaixão, único reduto capaz de acolher uma ação moral.

Para Schopenhauer, o ponto de partida das reflexões filosóficas não deve ser nenhuma curiosidade estéril, ou dúvidas forjadas, mas sim a certeza verdadeiramente imediata do mal físico e moral no mundo. Se a vida não fosse algo que não devesse ser, não haveria problemas filosóficos. A necessidade metafísica nasce do espanto frente à dor e ao sofrimento. O mundo não possui apenas uma significação física, mas também uma moral. Desta forma, sem dúvida nenhuma, a discussão ética não é secundária na filosofia de Schopenhauer, justificando, assim, a pertinência de nosso trabalho.

Assim sendo, pretendemos apresentar nossa discussão em quatro capítulos. No primeiro e segundo iremos desenvolver, de maneira concisa e ao mesmo tempo abrangente, os principais conceitos da filosofia de Schopenhauer. Acreditamos ser imprescindível este momento de assimilação das noções básicas, dos conceitos fundamentais de um sistema filosófico, para o futuro trabalho de compreensão e discussão de uma problemática específica. Pensamos em quatro temas principais que favorecem diretamente a compreensão da perspectiva moral schopenhaueriana. No primeiro capítulo teremos a explicitação do mundo como representação e do mundo como

Vontade. O segundo capítulo será dedicado à explicitação do problema do conhecimento metafísico e da concepção de razão em Schopenhauer.

No terceiro capítulo pretendemos apresentar as origens do pessimismo schopenhaueriano. Antes de explicitar sua teoria da negação da vontade, Schopenhauer irá considerar a própria vida, esta vida que se trata de querer ou não querer. A análise de dois temas deve intercalar a discussão sobre o problema da fundamentação da moral. Primeiramente, um balanço sobre a existência, que implica numa reflexão sobre o sofrimento, o tédio, a crueldade e o egoísmo. E em seguida, o tema da liberdade parece-nos crucial, pois devemos definir as posições filosóficas de Schopenhauer quanto à possibilidade de liberdade no mundo fenomênico

Após termos cultivado o terreno propício para a edificação da concepção moral de Schopenhauer, cabe-nos discutir as teses propriamente morais schopenhauerianas. No quarto capítulo, pretendemos reconstruir e avaliar a concepção ética de Schopenhauer.

No quinto capítulo, pretendemos levantar algumas questões, como, por exemplo qual a relação no interior da ética de Schopenhauer entre moral e sentimento, entre compaixão e religião e, ainda, entre Negação da Vontade e niilismo.

CAPÍTULO I - FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

1. DIANOIOLOGIA.

"*Die Welt ist meine Vorstellung*", O mundo é minha representação. São estas as palavras iniciais da obra capital do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. A frase não deixa dúvidas: Schopenhauer defende uma posição idealista. Fazem-se necessárias, no entanto, duas qualificações: primeiro, o idealismo schopenhaueriano não considera o sujeito como causa do objeto, são duas metades complementares e correlativas. "*Não há objeto sem sujeito nem sujeito sem objeto (MVR: parágrafo 5)*" De acordo com Pernin, "*o objeto não é nem anterior nem posterior, nem mesmo simultâneo em relação ao sujeito (sua co-presença ao sujeito é intemporal)[...] o objeto não é nem causa do sujeito nem princípio lógico do qual este poderia ser deduzido (PERNIN [1992]: 38)*". Em segundo lugar, o sujeito, uma das condições de possibilidade da representação, enquanto indivíduo, possui um corpo. Chave que irá revelar uma outra verdade menos evidente, qual seja, o fenômeno é apenas manifestação da Vontade, essência e realidade universal de todas as coisas. Mas antes de chegarmos às considerações sobre a coisa-em-si, cabe-nos dizer que Schopenhauer estabelece como verdadeira introdução ao seu sistema, como porta de entrada à sua filosofia, um estudo sobre a representação.

O primeiro livro do "Mundo como Vontade e Representação" apresenta-nos um esforço de conceituação e de clarificação rigorosa da noção de representação. O objeto da reflexão schopenhaueriana nesse primeiro momento é a realidade fenomenal. Schopenhauer se serve do termo de *dianoiologia*¹ para designar esse primeiro passo. *Dianoiologia* é um conceito derivado da Teoria das

¹Ver PHILONENKO, A. *Schopenhauer - Una Filosofia de la Tragédia*. Barcelona: Anthropos, 1989. p 72/73. Encontraremos nestas páginas uma consideração sobre a utilização do termo *dianoiologia* por Schopenhauer. Segundo Philonenko, Schopenhauer apropria-se do termo de Lambert. Para este, *dianoiologia* corresponde a ontologia, e para Schopenhauer o termo refere-se à filosofia primeira, teoria do saber como propedêutica que abre as portas para a Metafísica.

Idéias de Platão. A *dianoia* platônica refere-se ao terceiro grau de conhecimento, que corresponde ao terceiro grau do ser. Nesse grau de conhecimento, a alma se vê obrigada a valer-se dos objetos do mundo sensível para penetrar, ou encontrar um caminho possível para o conhecimento do Verdadeiro. A *Dianoia* constitui-se numa porta de entrada para o conhecimento da Idéia. Nesse sentido, a reflexão schopenhaueriana do mundo como representação constitui a porta de entrada para a sua metafísica.

Feitas as ressalvas, vamos ao conteúdo. Em sua primeira afirmação, Schopenhauer revela-nos como verdade absoluta e *a priori* o mundo como representação de um sujeito².

"Tudo que existe, existe para o pensamento, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito. (MVR: 7)"

Chegamos, assim, à segunda afirmação. O mundo como representação compreende duas metades essenciais, necessárias e indispensáveis. De um lado o objeto, submetido às formas de tempo, de espaço e causalidade; nosso corpo³ é um objeto entre outros, submetido às mesmas leis, com a diferença de poder ser percebido imediatamente. De outro lado, o sujeito, princípio que conhece sem nunca ser conhecido, que escapa às formas de tempo, espaço, sendo sempre

²Neste ponto Schopenhauer critica Kant de não ter deduzido a "*existência meramente relativa do fenômeno a partir da verdade simples, não há objeto sem sujeito*" (CFK: 101). Pior, Kant por medo do idealismo resoluto, teria suprimido uma passagem da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, que defendia de forma veemente a dependência e condicionamento do objeto em relação ao sujeito. Vejamos a passagem da *Crítica da Razão Pura* citada por Schopenhauer: "*Se eu retiro o sujeito pensante, tem que cair fora todo o mundo corpóreo, como aquele que não é nada, senão a aparência na sensibilidade do nosso sujeito e uma espécie de representação do mesmo (CFK,101)*". De acordo com Schopenhauer toda a passagem onde Kant defende o idealismo resoluto não aparece nas outras edições. A chave para compreensão dessa atitude de Kant encontra-se na noção de coisa em si. A idéia de uma coisa em si, algo independente do sujeito cognoscente coloca problemas para a posição idealista. Para Schopenhauer essa falha no idealismo kantiano é proveniente da forma, ou do caminho que Kant utiliza para fundar a coisa em si, assunto do próximo item.

³Sobre o tema do corpo remeto ao segundo item deste capítulo.

uno e indivisível. O sujeito é o *substratum* incognoscível, é a condição de possibilidade de toda experiência, e aparece na medida em que conhece o mundo, nunca como objeto do conhecimento. O sujeito é a pedra angular, a plataforma firme, a partir da qual se constrói o mundo como representação. O mundo pensado é constituído a partir de um ponto incognoscível. Sujeito e objeto são partes interdependentes da mesma realidade, qual seja, a Representação: não há objeto sem sujeito cognoscente, mas não se pode imaginar um sujeito sem objeto. A percepção do objeto se dá mediante a interseção das formas puras do tempo e do espaço, visto e conhecido desse modo o objeto se relaciona com outros graças à causalidade. Nenhuma das formas gerais e essenciais ao objeto - tempo espaço e causalidade - podem ser deduzidas do objeto, pois são sua condição de possibilidade. Essas formas encontram-se *a priori* na consciência do sujeito cognoscente. Neste ponto, segundo Philonenko, Schopenhauer anuncia a seguinte tese:

"Minha cabeça está no espaço, mas o espaço, com tudo que contém, está em minha cabeça".⁴

Parece paradoxal, mas na verdade Schopenhauer está dizendo que minha cabeça, meu cérebro do ponto de vista físico é um objeto que ocupa um lugar no espaço. Mas na minha consciência, no meu pensamento é que se encontra *a priori* a forma pura do espaço, condição *sine qua non* para percepção da minha cabeça/ cérebro. O princípio de razão é a expressão geral de todas as condições formais dos objetos, inclusive do cérebro, e sem estas os objetos não possuiriam a propriedade de ser pensados. Por outro lado, o cérebro é a fonte de todo conhecimento. É neste sentido que Cacciola denuncia um caráter contraditório na teoria da representação de Schopenhauer, a saber: *"se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do*

⁴Citado por PHILONENKO, A *Schopenhauer. Una Filosofia de la Tragédia*. Barcelona: Anthropos, 1989 p. 82

conhecimento representativo? Esta contradição ficou conhecida como “o paradoxo de Zeller⁵”. Zeller (1873) comenta um trecho do Primeiro Livro do Mundo como Vontade e Representação, onde Schopenhauer revela ser o conhecimento uma forma de objetivação da Vontade e, paradoxalmente, o mecanismo que possibilita a apreensão dessa mesma Vontade. Acrescentam-se a esse fato a recusa de Schopenhauer à noção de alma e a negação da tradicional vinculação entre inteligência e alma. Para Schopenhauer a inteligência não é uma atividade espiritual, anímica, mas antes uma atividade fisiológica. A conclusão de Zeller, ao final da citação, é que *em verdade o intelecto é simplesmente uma função do cérebro* (“*In Wahrheit ist der Intellekt lediglich eine Funktion des Gehirns*” (ZELLER [1873]:885). Segundo Zeller, Schopenhauer anuncia de maneira enfática duas proposições, a saber: o mundo é apenas representação, e esta, por sua vez, é um produto do cérebro. Mas o cérebro é uma determinada forma de objetivação da Vontade. Se a Vontade não produzisse esse órgão, não haveria representações, mas, paradoxalmente, o órgão em questão é uma forma de representação. Para Zeller,⁶ a teoria da representação schopenhaueriana encontrar-se-ia presa numa estrutura circular: a representação é um produto do intelecto, portanto origina-se no cérebro; e o

⁵Ver: CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994 p. 77(nota 38).. Em nota de pé de página a autora desenvolve a crítica de Zeller à natureza contraditória da teoria da representação de Schopenhauer, e ainda cita outros críticos da teoria da representação (Herbart, Ratze, Cornill, Seydel, Fischer, Volkelt). Segundo Cacciola, Kuno Fischer teria apontado para a seguinte questão: “*se o intelecto e o cérebro ‘são a mesma coisa e se relacionam como função e órgão, o espaço e o tempo estão no cérebro. E este estará, como tudo, no espaço e no tempo’ Este é circulus vitiosus em que cai a filosofia de Schopenhauer. Kuno Fischer admite que Schopenhauer o percebeu e se esforçou para livrar-se dele, mas sem êxito (em Materialien zu Schopenhauers ‘Die Welt als Wille und Vorstellung’ - Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p.189).*”

⁶ZELLER, Eduard *Schopenhauer VII Geschichte der Deutschen Philosophie (Vol. 13) 1873*. Oldenbourg München, 1965 “*Wir befinden uns dem nach in den greifbaren Zirkel, dass die Vorstellung ein Produkt der Vorstellung sein soll - ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das geringsten gethan hat. (885/886)*”

cérebro, como um objeto do mundo fenomênico, é um produto da representação. Contradição para a qual o filósofo não propõe nenhuma solução. Mas não podemos deixar de anunciar que Cacciola⁷ no livro **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo** menciona uma solução proposta por Schopenhauer para o “Paradoxo de Zeller”. Seguindo os moldes da solução kantiana para as antinomias da razão, Schopenhauer se utiliza do recurso da distinção entre fenômeno e coisa-em-si para superar a contradição. A representação, em última instância, é um produto do cérebro, mas a contradição só seria insuperável se o cérebro fosse apenas representação. Não podemos esquecer que a representação é somente uma das faces do mundo, pois este também é vontade. Zeller percebe o cérebro de um ponto de vista unilateral, unicamente como pertencente ao mundo representado. Se consideramos o mundo como Vontade, o cérebro passa a ser designado como objetivação da Vontade. Neste sentido o paradoxo se desfaz: o cérebro, órgão que possibilita o conhecimento, faculdade responsável pela apreensão do mundo fenomênico, é, da perspectiva do mundo representado, um produto da representação, mas, do ponto de vista do mundo como Vontade, é uma objetivação da Vontade.

Parece-nos que o “paradoxo de Zeller” é uma consequência da fundamentação do conhecimento em bases fisiológicas⁸. Cassirer⁹ nos alerta para o fato de que a primeira atitude de Schopenhauer em relação ao conhecimento é fundamentar este em bases fisiológicas. O mundo como representação depende não só do sujeito, mas também do cérebro, pois sem este

⁷ Conferir em: CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994 p. 78

⁸Segundo Alain Roger, é devido esse círculo epistemológico que Frauenstädt definiu a filosofia de Schopenhauer como “idealismo materialista “. Conferir em ROGER, A. *Prefácio* In. SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. XXXVIII

⁹CASSIRER, E. *Schopenhauer. In.-----El Problema del en la Filosofia y en la Ciencia Modernas.*[1920] México-Buenos Aires:Fondo de Cultura Econômica, 1957 Cap. VI, vol III (Los Sistemas PostKantianos). p.497. Ver, também, páginas 512 a 516.

não há intelecto. Cassirer nos diz que o mundo "*é pura e exclusivamente um produto do cérebro*"; está submetido a esta condicionalidade fisiológica. "*Sem o olho não existe jamais o mundo das cores: sem o cérebro, jamais existiria o mundo dos corpos no espaço (CASSIRER [1920]: 497)*".

Voltando ao mundo como representação, cabe-nos dizer que existem duas faculdades de representação: a intuição ou entendimento e a razão ou conhecimento abstrato. Vejamos primeiramente as representações intuitivas, que compreendem todo o mundo visível, toda a experiência em geral com suas condições de possibilidade. Tempo e espaço são as condições ou formas *a priori* da experiência; elementos comuns a toda percepção, possibilitam o conhecimento dos objetos, são independentes da experiência, e fornecem a esta realidade. A faculdade do espírito que corresponde ao tempo e ao espaço foi denominada por Kant de Sensibilidade pura, definição criticada na filosofia schopenhaueriana¹⁰. Para Schopenhauer, um outro princípio fundamental na construção do objeto possível da experiência é a lei da causalidade, princípio que determina a experiência e a forma de nosso pensamento. A causalidade constitui o conhecimento pelas causas, portanto requer um trabalho do intelecto, não constitui uma mera recepção passiva.

O princípio de razão se faz presente no tempo e no espaço. Em relação ao tempo, a presença desse princípio engendra a sucessão dos momentos da duração: o momento presente só é percebido se relacionado com o passado e com o futuro. Quanto ao espaço, temos a situação das partes da extensão, que se determinam umas às outras até o infinito. Assim, a presença do princípio de

¹⁰Sobre a crítica de Schopenhauer à chamada sensibilidade pura de Kant, ver: SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés, p. 19 Schopenhauer revela que podemos manter a denominação de Sensibilidade Pura para a faculdade do espírito correspondente ao tempo e ao espaço "*em lembrança daquele que abriu uma via nova à filosofia*". Entretanto, esta denominação não é correta porque a sensibilidade pressupõe o entendimento, ou seja, não se trata de uma recepção passiva, há um trabalho do intelecto.

razão nas formas do tempo e do espaço revela-nos uma realidade puramente relativa, e esse princípio constitui o liame entre as duas formas puras.

A sucessão, marca da presença do princípio da razão no tempo, também é a própria essência do tempo. No que tange ao espaço, o princípio de razão determina a propriedade de que gozam as partes da extensão de se determinarem reciprocamente: eis a essência do espaço, a situação. A lei da causalidade; será anunciada por Schopenhauer como *princípio de razão suficiente de devir* (QRPRS: 50). Este princípio prevê que todos os objetos estão ligados entre si e por isso podem se afetar mutuamente. Para Schopenhauer a causalidade, modo especial do princípio de razão, regula o conteúdo das formas tempo e espaço e de sua perceptibilidade, ou seja, a matéria. Na verdade a causalidade penetra na própria essência da matéria. Schopenhauer reduz a matéria à causalidade:

"Toda a realidade da matéria reside, com efeito, na sua atividade[...] [...] é por ela ser ativa que ela preenche o espaço e o tempo; e é a sua ação sobre o objeto imediato de mesmo material, que cria a percepção sem a qual não há matéria.(MVR: 15)."

Ser causa e efeito é a essência da matéria. A matéria é essencialmente atividade, sua realidade interna é marcada pela ação constante de uma das suas partes sobre outras. A realidade como matéria ou causalidade, termos equivalentes, somente é percebida na união das formas do tempo e do espaço, pois sem essa união não haveria fixidez no eterno fluxo do devir. A matéria pode ser definida por três características básicas: primeiramente, ela é permanência, substancialidade, qualidade herdada do espaço; mas sem movimento não haveria ação e, conseqüentemente, a matéria seria suprimida; encontramos, assim, a segunda característica da matéria, que é o movimento, a ação, marca do tempo na matéria. É graças à combinação entre tempo e espaço que a matéria pode ser percebida, pois o verdadeiro significado da realidade é a simultaneidade, que só pode ser produzida pelo contraste entre aquilo que muda,

tempo, e o que permanece, espaço. A terceira característica da matéria é a divisibilidade infinita, qualidade herdada do tempo e do espaço. A matéria conserva, então, a marca do tempo, o movimento, a marca do espaço, a permanência, e na interseção dos dois, a divisibilidade infinita. O condicionamento mútuo entre as formas de tempo e espaço é denominado por Schopenhauer de *princípio de razão de ser* (QRPRS: 166). A faculdade do espírito que corresponde à matéria ou à causalidade é o entendimento, ou seja, o conhecimento pelas causas. Dessa forma percebemos que as representações intuitivas não são de ordem puramente sensível, mas sim intelectuais; elas consistem no conhecimento da causa pelo efeito, ou seja, pressupõem o exercício do princípio de causalidade. Schopenhauer vê no reino animal o exercício completo desse tipo de conhecimento. O entendimento, conhecimento que organiza as relações de causa e efeito, está presente mesmo no animal mais limitado. A visão, por exemplo, sentido presente na maioria dos animais, não consiste apenas em receber impressões luminosas, mas também em organizá-las. Por isso Schopenhauer afirma:

"...toda a intuição é intelectual... (MVR: 21) "

Cassirer revela que Schopenhauer visa iluminar criticamente o caminho que vai da sensação à percepção, como é possível passar de uma sensação fluida e mutável para a percepção objetiva de uma realidade permanente (CASSIRER [1920]: 494). Em Schopenhauer o enlace do múltiplo é realizado pela inteligência, por meio das formas do tempo, espaço e causalidade. Assim, a suposta intuição empírica é, na verdade, intuição intelectual. A função que possibilita a percepção objetiva do mundo é a inteligência.

Assim, podemos dizer que a representação intuitiva consiste no conhecimento que do objeto o sujeito tem, enquanto aquele é submetido às formas tempo, espaço e causalidade, conhecimento este em que participam homens e animais. Devemos deixar claro que o mundo como representação

apenas existe para o sujeito, só a partir do momento em que se abrem os primeiros olhos é que o mundo pode emergir do nada em que estava mergulhado para se tornar objeto do conhecimento. Esse momento mágico de emergência do mundo como representação carrega em si um paradoxo, em termos schopenhauerianos, uma antinomia da nossa faculdade de conhecer¹¹, a saber: o mundo só existe a partir dos primeiros olhos, mesmo que seja um aparelho de visão rudimentar, mas esse primeiro ser pressupõe, necessariamente, antes de si uma longa cadeia de causalidade, uma série infinita de acontecimentos no passado. Então, existe, para Schopenhauer, uma ordem¹² no real, que vai da matéria inorgânica ao homem, passando pelas plantas e animais. A conclusão a que podemos chegar é que o mundo como representação não é a única face do universo. Todavia, devemos deter nossa consideração no mundo pensado, onde o ponto de partida não é nem o objeto, nem o sujeito, mas sim a representação, fenômeno em que os dois termos estão implicados, não podendo haver entre estes nenhum laço causal.

"O objeto pressupõe sempre o sujeito, não pode nunca existir entre eles nenhuma relação causal (MVR: 22) "

¹¹Conferir em: SCHOPENHAUER, A. **O mundo como Vontade e representação**. Porto: Rés, p. 45.

¹²Neste ponto se insere para Schopenhauer a única possibilidade de consideração teleológica. Toda natureza expressa uma série de desenvolvimentos sucessivos de uma unidade: a Vontade (MRV: 204). A teleologia é garantida pela hierarquia entre os seres e a harmonia baseada no parentesco entre as diversas objetivações(MRV: 211). Schopenhauer irá considerar o instinto como melhor exemplo da teleologia na natureza (MRV: 210). Por outro lado, Schopenhauer revela que a *"finalidade do mundo orgânico, como também a regularidade do mundo inorgânico, são introduzidas pelo nosso entendimento..."*(MRV :.206) Schopenhauer afirma uma ausência de finalidade na Vontade (MRV: 214). A discussão sobre a possibilidade teleológica é central para problemática moral, assim sendo, voltaremos a esta discussão na conclusão. Ver páginas citadas no livro **O Mundo como Vontade ...**

Até aqui, falamos apenas da representação intuitiva, mas há um outro tipo de conhecimento, que é denominado com exatidão de conhecimento reflexivo¹³. É uma espécie de reflexo ou eco do Conhecimento intuitivo, função exclusiva do homem, a qual se denomina razão. Sua capacidade específica é abstrair, isto é, formar conceitos gerais. O conhecimento intuitivo é seguro se comparado com o abstrato, pois neste último o erro pode reinar por séculos. Pela razão, o homem tenta organizar, classificar, fixar e combinar o conhecimento derivado do entendimento. A linguagem será o primeiro produto e instrumento necessário à razão, pois com a linguagem podemos, por assim dizer, montar um inventário de nossas representações intuitivas. Graças à linguagem e à produção de conceitos é possível a comunicação entre homens. O conhecimento intuitivo porta a impossibilidade da comunicação, vale unicamente para o presente. O conceito, o conhecimento abstrato ultrapassa a barreira do aqui e agora, além de possuir a qualidade da comunicabilidade. Essa qualidade do conhecimento abstrato é, indiscutivelmente, útil para o ensino, mas é preciso esclarecer que o estudo de uma dada ciência não garante um bom retorno ao nível dos comportamentos concretos. A virtude e a santidade, por exemplo, não derivam da reflexão, mas sim das profundezas da Vontade. A intervenção da razão não é inútil ao homem virtuoso, mas também não é a fonte da virtude. Contudo, a razão oferece ao homem a possibilidade de escolher, na medida em que o liberta das amarras do presente, permitindo o adiamento da satisfação e a escolha de um novo objeto. A razão marca a diferença entre o homem e o animal.

¹³Schopenhauer acusa Kant de não ter feito a devida separação entre conhecimento intuitivo e abstrato. Os termos intuição, razão, entendimento aparecem indiferenciados. E será justamente esta imprecisão na definição dos conceitos que estabelecerá a diferença essencial entre o método de Kant e o de Schopenhauer. Segundo Schopenhauer, Kant parte do conhecimento mediato, refletido; enquanto ele parte do imediato, do intuitivo. Nas palavras de Schopenhauer: *"Pode-se compará-lo (Kant) com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra e eu com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é, para ele, uma ciência a partir de conceitos, para mim, uma ciência em direção a conceitos, Haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais.(CFK: 115)"*

"O animal sente e percebe, o homem pensa e sabe, ambos querem (MVR: 53)."

O animal tem sempre uma impressão momentânea, não existe futuro, nem passado. O homem vive preso aos fantasmas de seu passado e as incertezas de seu futuro, a única certeza que tem é de sua morte.

"O homem caminha todos os dias para ela com pleno conhecimento, e esta consciência derrama sobre a vida uma tinta de melancólica gravidade, mesmo para aquele que não compreende ainda que ela é feita duma sucessão de aniquilamentos (MVR: 54)."

Por outro lado, a razão também traz muitos benefícios ao homem. As maiores construções da civilização só se tornaram possíveis com a linguagem. A Ciência, a Religião, o Estado são frutos da razão. A produção de conceitos, função essencial da razão, permite ao homem discutir e recriar a realidade.

A experiência, resultado do princípio de causalidade e das formas do tempo e do espaço, cai sob o domínio da linguagem. Na comunicação, o que é transmitido e recebido são as noções abstratas, formando uma cadeia relacional de significantes, mas que está necessariamente fundamentada numa representação intuitiva.

"Há qualquer coisa de feminino na natureza da razão: ela só dá quando receber. Dela mesma, apenas contém as formas vazias da sua atividade. (MVR: 72)"

No entanto, cabe dizer que apesar de ser a representação abstrata um reflexo da representação intuitiva e basear-se completamente nesta, não lhe é idêntica a ponto de suprimi-la. Sempre escapa algo à linguagem, a razão não consegue esgotar a realidade. A intuição é a fonte primeira de toda evidência, a verdade consiste unicamente numa relação direta ou indireta com ela, o caminho mais curto é sempre mais seguro, e as inúmeras mediações dos conceitos podem conduzir ao erro. Em contrapartida, a vida abstrata, mediada pela razão, oferece

ao homem uma certa serenidade, uma vez que ele pode, à distância, como um espectador, refletir sobre as circunstâncias ameaçadoras da vida concreta.

Cabe, ainda, uma última consideração, sobre a relação do sujeito cognoscente com seu próprio corpo. Embora não se distinguindo dos outros objetos, nosso corpo deles se diferencia por ser um objeto¹⁴ imediato. Percebemos diretamente nosso corpo. Esse conhecimento imediato é a porta de entrada para a verdade Metafísica. O corpo¹⁵ desempenha um papel decisivo, pois, além de ser ponto de partida para o conhecimento, é a chave de nossa própria existência, na medida em que nos revela a força interior de nossas ações, a Vontade. O próprio intelecto, condição do mundo representado, tem por essência a Vontade. Mas a Vontade não é apenas essência, é a força criadora do intelecto. Teremos uma inversão: a inteligência, que, da perspectiva do mundo fenomenal, aparece com criadora, do ponto de vista do mundo como vontade, é uma mera criação da vontade.

¹⁴Ver CACCIOLA.M.L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP,1994.41. A autora esclarece que a consideração do corpo como um objeto refere-se ao ponto de vista unilateral do mundo representado. Considerando o mundo como Vontade, o corpo passa a ser designado como "objetidade da Vontade".

¹⁵Remeto ao próximo item - Metafísica da Vontade-, onde o tema do corpo como chave para o conhecimento metafísico será mais desenvolvido.

2. METAFÍSICA DA VONTADE.

Como foi anunciado, Schopenhauer parte da representação, onde sujeito e objeto constituem duas metades necessárias e interdependentes, afastando, assim, o risco do dogmatismo¹⁶. Schopenhauer define dogmatismo¹⁷ como a atitude de afirmar um fundamento ou razão para o objeto ou sujeito. Os dogmáticos idealistas consideram que o sujeito “põe” o objeto; enquanto que os realistas consideram o objeto anterior ao sujeito. Segundo Schopenhauer, a distinção entre coisa-em-si e fenômeno, o maior mérito de Kant, permitiu demolir o dogmatismo e superar a polêmica entre empiristas e racionalistas. Schopenhauer mantém a distinção kantiana, que, em termos schopenhauerianos, refere-se à Vontade¹⁸ e à representação. A filosofia schopenhaueriana segue o projeto crítico de Kant; os desvios representam uma tentativa de corrigir os erros do mestre.

Schopenhauer mantém a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, resta saber se, diante do mundo ilusório, a Vontade assume o papel de fundamento ontológico ou se a distinção é apenas um recurso crítico para não cair no dogmatismo, nem idealista, nem realista. O dogmatismo¹⁹ tradicionalmente atribuído a Schopenhauer refere-se a esta questão da doutrina

¹⁶Sobre a relação de Schopenhauer e o Dogmatismo remeto a: CACCIOLA, M.L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

¹⁷Ver SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Porto: Rés, p. 22

¹⁸Podemos encontrar o germe da concepção schopenhaueriana Vontade como coisa-em-si na Doutrina Moral Kantiana e na Solução da Terceira Antinomia. Segundo Schopenhauer, quando Kant trata da questão da liberdade chega mais perto da coisa-em-si. Na leitura de Schopenhauer, Vontade livre e coisa-em-si são idênticas.

¹⁹Rubens Rodrigues Torres Filho no *Prefácio* do livro de Maria Lúcia Cacciola comenta que a autora irá trabalhar com a questão do dogmatismo de Schopenhauer, modelo interpretativo, e com a questão do dogmatismo segundo Schopenhauer, modelo historiográfico. Com esta dupla referência é possível refletir sobre o dogmatismo atribuído a Schopenhauer - a Vontade como o em-si do Mundo - e o dispositivo antidogmático de Schopenhauer figurado pela crítica deste filósofo às ilusões metafísicas.

da Vontade como um em-si, pensando nesta doutrina como um princípio que se impõe, que não é colocado em questão. Mas Schopenhauer sustenta a posição diante de seu discípulo Frauenstädt²⁰ de que a Vontade só é em-si em relação à representação, ou seja, em relação ao fenômeno. Para Schopenhauer, podemos falar da coisa-em-si somente em relação ao fenômeno, e vice-versa. O que é a Vontade para além dessa relação não é possível saber. Schopenhauer, numa tentativa de criar um dispositivo antidogmático, propõe pensar o mundo sobre duas perspectivas: o mundo como Vontade e o mundo como Representação. Parece que a afirmação de Nietzsche²¹ de que Schopenhauer apropriou-se da filosofia kantiana como um *extraordinário instrumento de retórica* segue a mesma linha de raciocínio que considera a Vontade apenas como um ponto de vista e não uma *res*. A Vontade não aparece em Schopenhauer como um fundamento ontológico, não é um absoluto, mas sim um ponto de vista, um *Standpunkt*. Contudo, ainda cabe-nos perguntar sobre o estatuto da Vontade na filosofia schopenhaueriana. Se Schopenhauer aponta para a vontade como essência íntima do mundo e ainda contrapõe esta à relatividade da representação, de que maneira podemos proteger sua filosofia de uma leitura que entenda a Vontade como um fundamento ontológico? Segundo Cacciola, Schopenhauer se mantém numa posição crítica, pois a Vontade deve ser vista “*como um fato dado imediato ao ser vivo’ que tem portanto um caráter de atividade*”²². A Vontade não pode ser uma *res* pois é uma ação, uma pulsão. Mas, ainda assim, não podemos deixar de considerar a Vontade como princípio último de todas as coisas. Schopenhauer revela que um objeto considerado somente como representação seria um puro

²⁰Sobre a discussão da Vontade como um em-si ou um instrumento crítico ver nas **Correspondências** a resposta de Schopenhauer para Frauenstädt. p. 290 (24/8/1852). Citado por CACCIOLA, M.L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994., p.24

²¹NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como Educador* (1874). In. **Considerações Extemporâneas**. (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1991 p.42.

²²CACCIOLA, M.L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994 p. 34.

fantasma (MVR: 138), ou seja, a Vontade é o núcleo corpóreo da representação. Assim sendo, surge a seguinte pergunta: como poderemos distinguir a Vontade de sua representação?

A ciência, nossa maior aliada no campo do conhecimento, conhece as condições de produção dos fenômenos, é prisioneira do princípio de razão; o que ultrapassa os limites da pura razão permanecerá na obscuridade. A ciência tem por objeto o mundo fenomenal, apenas nos ensina a conhecer a cadeia de relações entre as representações. Não se pode penetrar, mesmo com o auxílio da ciência, na essência íntima das coisas. Existe sempre um resíduo ao qual nenhuma explicação pode desvendar, mas pelo contrario que toda explicação pressupõe. A essência íntima dos objetos, denominada por Kant de *coisa em si*²³, não é determinada pelas três formas do entendimento, tempo, espaço e causalidade; estas formas convêm apenas à representação.

²³Schopenhauer mais uma vez critica Kant; o alvo agora é a origem da coisa em si no pensamento kantiano. Essa objeção da derivação causal da coisa-em-si remonta a Jacobi e Schulze. Segundo Schopenhauer: "*Kant funda a pressuposição da coisa em si, se bem que encoberta por circunlóquios variados, sobre a inferência a partir da lei da causalidade, quer dizer, que a intuição empírica, mais corretamente a sensação dos nossos órgãos dos sentidos, de que ela parte, tem de ter uma causa exterior. (CFK,102)*" Mas a lei da causalidade é conhecida por nós *a priori*, conseqüentemente é uma função do nosso intelecto. E ainda mais, a própria captação das sensações dá-se mediante atividade do intelecto. A lei da causalidade e as sensações não poderiam nos conduzir à coisa em si, somente ao objeto da experiência. Na concepção de Schopenhauer, o erro kantiano de inferir a coisa em si a partir da lei da causalidade é decorrente da indeterminação do conceito de intuição. Kant repete frequentemente a 'intuição é dada de fora'. Ora, uma intuição dada de fora requer uma receptividade passiva das impressões. Neste caso, o mundo da intuição existiria independentemente do sujeito, e entraria na cabeça do sujeito de forma completamente inexplicável. A intuição não pode ser definida como uma mera doação exterior, como algo que acontece à revelia do sujeito. A intuição é um processo de apreensão do mundo que deve ser realizado mediante atividade do intelecto. Devemos esclarecer que Schopenhauer não está negando a coisa em si, sua crítica recai sobre a forma como Kant a inferiu. Porque esta inferência pode causar a falsa impressão de que existe um mundo corpóreo ou substancial independente do sujeito cognoscente. Schopenhauer não desconsidera a perspectiva da coisa em si, sua crítica recai sobre o dogmatismo realista proveniente da consideração da coisa-em-si como uma *res*.

Seria, então, impossível encontrar o autêntico significado do mundo se fôssemos apenas puros sujeitos que conhecem, seres desprovidos de corpo. Nós temos uma raiz no mundo, o corpo e, enquanto indivíduos, percebemos imediatamente esse corpo. A essência íntima desse corpo²⁴ é percebida imediatamente como Vontade. O corpo é a chave para decifração do enigma da existência fenomenal. Ultrapassando o fenômeno, encontraremos a Vontade, verdade que nos é revelada imediatamente em nosso próprio corpo. Segundo Pernin, *cada indivíduo experimenta em si a vontade como fonte do sentido, pois todo ato efetivo da vontade é imediatamente traduzido em movimento do corpo no exterior*" (PERNIN [1992]: 73). O sujeito do conhecimento não é apenas um anjo, possuiu um corpo, ossos e sangue. A sua carnalidade revela um mundo para além dos símbolos da razão e do entendimento. O corpo não é apenas representação, símbolo abstrato do entendimento e da razão; é também realidade vivenciada. O entendimento e a razão irão mediar a relação do sujeito com seu próprio corpo. Mas para o indivíduo, o corpo apresenta-se em-si, como um objeto imediato, um ato efetivo. A efetividade da ação revela a Vontade como essência íntima desse corpo. O corpo é vivido, é sentido, a sua pulsão revela-nos no seu interior o querer, a Vontade. Schopenhauer anuncia que a evidência da Vontade como verdade *a priori* do corpo, não é uma evidência lógica, nem empírica, nem metafísica ou metalógica, porque estas rubricas estão submetidas ao entendimento e a razão (MVR: 136). Esta verdade é uma potência vivenciada e explicitada no coração do indivíduo; é uma evidência filosófica.

O sujeito enquanto indivíduo, ou seja in-dividuum, não dividido, pode sentir sua essência una. Nas palavras de Schopenhauer:

²⁴Ver BETANCOURT, R.F. *En Favor de Schopenhauer. Logos*, Vol. XI, 33 Sept-Dec, 1983. p 65/66. A discussão sobre as funções do corpo dentro da filosofia de Schopenhauer revela que: o corpo não é somente o ponto de conexão entre dois mundos, é, também, o lugar próprio da manifestação da dor e da finitude humana, mas, paradoxalmente, o corpo representa a mais forte motivação para a afirmação da vida.

"O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo toma-se um indivíduo, desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal como objeto entre outros e submetido às suas leis e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra Vontade designa (MVR: 133)".

Como observamos, Schopenhauer aceita a afirmação kantiana de que o sujeito humano apresenta uma dupla condição, pertence ao mundo fenomênico, submetido, assim, às leis deste mundo, mas por outro lado, enquanto pertencente ao mundo numênico, possui a possibilidade de liberdade. A discrepância entre Schopenhauer e Kant inscreve-se na concepção da essência numênica e na possibilidade de conhecê-la²⁵. Cabe-nos ressaltar que Kant²⁶, na sua doutrina moral, purifica a vontade de todo móvel sensível, a vontade no campo da moralidade é exclusivamente racional; enquanto Schopenhauer considera a vontade como irracional²⁷ e atribui a ela o desejar, o odiar, o temer, o amar, a dor, o prazer, e todos os outros sentimentos.

Schopenhauer resolve de diferentes maneiras a possibilidade do conhecimento metafísico. A percepção imediata de nosso próprio corpo, que revela a Vontade como essência íntima, constituirá a primeira possibilidade efetiva do conhecimento metafísico. Assim toda ação exercida sobre o corpo é

²⁵O tema em questão será desenvolvido no capítulo 2, intitulado *A possibilidade do conhecimento metafísico*.

²⁶É necessário enfatizar que a Vontade Schopenhaueriana difere da Vontade Kantiana. Schopenhauer opera uma importante inversão: enquanto a vontade em Kant refere-se à razão prática, em Schopenhauer é uma potência radicalmente cega. Em Kant, a liberdade encontra seu espaço próprio apenas num ser que tem vontade, sendo que esta difere da necessidade, reino das inclinações sensíveis, e não se reduz ao desejo, campo minado por interesses egoístas. Em Schopenhauer, a Vontade individual não difere das inclinações sensíveis, nem do desejo e nem do egoísmo.

²⁷O termo irracional não é adequado, pois a Vontade é anterior a razão. Mas, infelizmente não temos na língua portuguesa a palavra a-racional, que expressaria melhor a relação da Vontade com a razão.

imediatamente uma ação exercida sobre a Vontade. Sendo que uma ação contrária à Vontade é registrada como dor, e uma ação a favor é percebida como prazer. Prazer e dor não são representações, mas sim afecções imediatas do querer, sob a forma fenomenal. A vivência imediata que temos de nosso corpo é obtida através destas afecções: prazer e dor. Cabe uma ressalva: a percepção interna que tem cada um de sua Vontade está longe de oferecer-lhe um completo e adequado conhecimento da coisa em si, apesar de ser o ponto máximo de interseção entre a coisa em si e o fenômeno; onde ela é iluminada mais de perto pelo sujeito que conhece. A vontade se manifesta diretamente no indivíduo, mas o tempo, uma forma interna, impossibilita o conhecimento completo e adequado da Vontade. Não há saída, para o indivíduo, da barreira da temporalidade.²⁸ Nosso conhecimento direto da Vontade está preso à forma do tempo, pois nosso corpo nos é apresentado por intermédio desta forma pura. Nas palavras de Schopenhauer:

“Não conheço a minha vontade na sua totalidade; não a conheço na sua essência; ela apenas me aparece nos seus atos isolados, por consequência no tempo, que é a forma fenomenal do meu corpo... (MVR: 135)”

Uma vez descoberta essa verdade, poderá alguém limitar-se à certeza de sua própria existência como Vontade, considerando tudo mais como simples representação sua? Seria um egoísmo teórico²⁹ ou puro solipsismo considerar

²⁸Ver. CACCIOLA, M.L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994 p.58. A autora revela: “... se a Vontade se manifesta diretamente a cada indivíduo, isto ainda é um conhecimento fenomênico, por estar submetido ao tempo, condição da experiência interna. O conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade”.

²⁹Provavelmente a utilização deste argumento é uma tomada de posição contra o conselho de Jacobi de “afirmar o mais forte idealismo” mesmo sob o risco de cair no “egoísmo teórico”. Ver.

todos os fenômenos apenas como representação de um sujeito, ou seja, pura fantasmagoria. Schopenhauer demonstra que tudo mais na natureza deve ser considerado do mesmo modo que nosso próprio corpo, e, assim, ter por essência íntima a vontade. O processo que nos leva a penetrar na essência de nós mesmos é o único capaz de servir de ponto de partida para a explicação do resto. Através de uma analogia, um raciocínio de proporcionalidade, estabelecemos a identidade entre nós e os outros. Devemos reconhecer que a diversidade de fenômenos tem uma única e mesma essência, que nos é idêntica, a Vontade. Toda realidade do corpo é ser representação e Vontade, e esta é a realidade do universo. Tudo no universo é apenas fenômeno, visibilidade, manifestação da Vontade. A argumentação que sustenta esta analogia, este raciocínio de proporcionalidade, não é lógico, refere-se a um raciocínio **moral**. Schopenhauer nos diz que seria um **egoísmo** teórico, que sem dúvida teria repercussões práticas, recusar a analogia entre a percepção de nosso corpo e o reconhecimento da Vontade como essência íntima de todo o mundo fenomênico.

"A Vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda coisa particular como do conjunto, é ela que se manifesta na força natural cega, ela encontra-se na conduta racional do homem, se as duas diferem tão profundamente, é em grau e não em essência (MVR: 146)"

Como poderemos caracterizar esse significado íntimo do universo? Quais são as propriedades da Vontade? Sinteticamente, podemos enunciar três propriedades: primeiro, a Vontade é una; segundo, ela não possui fundamento; e terceiro, devemos dizer que ela não pode derivar do sistema de saber. Consideremos primeiro a unidade. A variedade dos fenômenos, a multidão dos indivíduos correspondem a uma única e mesma essência, qual seja, a vontade. A pluralidade é condicionada pelo o tempo e o espaço e, apenas, é pensável no seio do conceito que designamos princípio de individuação. É por intermédio das

formas puras do entendimento que aquilo que é um só nos aparece como múltiplo. Mas a unidade da Vontade não se perde na multiplicidade dos fenômenos. Em contrapartida a *“identidade da Vontade objetivada em todas as Idéias não pode transformar-se numa identidade das Idéias particulares (MVR: 188)”*, ou seja, o homem e as plantas possuem a mesma essência, mas estas duas Idéias eternas³⁰ não poderão ser reduzidas uma a outra.

A vontade é una, é a mesma em todas as suas manifestações. Assim, surge a seguinte dúvida: Por que há, então, diferença no mundo visível? Se a essência é a mesma deveria haver uma igualdade, uma identidade absoluta. O que possibilita a diferença? Sabemos que é a mesma vontade que se manifesta em todos os seres, e também que a vontade é infinita. Mas as manifestações da vontade estão submetidas ao tempo, por isso são finitas. Essas manifestações finitas não poderão traduzir a infinitude da vontade, expressam apenas faces, perspectivas finitas da vontade infinita. Desta forma, a objetivação da Vontade na multiplicidade dos fenômenos não altera a unidade da Vontade, esta não conhece a pluralidade, pois existe separada do seu fenômeno, de sua visibilidade e objetivação no tempo e no espaço. Por outro lado a unidade da Vontade não impede a aparição da diferença no mundo fenomênico.

A Vontade é independente do conhecimento racional. ela se faz conhecer imediatamente, não se submete ao princípio de razão. O fenômeno, objetivação da Vontade, está submetido ao princípio de razão e pode ser perfeitamente conhecido por este, mas não podemos penetrar na sua essência, existe sempre um resíduo inexplicável, fundamento de toda explicação. O mundo fenomênico se baseia nas leis de causalidade, há sempre uma explicação, uma causa para um dado fato. Nosso sistema de saber constitui-se, preferencialmente, no

³⁰Schopenhauer mantém a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, em termos schopenhauerianos Vontade e Representação. Mas entre a Vontade e a pluralidade de suas manifestações fenomênicas situam-se as Idéias Eternas. Primeira e mais adequada objetivação da Vontade Una, as diversas Idéias Eternas organizam a variedade de objetos particulares do mundo representado.

conhecimento pelas causas. A Vontade como coisa em si é sem fundamento racional (Grundlos), está fora dos domínios em que rege o princípio de razão. Mas, em contraposição, é por excelência a essência de todas as coisas. A existência da vontade não é nem objetiva, nem subjetiva; é uma existência que escapa a qualquer forma do entendimento. Segundo López, em Schopenhauer consagra-se de uma vez o divórcio entre pensamento e ser (LÓPEZ [1988]: 262). Pois a Vontade não se submete às categorias do pensamento.

Retomando as três propriedades da Vontade, parece-nos pertinente diferenciar esta, como coisa em si, da vontade racional e do conceito de força, pois os dois últimos dizem respeito ao mundo objetivado, ao fenômeno. A vontade racional, o querer, que sempre se manifesta num lugar e momento determinado, pode ser explicado por uma causa contingencial; essas ações humanas, enquanto fenômenos, estão submetidas ao princípio de razão.

No que tange à relação entre a Vontade e o conceito de força, devemos enfatizar o óbvio: força é um conceito, ou seja uma representação abstrata, fundamenta-se numa representação intuitiva. A Vontade por sua vez não tem sua origem no fenômeno, ela transcende a realidade fenomenal. A força pode até ser um baixo grau de objetivação da Vontade, mas ainda assim diferencia-se desta.

Não seria impertinente, aqui, explicitar os diferentes graus de objetivação da Vontade, ou como sugere Schopenhauer, as diversas Idéias Eternas. Vale dizer, mais uma vez, que a Vontade é estranha à pluralidade desses diversos graus e Idéias. Nas forças gerais da natureza aparecem os graus ínfimos de objetivação da Vontade. Os fenômenos da natureza são, por assim dizer, a manifestação mais imediata da Vontade, e por isso portam em si um certo grau de incognoscibilidade. Ao subir na escala de objetivações percebemos uma maior caracterização das Idéias particulares. Os fenômenos naturais não apresentam traços de individualidade, as plantas se agrupam em espécie, os animais em gêneros. Mas o auge da individualidade se dá na espécie humana. Cada homem traz no seu rosto marcas irreduzíveis de sua personalidade. No reino animal,

conhecido o caráter psicológico de uma espécie, se conhece também o caráter e o comportamento de um indivíduo dessa espécie. Já no âmbito humano será necessário estudar profundamente cada indivíduo em separado. Assim, o cume da individualidade se situa no homem, e na medida em que se desce na escala animal esta individualidade vai desaparecendo progressivamente, até a extinção total no reino inorgânico.

López coloca uma questão que nos parece muito relevante: Qual é a relação entre a vontade e suas objetivações³¹? Sabemos que a relação não é causal, pois a causalidade é estranha à vontade. Seria uma relação de identidade? Não, pois a natureza da vontade difere das propriedades do fenômeno. Qual seria, então, a relação da vontade com o mundo? Pernin alerta: a vontade não é o princípio do mundo, nem causa, pois é anterior ao conhecimento, não detém nenhum poder explicativo (PERNIN [1992]: 84, 85, 86). A vontade, também, não é a alma do mundo e nem um Deus, conceitos que, segundo Schopenhauer, expressam a queda de Kant na teologia moral (SFM: 81). Parece que há apenas uma saída: devemos considerar o fenômeno como um espelho da vontade, algo que apresenta semelhanças, mas sem tocar na identidade total. Para López, a obsessão de Schopenhauer em separar Vontade e representação, em privar a primeira das formas do entendimento e das categorias da razão, conduz o filósofo a uma teoria do absurdo (LÓPEZ [1988]: 276). Acusação que Rosset já havia feito a Schopenhauer. Pernin assume a defesa de Schopenhauer diante dessa acusação. Segundo o comentador, Schopenhauer abandona a insuficiência do ideal de explicação, para fundar o

³¹Ver LOPEZ, P. *Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer*. In. *Pensamiento*. Madrid: núm . 175. vol. 44. julio/septiembre, 1988 ps. 274/275. O autor revela que Schopenhauer se vê obrigado a aplicar à vontade categorias do mundo fenomênico. Segundo o comentador é surpreendente o paralelismo entre o tempo e a vontade. Assim como a vontade, o tempo devora a si mesmo. A experiência da temporalidade, do vazio, da repetição, do tédio e da morte são qualidades da vontade introduzidas no fenômeno por intermédio do tempo.

ideal de interpretação. Schopenhauer propõe a busca do sentido. Nas palavras de Pernin:

"... Schopenhauer organiza a filosofia em torno de um não-princípio, em que o mundo não encontra a sua inteligibilidade: a vontade é irracional. Mas a importância da idéia de expressão, que faz prevalecer o sentido, impede de assimilá-la a uma filosofia do absurdo. Schopenhauer nos propõe um estilo filosófico de uma novidade radical: a interpretação (PERNIN [1992]: 86)."

Retomando, podemos dizer que a Vontade se manifesta em graus de visibilidade ou de objetivação distintos, que vão do reino inorgânico, das forças primitivas da natureza, forças físicas e químicas, até o mais alto grau de objetivação, que é o homem, passando pelas plantas e animais. A Vontade tende³² sempre para a mais alta objetivação possível, mas sem perder os graus inferiores. Cada grau de objetivação da Vontade supera o anterior, mas conservando³³ suas características. Assim, encontramos no homem graus ínfimos de objetivação da Vontade, como forças químicas presentes em nosso aparelho digestivo. O homem, ser que desfruta de um alto grau de consciência, possui em si atividades inconscientes, ou melhor, involuntárias. E o que mais nos espanta é que os fenômenos dos graus inferiores de objetivação da Vontade estão submetidos a leis infalíveis. Tanto na natureza quanto no homem, esses graus inferiores obedecem a regras e leis insuperáveis, atividades que acontecem à revelia do nosso querer. A grande diferença entre os graus inferiores de objetivação da Vontade e os superiores consiste em que os primeiros estão

³²Neste ponto parece, mais uma vez, a questão teleologia. Ver nota 12, páginas 18.

³³A noção de uma evolução na escala de objetivação da Vontade, onde o grau mais elevado contém elementos do grau inferior, pode apontar para um possível parentesco com Hegel. Mas não podemos nos esquecer de que em Hegel a suprassunção refere-se a um reencontro dos elementos, portanto é um acontecimento sem discórdia; enquanto que em Schopenhauer este progresso ascendente na escala de evolução da objetivação da Vontade traz a marca da tensão, da discórdia, da guerra. Sobre a relação entre Schopenhauer e Hegel no que tange à questão da suprassunção remeto a: CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 72/73.

submetidos a leis implacáveis. No mais alto grau de objetivação da Vontade, ou seja, no homem, existe uma percepção da liberdade³⁴.

Podemos dizer que os graus de objetivação da Vontade constituem uma pirâmide de objetivação, em cujo ápice o homem se situa. O homem é a mais elevada e perfeita objetivação da Vontade. Mas não devemos nos enganar, todo esse processo de ascensão crescente na objetivação da Vontade não se dá sem luta. Primeiro porque os fenômenos superiores incorporam os inferiores, e ainda porque existe uma dependência alimentar decrescente no reino da objetivação da Vontade.

"...em toda parte na natureza, nós vemos luta, combate, e alternativa de vitória, e deste modo nós chegamos a compreender mais claramente o divórcio essencial da vontade com ela mesma (MVR: 131) "

Concluimos, assim, que a Vontade é uma tendência, uma pulsão (*Trieb*) agressiva, mas não no sentido de violenta, e sim como um tendência afirmativa e ativa. A Vontade em todos os seus estados tem de ser movimento, esforço contínuo de satisfação. No homem, mais perfeita manifestação da Vontade, poderemos visualizar o potencial afirmativo da vontade. Segundo Schopenhauer:

"... a raça humana, que consegue submeter todas as outras, considera a natureza como uma imensa fábrica que responde à satisfação das suas necessidades, e acaba por manifestar nela esse divórcio da Vontade, do modo mais evidente, como veremos no quarto livro: por consequência verifica-se o adágio: 'homo homini lupus' (MVR: 132) "

Cabe ainda uma última consideração: a vontade não segue o princípio teleológico, há nela uma ausência total de finalidade. A Vontade é um esforço sem fim, um esforço contínuo que nunca poderá ser satisfeito, nem realizado. No momento em que se atinge um determinado alvo, recomeça o movimento. O desejo caracteriza-se por uma renovação contínua, um eterno devir, um deslizamento infinito. Assim, tanto a finalidade do mundo orgânico quanto a

³⁴Sobre o problema da liberdade, ver o terceiro capítulo desta dissertação.

regularidade do inorgânico são atributos do entendimento, pertencem, portanto, ao fenômeno, não à coisa em si. Schopenhauer descarta qualquer perspectiva teleológica³⁵ do mundo como Vontade. López critica a perspectiva ateleológica presente na metafísica da vontade de Schopenhauer (LÓPEZ [1988]: 263-76). Segundo o comentador, a ausência de objeto, de finalidade e intenção da vontade em Schopenhauer fere a própria definição de vontade. A resposta à pergunta “o que quer a vontade” é simples: A vontade quer a si mesma. A vontade é a única realidade existente, logo, só ela poderá ser o objeto adequado para o seu querer. Contradição intrínseca: uma privação de si. Nas palavras de López:

"A autofagia da vontade é assim a melhor expressão de seu caráter contraditório: a vontade é o monstro cego que devora suas próprias entranhas" (LÓPEZ [1988]: 264).

No que se refere à primeira colocação de López, que a definição de vontade porta a necessidade de um objeto, um fim e possui uma intenção, parece fácil contra argumentar. Pernin³⁶ anuncia três pontos que apoiam a tese da ausência de objeto da vontade. O primeiro refere-se à subordinação do intelecto à vontade; pois é um atributo da inteligência o raciocínio teleológico. O segundo denuncia que o mundo não é obra de nenhuma inteligência; geneticamente o mundo não apresenta nenhum interesse teleológico. Por último, temos que a vida não é a finalidade da vontade, a vida é considerada como uma perturbação da paz. A Vontade schopenhaueriana não se reduz ao conceito de vontade da filosofia tradicional, diz respeito ao mundo numênico, ultrapassa os limites da razão. Quanto à autofagia da vontade, podemos afirmar que existe apenas uma

³⁵ A polêmica entre a perspectiva ateleológica da vontade versus a teleologia do fenômeno será melhor desenvolvida na conclusão.

³⁶ Ver PERNIN, M-J Schopenhauer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 p.91. O autor anuncia três pontos que apoiam a tese da ausência de objeto da vontade. O primeiro refere-se à subordinação do intelecto à vontade; o segundo denuncia que o mundo não é obra de nenhuma inteligência; por último temos que a vida não é a finalidade da vontade.

aparência de contradição, ou seja, a contradição se inscreve somente no mundo fenomênico. A vontade, quando deseja a si mesma, deseja unicamente voltar à sua unidade, quer suprimir a pluralidade fenomênica dos objetos. A Vontade, ao negar sua manifestação fenomênica, visa escapar do múltiplo e retorna ao uno. A vida é uma perturbação da paz, do nirvana da Vontade em si³⁷. Não há contradição no fato de que a vontade se alimenta de si mesma.

³⁷O conceito de Pulsão Morte que aparece na psicanálise freudiana apresenta muitas semelhanças com a idéia schopenhaueriana de negação da vontade. Para Freud o homem possui uma tendência primitiva de retorno ao estado inorgânico, sendo que a vida representa apenas o curso natural para a morte. O próprio Freud aponta para os antecedentes da pulsão de morte em Schopenhauer, vejamos: *"Inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer. Para ele, a morte é o 'verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida', ao passo que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver"* Ver *Além do Princípio de Prazer* (1920. E.S.B. Rio de Janeiro: Imago, 1976 p. 69

CAPÍTULO II - O PROBLEMA DO CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER.

1. A CONCEPÇÃO METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER

No curso da história da filosofia, encontramos filósofos que negam a metafísica em seu sentido tradicional, mas que reconhecem a existência de uma forte aspiração metafísica no homem. Schopenhauer pode ser incluído nesse grupo. Apesar de toda sua discrepância e quebra da continuidade tradicional de enfrentar os problemas filosóficos, Schopenhauer lida com o mesmo problema da busca do sentido metafísico do universo; o mundo é um enigma a ser decifrado. Para ele, Kant teria abandonado a tarefa própria da filosofia, qual seja, a decifração do enigma do mundo. Certamente para Schopenhauer, a negação da metafísica implicaria na negação mesmo do saber filosófico.

Para Schopenhauer, *a filosofia é a ciência do mais geral (MVR: 113)*; deve perguntar-se sempre sobre a essência do mundo. Na base e no limite das ciências naturais e em virtude da insuficiência de suas explicações, entra em cena a filosofia. Schopenhauer afirma:

"... a própria explicação física- como tal- pede uma elucidação, um esclarecimento metafísico, que nos dê a chave de todas as hipóteses da Física. (NM: 114)".

Nesse sentido, a metafísica é uma Ciência Primeira, que visa o todo, que procura o *quid*, de que é feito o universo (MVR: 361). Assim, quanto mais minucioso e seguro for o conhecimento científico do particular mais imperiosa será a necessidade do espírito de explicar o conjunto (NM: 125). A filosofia, mais uma vez afirma Schopenhauer, deve pensar todo o particular sob a forma do geral; na realização desta tarefa faz-se necessário servir-se da abstração

(MVR: 113). Dentro da metafísica de Schopenhauer, apenas o conhecimento intuitivo pode alcançar a essência do universo. Parece-nos crucial revelar que Schopenhauer não esclarece precisamente sobre a natureza dessa intuição que possibilita o conhecimento metafísico; sabemos, apenas, que essa intuição não é intelectual. A intuição intelectual se inscreve na interseção entre as formas do tempo e do espaço e na dinâmica da lei da causalidade, sendo que o resultado dessa interseção é o princípio de individuação. E em Schopenhauer o conhecimento metafísico deve ultrapassar o princípio de individuação, portanto a intuição intelectual não possibilita a percepção metafísica. Não podemos apontar com precisão a natureza da intuição que permite o acesso à verdade metafísica, mas podemos afirmar que esse conhecimento carece da qualidade da comunicabilidade, atributo por excelência do conhecimento abstrato. Existe uma considerável distância entre os dois tipos de conhecimento, sendo que no conhecimento intuitivo o homem tem a possibilidade de encontrar as verdades filosóficas, pode descobrir a essência do universo, mas não pode, apenas por intermédio deste conhecimento, comunicar tal descoberta. Neste momento entra em cena a filosofia, ciência que irá transpor o abismo entre o conhecimento abstrato e o intuitivo. A tarefa da filosofia será traduzir em saber abstrato as verdades filosóficas alcançadas via conhecimento intuitivo e submetê-las à reflexão (MVR: 509). Em Schopenhauer a filosofia deve apresentar um duplo aspecto: de um lado ser conhecimento racional, como qualquer ciência; de outro, na tarefa de decifrar o enigma do mundo e buscar o significado moral, a filosofia não pode permanecer na abstração. Encontramos em Schopenhauer uma identificação entre metafísica e filosofia propriamente dita (NM: 106). Não

podemos deixar de mencionar que a religião é considerada uma espécie de metafísica, mas que procura fora de si seus fundamentos (NM: 93).

Schopenhauer entende preliminarmente a metafísica como uma *"pretensão de constituir um conhecimento que ultrapasse a experiência, vale dizer um conhecimento que transponha ou exceda os fenômenos dados, e queira explicar por que está a Natureza regrada e pautada num determinado sentido ou em outro (NM: 93)"* A metafísica seria o conhecimento que pretende demonstrar o que existe antes da natureza e o que a torna possível. Não obstante, a religião pretende realizar tal tarefa, ainda que seus efeitos sejam circunscritos nos domínios da fé. Essa primeira definição de metafísica considera apenas a **necessidade** do homem de compreender a contingência da existência, a qualidade da explicação ainda não foi colocada em questão.

A necessidade metafísica é fruto da reflexão humana perplexa diante do mundo enigmático. O homem é o único animal que pode refletir sobre sua própria morte. A consciência dessa limitação e a impotência qualifica o homem como um animal metafísico. Nas palavras de Schopenhauer:

"... sem dúvida alguma, é a consciência das coisas que tangem à morte e a consideração dos padecimentos e da miséria da existência, que oferecem uma impulsão mais violenta à reflexão filosófica e a uma explicação metafísica do mundo (NM: 86) "

Se o mundo fosse uma existência absolutamente necessária e evidente, se a contingência e o mistério não habitassem o cerne da existência, não seria preciso pensar sobre o mundo. A admiração e o espanto, fontes da necessidade metafísica, surgem diante das diferentes possibilidades da existência, inclusive da possibilidade da não-existência. Parece-nos importante salientar que para Schopenhauer o ponto de partida do problema filosófico não

deve ser buscado em qualquer dúvida lógica, mas antes numa certeza verdadeiramente imediata do mal físico e moral do mundo. Pensamento expresso em Schopenhauer na seguinte frase: *"... que impele os homens a filosofar, deriva manifestamente do espetáculo de sofrimento permanente e do mal moral que existe no mundo (NM: 110) "*.

Originariamente a filosofia e a religião visam responder à mesma demanda, a diferença se inscreve no fato de que *"a primeira traz em si mesma sua justificação e a outra procura fora de si seus fundamentos (NM: 93)"*. A religião pode ser configurada como uma metafísica da fé e a filosofia como uma metafísica da razão. O fato é que a necessidade metafísica não progride paralelamente com a capacidade metafísica; temos uma diversidade entre as inteligências humanas. Para aquelas consciências ingênuas, nas quais a filosofia ainda representa um universo desconhecido, a explicação religiosa será a única e absoluta verdade. Por vezes, a religião desempenha um excelente papel metafísico, pois similarmente à metafísica autêntica, no caso a filosofia, *"separa o homem de si mesmo e o transporta para além da existência temporal (NM: 100)"*. Mas os territórios continuam bem demarcados; a religião fere o princípio da verdadeira metafísica na medida em que prescreve normas, e vende alegorias como verdades. A filosofia representa o espírito da autêntica metafísica, e, como uma Ciência Primeira, se ocupa das bases e limites das ciências naturais. Pois estas encontram-se presas aos limites da razão suficiente e, conseqüentemente submetidas ao princípio da causalidade. As explicações científicas pressupõem uma série causal sem fim nem começo, não ultrapassam os limites do mundo fenomênico. O cientista tem por objeto o fenômeno e utiliza da razão como um instrumento de decodificação deste

objeto. Mas deve estar ciente de que a razão lança toda a pesquisa ao infinito, que o conhecimento racional é insuficiente para desvendar o mistério do universo. Ao revés, a metafísica pretende justamente ultrapassar o fenomenal para alcançar o ser mesmo das coisas. Não estamos descartando o saber científico, pois, como alerta Schopenhauer:

"...ninguém se atreva a uma abordagem dessa ciência suprema, a Metafísica, sem possuir antes profundos conhecimentos científicos, pois o problema precede necessariamente a sua solução(NM: 130) "

O saber científico é indispensável, mas raramente o cientista percebe o abismo que jaz entre o fenômeno e o que se manifesta nele, ou seja, a coisa-em-si . Será este o domínio da metafísica, ou da chamada **Filosofia do Espírito** (NM: 130). Nesses domínios a razão é um instrumento necessário para comunicação e conservação dos conhecimentos. Entretanto, pretender conhecer a essência do universo por intermédio da razão é invadir uma esfera para a qual esta forma de conhecimento não possui nenhuma competência. Schopenhauer critica Kant. Determinar como tarefa para a razão a elucidação dos primeiros princípios, a revelação da essência do universo, é ultrapassar os limites da razão; Kant estaria traindo a si mesmo¹.

Kant lança um desafio: Será possível a metafísica como ciência? Não se esquecendo de Hume, quem o despertou do sono dogmático, Kant sabe que a experiência não pode fornecer princípios universais e necessários; a própria causalidade, condição de possibilidade de toda experiência, é uma categoria

¹Ver BARTH,H . *La " Verdadera Crítica de la Razón' de Schopenhauer* In. Verdad e Ideologia. . México/Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico, 1951, p.175 O comentador revela, a partir do referencial schopenhaueriano, que Kant teria ultrapassado os limites impostos pelo criticismo ao conceber a razão como faculdade dos princípios incondicionados.

da razão pura, ou seja, *a priori*. Os princípios universais e necessários só se dão no âmbito da razão pura. Assim, segundo Kant, as *"fontes do conhecimento metafísico não podem ser empíricas. Seus princípios não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é portanto conhecimento a priori, de entendimento puro ou de razão pura"*. E ainda mais, *"o conhecimento metafísico deve conter juízos a priori²"*.

Afirmar que a metafísica é a ciência daquilo que fica fora de toda experiência constitui, na concepção de Schopenhauer, o primeiro grande erro de Kant. Para Schopenhauer a filosofia tem por tarefa elucidar o sentido do mundo, pois este e nossa própria existência apresentam-se para nós como um enigma. Ora, é no mínimo estranho que a chave para a decifração desse enigma não se encontre no próprio mundo. O que existiria para além do mundo? Kant, reconstruído por Schopenhauer admite que:

"... a solução deste enigma não poderia surgir a partir do entendimento profundo do próprio mundo, mas teria que ser baseado em algo inteiramente diferente do mundo (pois é isto que quer dizer 'além da possibilidade de toda experiência') (CFK: 95) "

Excluir a única fonte possível de todo conhecimento, ou seja, a experiência externa e interna, é destruir o caminho para a verdade. Schopenhauer persegue o ideal de verdade através da questão filosófica do sentido do mundo oculto no próprio mundo, que não está além, nem aquém da

²KANT, I. *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que possa vir a ser considerada como Ciência..* (Col. Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 14

experiência. A metafísica constitui uma necessidade humana, mas não se pode negar a experiência como fonte de todo conhecimento. Na opinião de Schopenhauer, Kant teria admitido como idênticos metafísica e conhecimento *a priori*, assim:

"... a matéria para a solução do enigma do mundo não poderia, absolutamente, estar contida nele mesmo, mas que só podia ser buscada fora do mundo, em algo a que se pudesse chegar somente pelo fio condutor daquelas formas, de que temos consciência a priori. (CFK: 95) "

Schopenhauer afirma que a solução para o enigma do mundo só pode provir do próprio mundo; a metafísica não pode desconsiderar a experiência. A filosofia de Schopenhauer retoma a prioridade do mundo. Todo e qualquer conhecimento assenta-se em uma intuição sobre o mundo. Tanto a intuição intelectual, que é do registro do entendimento, quanto a intuição estética, que une num só movimento sujeito e objeto, e ainda a intuição moral, que desfaz o véu imaginário do princípio de individuação, todas essas formas de conhecer têm o mesmo substrato, o mundo. Para Schopenhauer todo conhecimento só pode ter um único ponto de partida, o mundo. Cabe ressaltar que o mundo schopenhaueriano não é um cosmo organizado, uma totalidade fechada, mesmo porque sua filosofia é posterior à revolução científica que substituiu o mundo geocêntrico dos gregos pelo universo infinito, descentrado e desordenado da ciência moderna. Além disto, o mundo na concepção de Schopenhauer é filho do desejo infinito, da Vontade. A Vontade é o princípio metafísico que subjaz a todas as coisas, que tudo quer, mas que não pode ser saciado.

Schopenhauer se contrapõe abertamente a Kant quanto à questão das fontes da metafísica. Os conceitos jamais poderiam constituir o elemento

primeiro do conhecimento. Os conceitos são representações abstratas, referem-se ao conhecimento reflexivo, que como tal deriva do conhecimento intuitivo. Os conceitos não têm por função conferir realidade às intuições, apenas são formas de organizá-las e fixar seus resultados. As intuições são diretamente objetivas, possuem realidade independentemente da razão. As representações abstratas da razão retiram o seu conteúdo das representações intuitivas. Qualquer conhecimento tem por fonte a própria experiência. O entendimento ou as intuições constituem a base do conhecimento, pois através deste compreendemos imediatamente as relações causais entre os objetos. Constituímos toda a experiência possível por intermédio das formas do espaço e tempo e pela lei da causalidade, ou seja, pelo entendimento. Schopenhauer alerta que o objeto da metafísica não é a análise da experiência em particular, mas antes uma tentativa de interpretar a experiência em bloco (NM: 135). E a fonte da metafísica não será somente a experiência externa, mas também a interna.

Neste momento Schopenhauer coloca a seguinte questão:

"... uma ciência que tem suas raízes enterradas na experiência pode assim superar a dita experiência - prescindir da mesma - e merecer o nome de Metafísica?"(NM: 138)

Não deveria a metafísica renunciar a sua pretensão de revelar a essência dos objetos? Não. Para Schopenhauer, a coisa-em-si nos é acessível pela própria experiência interna. O nosso corpo próprio será a primeira chave que revelará o enigma do universo. Existe alguma coisa de nuclear no fenômeno, que difere dele ao mesmo tempo que a ele se assemelha. E o fenômeno mantém uma conexão com esta essência íntima, verdade que nos é revelada em nosso próprio corpo. Segundo Pernin *"a fortaleza do mundo é inconquistável para a*

inteligência voltada para o exterior" (PERNIN [1992]: 23). Nosso corpo é um objeto como os outros, com a diferença de poder ser percebido imediatamente. Dentro desse objeto imediato, nosso corpo, é que vamos encontrar a significação do mundo. A chave de nossa existência fenomenal e conseqüentemente de todos os fenômenos encontra-se na força interior de nossas ações, ou seja, na Vontade subjacente a todas as nossas ações. Devemos ressaltar que a percepção interna que tem cada um de sua própria vontade representa uma pequena alusão ao conhecimento metafísico. O conhecimento adequado da Vontade é assunto da discussão estética e da problemática ética. Mas, de qualquer forma, será o corpo o único lugar onde o homem se vê idêntico ao fundamento do mundo.

A metafísica não pode se dispor a considerar este elemento oculto via realidade fenomenal. Podemos garantir que a metafísica transcende a realidade, busca o que nela está oculto, mas devemos também considerar o conteúdo imanentista³ da metafísica, já que a fonte é a própria realidade empírica (NM: 141). Para Schopenhauer a metafísica não ultrapassa a experiência. Na concepção schopenhaueriana a metafísica é:

"um saber que tem sua fons et origo na intuição do mundo exterior real [...] é um saber da experiência. Não se busque todavia fonte em origem, ou seu objeto - em experiências particulares- mas no conjunto da experiência, considerado no que possua de mais geral (NM: 142)".

³A metafísica schopenhaueriana opera um deslocamento em relação à metafísica kantiana: do supra-sensível para a experiência, da transcendência para a imanência, da ausência de Deus para a presença do homem finito. Ver. CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994. p.23

Schopenhauer justifica dizendo que a coisa em si deve estampar sua essência, cunho e caráter no mundo fenomênico; assim, interpretando a experiência, poderemos encontrar vestígios da coisa em si (NM: 143).

"A Filosofia ou Metafísica não é pois senão uma intelecção exata e universal da experiência.[...] O conteúdo do fenomenal é a res metaphysica. O fenomenal é apenas a roupagem que veste aquele conteúdo.(NM: 143)"

Segundo Marrades, em Kant a coisa-em-si é um mero conceito negativo, define o limite do conhecimento, enquanto em Schopenhauer a coisa-em-si é um conceito positivo, revela a essência real do mundo. Haveria, assim, uma coincidência entre Hegel e Schopenhauer neste ponto: ambos consideram "o mundo empírico não só como fenômeno para nós, senão também como fenômeno em si, isto é, como manifestação de um substrato metafísico que o transcende" (MARRADES [1990]: 199). Desta forma, a metafísica não pode prescindir da experiência; isto não quer dizer que a análise de certas experiências particulares deva ser seu objeto, mas não podemos esquecer que a metafísica deve propor uma interpretação da experiência, uma tentativa de decifração do enigma que é o mundo.

Nosso corpo será a primeira chave que desvelará o enigma metafísico. Mas para além dessa primeira alusão encontramos em Schopenhauer a possibilidade efetiva do conhecimento metafísico, que primeiro é anunciado na contemplação estética e depois ganha a ação moral. Vejamos a possibilidade do conhecimento metafísico no âmbito da arte, já que a discussão sobre moralidade e metafísica será realizada em outro momento. Segundo Cassirer, é neste ponto precisamente que reside um avanço de Schopenhauer em relação à teoria Kantiana. Para além dos limites do conhecimento, não há um

vazio, nenhuma "incógnita incompreensível, mas sim algo que nos é conhecido e acessível, em sua estrutura essencial, na experiência imediata (CASSIRER [1920]: 508)". A ligação entre filosofia e arte aproxima Schopenhauer dos românticos, pois para estes restam ainda monumentos do passado que devem ser remontados pela filosofia através de um órgão privilegiado, a arte. Segundo Maia-Flickinger existe "a crença na possibilidade de um acesso cognitivo à promessa e ao paraíso [...], através de um órgão misterioso, meio sensível, meio racional, capaz de transcender todos os limites da consciência, atingindo de modo positivo uma verdade metafísica originária" (MAIA-FLICKINGER [1993]: 555).

Schopenhauer, em sua *Metafísica do Belo*⁴, procura realizar uma síntese entre a doutrina platônica e o sistema kantiano. Platão e Kant anunciam a fragilidade do mundo fenomênico; o mundo sensível é uma aparência que só tem valor e significação em virtude daquilo que se exprime através dele, seja a Idéia ou a Coisa em si. No que tange a esse aspecto da realidade, qual seja, a existência de uma face oculta, Platão e Kant estão de acordo. Entretanto, quanto à possibilidade de conhecimento dessa face oculta, há uma divergência entre os filósofos. Kant aponta para o limite do conhecimento: só podemos conhecer os fenômenos; os objetos metafísicos

⁴Sobre a filosofia estética de Schopenhauer ver: TORRE, J.M.M. *Actualidade de Schopenhauer através de su Estética* In. URDANIBIA, J. *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990. pp. 238/250. O autor revela que a atualidade estética de Schopenhauer reside na sua concepção da arte como poderosa via de conhecimento. A estética schopenhaueriana supõe uma revalorização da arte como reveladora de verdades inacessíveis para a ciência, mas sem perder a postura crítica. A arte nos revela a essência das coisas, mas não possui poder racionalmente explicativo, não pode falar sobre causas e finalidade. Ver também MAIA, M. W. T. *A outra face do nada*. Petrópolis: Vozes, 1991

ultrapassam os limites da razão pura teórica. Platão anuncia que a verdadeira ciência deve conhecer as Idéias Eternas; não exclui, assim, da realidade o conhecimento metafísico. Schopenhauer, num trabalho de aproximação dos dois filósofos, produz uma nova concepção. Mantém a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, agora configurada entre Vontade e suas diferentes manifestações. No entanto, entre a Vontade e suas objetivações particulares situam-se as Idéias Eternas. A Idéia não coincide com a coisa em si, representa a primeira e mais adequada objetivação da Vontade. Assim, a Vontade escapa ao conhecimento racional, só pode ser sentida imediatamente em nosso próprio corpo. Mas a Idéia poderá ser conhecida por uma intuição pura. O conhecimento racional ou reflexivo exclui a Idéia e a coisa em si dos seus domínios. Será o conhecimento intuitivo que permitirá a apreensão da Idéia. Só poderemos elevar nossos conhecimentos das coisas particulares às Idéias, se esquecermos as formas do tempo, espaço e causalidade, além de nos desligarmos de nossa individualidade, de nossa personalidade. Parece paradoxal, mas para conhecermos a manifestação mais adequada da Vontade devemos seguir a trilha do conhecimento desinteressado, livre dos caprichos da Vontade. Quando o indivíduo deixa de considerar os objetos de modo vulgar, ou seja, quando deixa de procurar as relações do objeto com sua vontade, e passa a contemplar o objeto desinteressadamente, esse indivíduo torna-se um puro sujeito que conhece isento de vontade; já não se vê obrigado a buscar relações de conformidade do objeto com sua vontade e com o princípio de razão. No estado de contemplação pura, o objeto particular contemplado torna-se, num só golpe, a Idéia da sua espécie, e o indivíduo torna-se puro sujeito cognoscente. O indivíduo, ao se elevar ao estado de

contemplação pura, torna-se sujeito; já não é um indivíduo particular, mas sim um sujeito que chega a realizar uma Idéia. E esse sujeito/ Idéia conhece não mais a multiplicidade de objetos particulares, conhece a Idéia de uma classe. Assim, na contemplação pura, temos duas Idéias, duas objetivações imediatas e adequadas da Vontade, e, como a essência destas duas Idéias é a mesma, temos a unidade entre sujeito e objeto. No conhecimento racional não é possível a realização efetiva de tal unidade, pois os objetos particulares são objetivações imperfeitas da Vontade, portam um excesso de multiplicidade. No mundo fenomênico, podemos falar de unidade só do ponto vista metafísico, já que a essência é a mesma em toda a natureza.

Este modo de conhecimento que permite alcançar as Idéias é a arte, e o sujeito capaz de tal conhecimento é o gênio. O homem vulgar⁵, para falar com precisão, é incapaz desta apercepção completamente desinteressada, sua atenção incide sobre os objetos apenas na medida em que estes têm relação com sua vontade. O gênio é aquele cujo o conhecimento tem preponderância sobre a Vontade. O artista/gênio possui um olhar objetivo, livre da subjetividade, da individualidade, dos desígnios da Vontade.

Para chegar ao conhecimento das Idéias, ao estado de contemplação pura o sujeito pode ou observar o objeto que se liga positivamente à Vontade e

⁵Ver. LÓPES, P. *Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer*. In. *Pensamiento*. Madrid: núm175, vol 44 julio/sep., 1988 p. 268. O autor revela que tanto a saída estética quanto a saída ética constituem possibilidades de salvamento elitistas. Ver, também, ÁVILA, R. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer*. In. *Pensamiento* Madrid: núm 177, vol 45 enero/marc, 1989. p. 69. Ávila revela que apenas uma minoria previamente eleita pela natureza poderá transitar no mundo da arte ou da moral. Ao meu ver, a saída estética é elitista porque pressupõe uma genialidade; quanto a saída ética, apesar de ter por princípio um sentimento, a compaixão, fundamenta-se na verdade metafísica da unidade entre os seres, e a percepção dessa verdade pressupõe um conhecimento superior, que não é acessível a todos.

daí desprender-se naturalmente - sentimento do belo; ou por um impulso pleno de liberdade e consciência, separar violentamente a ligação entre a vontade e o objeto, e levando, assim, a consciência acima da vontade - sentimento do sublime. No sentimento do sublime, a contemplação é conquistada por um livre e consciente esforço, enquanto no belo a contemplação é facilitada por uma relação com a Vontade. O filósofo teria por tarefa conceitualizar o conhecimento que a arte nos oferece de maneira intuitiva. Segundo Torres *“Schopenhauer inicia a tentativa de substituir a filosofia da história hegeliana por uma filosofia do poético”* (TORRES [1990]: 249).

Assim, o acesso ao conhecimento metafísico, em Schopenhauer, diz respeito no mínimo a dois momentos. Primeiramente, o próprio corpo do homem anuncia a existência de um outro mundo além do mundo representado. No entanto, a realização efetiva do conhecimento metafísico requer um esquecimento do desejo individual, um desprendimento do corpo próprio; só assim o indivíduo torna-se sujeito do conhecimento e tem acesso à Idéia. Segundo Cacciola :

“... do ponto de vista da representação submetida ao princípio de razão, é o corpo como Vontade objetivada que faz com que o mundo seja mais do que um simples sonho, conferindo-lhe realidade objetiva. Em contrapartida, do ponto de vista da representação livre das formas do princípio de razão, o corpo passa a se constituir num empecilho para a visão da Idéia.”
(CACCIOLA [1994]: 114/115)

Não parece impertinente, aqui, alertar que as Idéias constituem graus da objetivação da Vontade e não são conceitos. As Idéias referem-se ao conhecimento intuitivo, enquanto o conceito se vincula ao conhecimento abstrato. Segundo Kujawski, *“o conceito é a unidade obtida mediante a*

pluralidade, pela abstração racional (*unitas post rem*), e a Idéia, pelo contrário, a unidade resolvida em pluralidade no espaço e no tempo (*unitas ante rem*)⁶. O conceito manifesta uma certa esterilidade e um traço mortificante, na medida em que cristaliza um fenômeno. A Idéia é fecunda, representa o claro espelho original da Vontade, o molde da materialização, é o modelo a partir do qual será produzido os objetos particulares.

Também, não podemos confundir as Idéias em Schopenhauer com as Idéias regulativas da razão de Kant. Schopenhauer critica a definição kantiana de razão como faculdade de princípios (CFK: 138). As Idéias da razão, na forma como são definidas por Kant, como princípio transcendental do conhecimento e concomitantemente como idéias transcendentais, que se encontram, além de toda a experiência, são inaceitáveis para Schopenhauer. A razão não pode nos conduzir ao Incondicionado; isto fere a própria definição de razão, nega o princípio do conhecer, expressão por excelência da razão. Para Schopenhauer, é um sofisma da razão derivar desta os três "incondicionados". Os três objetos da metafísica clássica - Deus, Mundo e Alma⁷ - que correspondem às Idéias da razão em Kant representam, na concepção schopenhaueriana, um resto de moral teológica. Kant cometeu uma verdadeira petição de princípio ao afirmar que a metafísica não pode tirar da experiência seus conceitos e princípios fundamentais. Em Kant, a metafísica não é possível como ciência, inscrevendo-se no âmbito da razão prática, onde

⁶KUJAWSKI, G.M. *Schopenhauer e o Furor Teutônico*. O Estado de São Paulo. São Paulo, 20, fev, 1988. Caderno Suplemento Cultural

⁷Os três postulados da razão concretizam a queda de Kant no dogmatismo. Para Schopenhauer, seria a concepção da razão como faculdade dos princípios responsável por esta queda. Ver CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994 p.20.

seus conceitos e princípios fundamentais serão postulados. Para Schopenhauer, a metafísica e a moral kantiana caíram na tentação teológica. A necessidade de postular a existência de Deus⁸ faz com que a metafísica e a moral kantiana busquem muletas teológicas para se apoiar.

Schopenhauer critica severamente a definição kantiana da razão como a faculdade dos princípios, a faculdade que irá nos revelar o incondicionado. Para Kant, deve haver necessariamente um ponto fixo como primeiro elo de toda a corrente causal. Kant, na reconstrução de Schopenhauer, nos diz:

"Se está dado o condicionado, então deve, necessariamente, estar dada também a totalidade de suas condições, portanto, também o incondicionado unicamente pelo qual, aquela totalidade torna-se completa(CFK: 138) "

Na concepção de Schopenhauer, o princípio de razão só pode nos revelar condições relativas, nunca o incondicionado absoluto. A série causal apresenta-nos uma alternância infinita de condições e condicionados; a cadeia poderá ser interrompida se fixarmos, arbitrariamente, uma dada condição como um incondicionado absoluto, mas se não nos deixarmos seduzir pela comodidade, perceberemos que esta condição é o condicionado de outra, e assim reinicia o processo. Sobre este aspecto Schopenhauer compartilha da concepção romântica, que divulga um primado da intuição e do sentimento sobre a razão e a análise. Pois, segundo Schopenhauer, a essência da razão não consiste na exigência de um incondicionado. Em suas próprias palavras:

⁸Rubens Rodrigues Torres Filho anuncia que, segundo Schopenhauer, a inferência kantiana da coisa-em-si como causa do fenômeno aponta para a possibilidade de explicar o mundo por algo fora dele. A vontade como um em-si descarta o perigo teológico. Ver.CACCIOLA,M/L.Schopenhauer e a questão do Dogmatismo. São Paulo: EDUSP,1994 p.16

"Que o regresso para uma causa incondicionada, para um começo primeiro, não esteja, de modo algum, fundado na essência da razão, está de resto provado...(CFK: 141) "

Schopenhauer tem severas críticas a essa caçada ao incondicionado como busca da verdade absoluta e primeira. Para ele a origem do conceito de incondicionado reflete a inércia do indivíduo e um recuo diante das grandes perguntas. E em Kant temos ainda mais uma agravante, pois dois dos três incondicionados, a Alma e o Mundo estão condicionados ao terceiro, Deus, o que é uma contradição.

Nada escapa à crítica schopenhaueriana, não parece prudente designar como Idéias da razão os três grandes objetos da metafísica clássica. O termo Idéia remete ao contexto platônico, referindo-se, segundo Schopenhauer (CFK:144), às formas imperecíveis e inteiramente intuitivas. As Idéias de Platão e as Idéias da razão de Kant parecem compartilhar apenas do fato de não serem objetos da experiência sensível. Para Schopenhauer, as Idéias da razão não podem ser fundadas na própria razão. Sabemos que, para Kant, essas idéias não são objetos da razão teórica, mas postulados da razão prática, fundam-se numa crença e refletem uma necessidade metafísica. Possivelmente a exaltação do método intuitivo em Schopenhauer e toda a sua crítica ao método racional kantiano constitui uma resposta ao ceticismo iluminista de Kant desenvolvido na **Crítica da Razão Pura**.

Ainda uma última consideração: Schopenhauer declara com firmeza que nenhuma filosofia conseguirá explicar tudo; sempre escapará algo, pois a Vontade primordial, no fundo, é misteriosa (NM: 146/147). Mas, ainda assim a metafísica é possível dentro do sistema schopenhaueriano, nas palavras de Velloso:

*"A metafísica de Schopenhauer apoia-se na experiência, é experimental. Concilia o que parece condenado a perpétuo antagonismo: experiência e especulação, realismo e idealismo, positivismo e metafísica. Parte do conhecido para o desconhecido. Quão longe está o filósofo da Vontade da metafísica tradicional, dogmática!"*⁹

⁹VELLOSO, A. V. *Prefácio* do livro SCHOPENHAUER, A. **Necessidade Metafísica**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960 p.79

2. A CONCEPÇÃO SCHOPENHAUERIANA DE RAZÃO

A explicitação do conceito de razão na filosofia de Schopenhauer é relevante porque o tribunal da filosofia crítica kantiana apontou para os limites e insuficiência da razão no que diz respeito ao conhecimento metafísico. Kant interditou a entrada da metafísica no campo teórico. É respondendo à necessidade de contornar a proibição kantiana para, assim, reconstruir a metafísica que Schopenhauer derruba o conceito de razão kantiano e postula um novo tipo de conhecimento. Kant ao recusar à metafísica a possibilidade de inserção no âmbito da razão teórica, abandona o saber em prol da crença. Atitude que, segundo Schopenhauer, marca a regressão ao dogmatismo. A prevalência da Vontade sobre a razão marca uma opção crítica de Schopenhauer em relação ao Idealismo e uma tentativa de recuperar a metafísica. Assim, a elucidação do conceito schopenhaueriano de razão e a contraposição desta concepção com a kantiana nos interessa para *"ver como Schopenhauer desloca certos conceitos da filosofia crítica para descobrir uma brecha que torne possível a reconstrução da Metafísica"* (CACCIOLA [1981]: I,II). Por outro lado, a concepção schopenhaueriana de razão produz consequências significativas no campo da antropologia, da filosofia do Estado e do Direito. Schopenhauer anuncia uma sujeição do intelecto à Vontade. A razão seria um instrumento criado pela Vontade, para servi-la na luta pela vida. Segundo Georg Simmel: *"Este dogma acerca da razão como o fundamento essencial do homem já havia sido destruído por Schopenhauer"¹⁰.*

¹⁰Citado por BARTH, H. "La 'Verdadera Crítica de la Razón' de Schopenhauer In. *Verdad e Ideología*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura económico, 1951, p 173.

Em Schopenhauer pode-se encontrar a renúncia da consideração do homem como um ser primordialmente racional. A vontade é a força original, a essência do homem. Sendo assim, como bem descreve Barth, *"a indissolúvel sujeição do intelecto à Vontade acarreta a consequência de que seus conhecimentos e juízos estejam expostos à suspeita de que expressam somente os interesses de grupos e classes determinados dentro de uma estrutura social"* (BARTH [1951]: 178). Se a Vontade tem primazia muitos discursos políticos e defesas jurídicas se utilizam do conhecimento racional para veicular interesses particulares.

Lukács considera Schopenhauer como um dos "destruidores da razão". Mas, segundo Cabrera, o que Lukács chama de "destruição" é, na verdade, a demarcação dos limites da razão" (CABRERA [1987]: 111). *"O mérito de Schopenhauer terá sido introduzir pela primeira vez, no coração da nossa segurança, essas irritantes suspeitas"* (CABRERA [1987]: 112).

Segundo Barth, a verdadeira crítica da razão de Schopenhauer consiste no fato de que este filósofo nega à razão competência no que tange às problemáticas éticas e religiosas (BARTH [1951]: 174); a razão é exclusivamente a faculdade dos conceitos. Schopenhauer concebe a razão como uma representação de segunda ordem, um reflexo das representações intuitivas (MVR: 52-3, 58). A razão ou conceitos abstratos fundamentar-se-iam, em última instância, nas intuições. O conhecimento abstrato ou razão possibilita a simbolização, fixação e universalização da experiência, constituída pela intuição. Assim, todo o material da razão é fornecido pela intuição. Segundo Pemin:

"Esse espetáculo formalizado e ritualizado repete a cena intuitiva, simplificando-a para torná-la acessível a todos, com a

rigidez de uma marionete mecânica, parodiando um ator em carne e osso" (PERNIN [1992]: 63)

Também em Schopenhauer a razão é a faculdade que distingue incontestavelmente o homem do animal. Os animais vivem apenas o presente, ocupam-se em satisfazer suas necessidades momentâneas, encontram-se presos à tirania do aqui e agora. Já o homem, graças às noções abstratas, liberta-se da determinação tirânica do presente, pode adiar e até mesmo planejar uma satisfação, resistindo, assim, às solicitações imperiosas do mundo sensível. Em uma frase Schopenhauer expressa a distinção entre homem e animal: *"O animal sente e percebe, o homem pensa e sabe; ambos querem (MVR: 53)"*.

Como já vimos, a Razão tem por função essencial a formação de conceitos (MVR: 56), mas acrescenta-se a esta uma função não menos importante, a comunicação. Não parece impertinente repetir mais uma vez: a intuição é incomunicável, enquanto as representações abstratas são eminentemente comunicáveis. Schopenhauer vincula razão e linguagem. A linguagem é o instrumento que possibilita a operação efetiva da razão. Segundo Cacciola, as representações abstratas escapam ao princípio de individuação, por isso podem abarcar no mesmo conceito um número variado de objetos (CACCIOLA [1989]: 98). Mas para a consciência individual, que é submetida internamente à forma do tempo, apreender o conceito, faz-se necessário inseri-lo na ordem temporal; será esta a função da palavra. *"A palavra e a linguagem são meios indispensáveis para pensar claramente (CACCIOLA [1989]: 98)"*. A superposição destas funções, conservação e comunicação, faz com que a razão se torne um instrumento indispensável para o desenvolvimento do conhecimento humano. Cacciola nos diz:

"O uso da razão, em Schopenhauer, está condicionado ao fato de que ela é um instrumento indispensável para aperfeiçoar o conhecimento humano..." (CACCIOLA [1981]: 94).

O comentário de Cassirer é referência central quando se trata do problema do conhecimento na filosofia de Schopenhauer. Cassirer revela que neste sistema filosófico há uma concepção progressiva do conhecimento, que corresponde a um processo progressivo de libertação dos desígnios da vontade (CASSIRER [1920]: 522/25). Na fase inferior, o conhecimento está plenamente a serviço da vontade, visa um fim exclusivamente biológico, a conservação do indivíduo e a conservação da espécie. Numa segunda fase, a relação com a vontade será mediatizada através dos conceitos. A terceira fase corresponde ao conhecimento estético, onde, pela primeira vez, o conhecimento pode, momentaneamente, libertar-se da vontade. O conhecimento intuitivo da unidade radical entre os seres, condição de possibilidade da verdadeira conduta moral, constitui a quarta etapa evolutiva do conhecimento, em Schopenhauer. A quinta etapa refere-se à supressão total da vontade, fenômeno que figura o comportamento asceta. As três últimas fases da evolução do conhecimento referem-se à possibilidade do conhecimento metafísico, tema tratado anteriormente. A razão inscreve-se na segunda fase evolutiva do conhecimento, nesse plano temos a ciência.

O saber científico só é possível graças à razão. As grandes criações humanas como a Religião e o Estado dependem da razão. Schopenhauer reconhece toda a importância da razão; o que ele quer, essencialmente, é nos advertir contra a razão, *"porque a filosofia e a ciência têm nela uma confiança excessiva"* (PERNIN [1992]: 63). Schopenhauer denuncia: a razão introduz na especulação o erro (MVR: 51), a ilusão (MVR: 109), a dissimulação; e na

prática o sofrimento, a ansiedade e o remorso. Barth enfatiza: "*a partir de sua função de um órgão de orientação, o intelecto é empenhado também para fabricar máscaras com cuja ajuda o homem oculta seus interesses pessoais e seu egoísmo*" (BARTH [1951]: 180) A razão introduz o sofrimento porque possibilita ao homem pensar em sua própria morte.

Assim, dentro da concepção schopenhaueriana, o homem irracional será aquele que, quase como o animal, age segundo os motivos imediatamente sensíveis, ou seja, age impulsivamente. O sujeito que age racionalmente calcula todos os seus passos, reflete sobre as causas e consequências de sua ação. Por esse motivo é que a razão se torna uma qualidade preciosa para os criminosos. Neste sentido, a razão não pode ser a sede das virtudes, ainda que seja o locus da dignidade humana.

Numa última consideração sobre a concepção schopenhaueriana de razão, cabe-nos dizer que para este filósofo a separação da razão em prática e teórica não é necessária, pois "*em quase todos os homens, a razão tem uma direção quase que exclusivamente prática*" (CFK: 169). A razão só se configura como teórica quando o objeto com o qual ela se ocupa não possui nenhuma relação com a Vontade. Assim, mesmo as discussões científicas mais teóricas apresentam uma relação entre a razão e a conduta daquele que pensa. Para Schopenhauer, a separação kantiana entre razão prática e teórica é fruto da concepção kantiana de entendimento e razão (CFK: 100). Para Kant, o entendimento é a faculdade de conhecer por conceitos e a razão, a faculdade dos princípios. Dessa forma, a faculdade do entendimento expressa a metade teórica da razão, enquanto que a parte prática é reservada para a discussão metafísica e moral. Schopenhauer defende uma posição diferente: o

entendimento consiste na faculdade de conhecer por intermédio da lei da causalidade, conhecimento acessível a homens e animais. A razão é uma faculdade de segunda ordem, que consiste no conhecimento via conceitos. Na opinião de Schopenhauer, não tem sentido dividir a razão em duas partes. A fim de compreender a atitude kantiana de dividir a razão, parece-nos relevante, no momento, explicitar sua concepção de razão. A razão, para Kant, constitui-se, primordialmente, como a faculdade dos princípios *a priori*; mesmo no âmbito da razão prática. Kant, reconstruído por Schopenhauer, nos diz:

"conhecimento do significado ético do comportamento não é de origem empírica, então ele também é um princípio a priori e conseqüentemente deriva da razão que, nesta medida, portanto, é prática" (CFK: 172).

Na verdade, toda a crítica de Schopenhauer à concepção kantiana de razão centra-se no fato de que a razão para Kant pode apreender o supra-sensível, ainda que não seja teoricamente, a razão é a faculdade do **incondicionado**. É incontestável que para Kant a razão seja a faculdade dos princípios puros, mas a sua definição de razão não se reduz a este aspecto, pois determina também uma concepção antropológica. A razão na filosofia kantiana aparece como a deusa do sistema, não é uma faculdade secundária. A própria constituição da experiência através das formas puras do tempo e do espaço, das categorias do entendimento, do esquematismo transcendental e da apercepção transcendental do **eu penso** é um processo racional, ou seja, ocorre dentro dos limites da pura razão. Em seu texto *"Resposta à Pergunta: Que é Aufklärung"*, Kant afirma que o homem deve sair de sua menoridade, fazer uso pleno de seu próprio entendimento, e para tanto é necessário somente liberdade, isto é, poder fazer uso público de sua razão em todas as

questões. Na concepção antropológica de Kant encontramos dois conceitos fundamentais: liberdade e razão. A razão é a faculdade que propicia ao homem o distanciamento do mundo sensível, a liberdade diante das inclinações. É justamente por ser racional que o homem pode acreditar na marcha da humanidade a caminho do aperfeiçoamento. Assim, o conceito de razão na doutrina kantiana ocupa um papel central e privilegiado, diferentemente do papel que ocupa na filosofia schopenhaueriana.

Schopenhauer afirma que quase a totalidade dos filósofos anteriores a Kant utilizam o conceito de razão não no sentido kantiano, mas sim no sentido que o próprio Schopenhauer enfatiza (CFK: 166).

Na busca de uma hipótese elucidativa da acentuada diferença entre as concepções de razão de Kant e Schopenhauer, parece-nos interessante mencionar a problemática moderna inaugurada com a crescente separação entre a razão subjetiva e uma concepção objetiva de razão. Referimo-nos ao texto de Horkheimer intitulado *Sobre o conceito de razão*¹¹. Utilizamos a referência em questão como um instrumento, um recurso crítico de análise. Acreditamos que a reflexão de Horkheimer ilumina a polêmica entre concepção de razão kantiana e schopenhaueriana. A escolha por Horkheimer não é aleatória; acreditamos que a concepção schopenhaueriana de razão, a razão como um instrumento que possibilita a classificação, a fixação e universalização da experiência, é uma célula embrionária da idéia de Razão Instrumental valorizada por Horkheimer. Segundo Horkheimer, podemos destacar dois conceitos de razão. O primeiro seria aquele que concebe a

¹¹HORKHEIMER, M. *Sobre o conceito de razão*. In. HORKHEIMER, M. y ADORNO. T. W. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1971

filosofia como imagem da essência razoável do mundo; assim, a percepção da verdade pelos homens coincide inteiramente com a própria manifestação da verdade mesma. Com a crescente independência do sujeito e seu distanciamento do mundo material, sua volta para si mesmo, surge, em contradição com a razão contemplativa, a razão formal que perde o mundo exterior para dedicar-se às próprias experiências, momento em que domina aquela figura da alma solitária pensando sobre suas experiências e tratando o mundo como uma representação. Entramos nos domínios da razão subjetiva, que tenta apresentar uma justificativa para a relação entre fins e meios, ou entre modos de comportamentos e fins. A razão subjetiva vincula-se a fins subjetivos, a interesses e conveniências particulares. E a lógica subjetivista não pode reivindicar, diante da razão, nenhuma prioridade, pois estamos tratando com interesses particulares; não há universalidade. O pensamento de um fim em si mesmo, sem considerar vantagens, é estranho ao conceito subjetivo de razão; a razão subjetiva lança-se para a ação por um cálculo de interesses. Já na razão objetiva, o critério de verdade de uma ação refere-se à consonância entre a ação e a totalidade dos existentes. Em todas as filosofias da razão objetiva subjaz uma convicção de que a intuição da natureza não é separável do observador, ou seja, quanto mais penetramos no verdadeiro, com mais segurança também saberemos o que temos de fazer. As regras da virtude se seguirão ao conhecimento do que existe, virtude e saber se identificam. Tal pensamento da tradição não condena a razão subjetiva, apenas a considera como uma expressão limitada da racionalidade geral. A razão objetiva encerra em si a razão subjetiva. O preço pago pela crescente independência do sujeito e o estabelecimento do conceito de razão subjetiva será a perda da

capacidade de captar a idéia objetivamente razoável. A razão subjetiva, carecendo de conteúdo, será insegura e inconsistente. A fatalidade dessa evolução será a dissolução do conteúdo objetivo da razão; o espírito vigente vê-se despojado da substancialidade convertendo-se numa máscara formal, cujo conteúdo depende do arbítrio e, inclusive, não é suscetível de justificação racional. A filosofia do idealismo alemão, sobretudo Kant e Hegel, tentou mediar a razão subjetiva e a razão objetiva, mas os esforços foram malogrados. Entendemos que Kant propõe que o princípio subjetivo de uma ação se torne um princípio objetivo, ou seja, que a máxima de uma ação torne-se uma lei universal; este é o critério para detectar o valor puramente moral de uma ação. Mas o próprio Kant reconhece a impossibilidade de se encontrar na experiência uma ação puramente moral. Não se pode concluir com certeza que não haja algum impulso secreto de amor próprio subjacente à ação¹². Nesse sentido, a tentativa de recuperar a razão objetiva, de mediar a vontade subjetiva através do princípio da universalização, torna-se um esforço artificial. Ficamos novamente presos no solipsismo, pagando o preço da ausência de uma referência unificadora e totalizante. A crise da razão denuncia o domínio da concepção subjetiva e, conseqüentemente, o domínio da razão instrumental, do critério do valor operativo. O conceito subjetivo de razão está vinculado aos valores que dizem respeito à eficiência científica e à prática. É justamente a este conceito de razão que Schopenhauer alude, ou seja, a idéia de fina astúcia, de racionalidade instrumental, que considera primordialmente a relação racional ou eficaz entre os meios adotados e o fim almejado. Neste

¹²KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultura, 198 p.213

sentido é que, para Schopenhauer, a razão não pode ser a fonte da moralidade, pois a concepção de razão subjetiva é carente de uma referência unificadora, ponto decisivo para a constituição da moral. A razão em sentido subjetivo contempla, sempre, as conveniências e interesses particulares. Neste momento impõe-se uma pergunta: Como, então, inscrever a possibilidade de uma moral universal? Em sua resposta, Schopenhauer propõe uma ética fundamentada não na razão, mas numa intuição. Na intuição que revela a falsidade do véu do princípio de individuação que cobre o mundo, na percepção intuitiva da unidade radical que subjaz a todos os seres e na consequente abolição do egoísmo; tema que será tratado no quarto capítulo.

CAPÍTULO III - FENOMENOLOGIA DA VIDA ÉTICA

1. BALANÇO OBJETIVO DA EXISTÊNCIA.

Após ter traçado os conceitos fundamentais de sua filosofia, Schopenhauer realiza uma contabilidade meticulosa sobre a existência. O balanço é negativo. Nesse resultado se consagra o pessimismo¹ de Schopenhauer. O sofrimento, a dor, a injustiça e a necessidade se configuram como formas positivas. Negativo é a felicidade, o prazer, a justiça e a liberdade. O balanço tem dois pratos, e na álgebra contabilista schopenhaueriana o sofrimento sempre pesa mais. Segundo Pernin, o pessimismo de Schopenhauer não pára aí, ele desvela o erro tradicional da inteligência, desmistificando *"as três ilusões tecidas pela representação de um eu egoísta; a ilusão de felicidade proporcionada pelo amor (falso ganho); ilusão do aniquilamento do ser na morte (falsa perda); ilusão permanente da possível satisfação do desejo²."*

Assim, as páginas consagradas à apreciação da existência são conhecidas, sobretudo, pela descrição poderosa do sofrimento e da miséria humana. O pessimismo de Schopenhauer opera uma ligação indissolúvel que une Vontade de Vida e dor³. A Vontade, autêntico significado do universo, se vê

¹Ver ÁVILA, R. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer*. In *Pensamiento*, Madrid: núm 177, vol 45 enero/marc 1989. p. 71. Segundo o autor as teses básicas que permitem qualificar a filosofia schopenhaueriana de pessimista são: 1) a essência do mundo é dor e esta essência não pode ser modificada; 2) a vontade é uma força contra a qual nada pode a inteligência; 3) entre a dor e a prazer não existe proporção (a dor e o prazer são irredutíveis, o primeiro não pode ser compensado).

²PERNIN, M-J *Schopenhauer* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 131. No decorrer deste capítulo iremos refletir sobre as três ilusões humana.

³As quatro verdades nobres do budismo, a saber: 1) Tudo é sofrimento; 2) A causa do sofrimento, sua origem é a sede de prazeres; 3) O sofrimento cessa quando cessa a sede; 4) A condição para extinção da sede é percorrer o caminho óctuplo que consiste em visão justa, pensamento justo, palavra justa, ação justa, meio de existência justa, esforço justo, atenção justa e concentração justa. Parece haver uma correspondência entre a consideração de Schopenhauer sobre a existência e o Código Moral Budista. Sobre a relação de Schopenhauer com o

presa numa corrente de desejos e insatisfações infinitas, cristalizando, assim, a positividade do sofrimento como verdadeiro núcleo do mundo. O desejo infinito e a crescente insatisfação constituem a gênese do pessimismo schopenhaueriano. Schopenhauer desenvolve uma reflexão sobre a miséria humana, tentando revelar os fundamentos e analisar as conseqüências dessa condição miserável. A meditação schopenhaueriana sobre a miséria não se restringe a uma mera descrição ou exposição da condição miserável do homem. A problemática é inserida numa discussão metafísica. Schopenhauer busca, de um modo filosófico,

"...descobrir através de razões completamente universais e a priori as raízes profundas por onde a dor se liga à própria essência da vida, o que a torna inevitável. (MVR: 428)

Assim, *a priori*, ou seja, independente da experiência, a vida não admite nenhuma felicidade verdadeira. Poderemos, *a posteriori*, comprovar esta verdade filosófica na própria experiência. A discussão schopenhaueriana sobre o sofrimento é apresentada em, pelo menos, dois níveis distintos de reflexão. De um lado temos uma exposição e descrição da miséria que privilegia o ponto de vista existencial/empírico. De outro temos um enfoque metafísico, uma reflexão sobre a essência do sofrimento, sobre as condições *a priori* da miséria. Vejamos primeiramente a problemática do ponto de vista metafísico. Schopenhauer apoia a reflexão sobre o sofrimento em sua metafísica da natureza. O mundo, metafisicamente falando, é um projeto vivo, que nunca se acaba e nem se realiza efetivamente, pois o fundamento último não é um ser, mas sim um desejo, uma tendência jamais satisfeita. O mundo é uma obra em eterno andamento. Em sua

pensamento oriental, ver: PALAO, A. *La Sabiduría Budista del Vacío*. In. URDANIBIA, J. (COORD). *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* Barcelona: Anthropos, 1990. pp.211/237. No presente texto, o autor aponta para as diferenças entre o Budismo e a filosofia de Schopenhauer. "O Budismo não é filosofia, a filosofia é uma prática do pensamento que se origina no Ocidente com Platão, mais acertado seria afirmar que o Budismo é Pranya: sabedória..." (PALAO [1990] 223).

Metafísica da Natureza, Schopenhauer descarta completamente a perspectiva teleológica.:

"...a vontade, em todos os graus da sua manifestação, de baixo até cima, tem falta total duma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser, desejo que não termina quando o objeto é alcançado, incapaz de uma satisfação última, e que para cessar tem necessidade de um obstáculo, uma vez que, por si mesmo está lançado no infinito. (MVR: 407)"

Todo desejo nasce de uma falta, dum estado de necessidade, portanto de um sofrimento. Na medida em que se realiza um desejo, eis a felicidade. Ora, nenhuma satisfação dura, ela é apenas ponto de partida para um novo desejo. Para cada desejo satisfeito surge uma infinidade de outros desejos clamando por satisfação. Não há repouso, nem trégua, e sem repouso a verdadeira felicidade é impossível. Querer é essencialmente sofrer, porque o ponto de partida de todo querer é uma privação ou uma necessidade. E como viver é querer, toda a vida é dor. Por vezes pensamos que nossos males são acidentais, são contingenciais, mas a dor nos é dada sob a própria forma que manifesta a vida, não é um acaso. Por outro lado a Vontade também é dor porque se objetiva e se individualiza. A vontade está presente em cada um dos seres, ações e acontecimentos individuais, assim cada um deles encontra no outro um obstáculo à sua tendência infinita. As forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, travam uma guerra eterna. Por vezes o interior de um mesmo ser é palco do combate entre os diversos graus de objetivação da Vontade. Há necessariamente guerra entre os indivíduos de todas as espécies, o que constitui uma contradição no interior da vontade de viver. Na sua gênese, o egoísmo é o princípio de toda essa guerra. O egoísmo é uma afirmação da vontade de vida, que se apoia no princípio de individuação, desconsiderando, assim, o seu semelhante. O egoísmo produz uma contradição no interior da própria vontade de viver, dividindo-a em duas partes inimigas. Por um lado, o egoísmo constitui-se como a própria forma individual da afirmação da Vontade. Mas, como o egoísmo fundamenta-se no

princípio de individuação, por outro lado a ação egoísta violenta a Vontade manifestada no corpo de outro sujeito. Assim o egoísmo produz uma contradição que separa a própria Vontade em duas partes. A falta de uma perspectiva teleológica e a luta infinita da Vontade contra si mesma coroam a vida com a dor e o sofrimento. A Vontade, essência íntima de todas as coisas, é a gênese do sofrimento, pois querer é sofrer. E como a vida é desejo, viver é sofrer.

Do ponto de vista mais descritivo, Schopenhauer anuncia que a satisfação e a felicidade são por essência negativas. A satisfação não chega até nós por si mesma, por seu próprio movimento. A satisfação sempre nos remete para um desejo e este por sua vez a uma privação. Com a satisfação, cessa o estado de privação ou necessidade, assim, ela constitui-se apenas num alívio ou retardo da dor. O fato imediato é sempre a privação e a necessidade, ou seja a dor. A satisfação, conhecemo-la relativamente, isto é, em relação ao sofrimento. A felicidade sempre faz apelo à lembrança do sofrimento, como uma forma de autoafirmação. A felicidade só tem sentido e significado se comparada à dor, esta tem preeminência.

"...a felicidade não passa de quimera, só a dor é real.⁴"

A Vontade é como uma sede inextinguível, por isso o sofrimento é uma realidade. Mas se acontecer da Vontade chegar a uma tal satisfação que lhe furte todo o motivo para desejar, eis o estado de aborrecimento, vazio terrível e intolerável. É possível que o tédio, esse estado de estupor, seja pior do que a busca frenética e incessante da Vontade por algum objeto. Mas é esta a realidade da vida: um pêndulo oscilante entre a insatisfação e o aborrecimento. Schopenhauer não pretende, segundo Pernin, "*opor sofrimento e tédio, são duas flores do mesmo mal, um mal metafísico...*" (PERNIN [1992]: 147)". O fundamento

⁴SCHOPENHAUER, A. *Dores do Mundo*. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora S. A., 1959 p. 15

metafísico tanto da infelicidade quanto do aborrecimento é a avidez insaciável da Vontade, a falta de perspectiva teleológica.

Segundo Pernin, na álgebra schopenhaueriana prevalece a pacificação do sofrimento, ou seja, um sofrimento gera a tentativa de anulação ($-1 + 1 = 0$) (PERNIN [1992]: 147). Esta fórmula matemática representa de forma brilhante a impossibilidade da felicidade, e, por outro lado, aponta para a face desesperadora do tédio. O tédio é o estado paralisante do desejo sem objeto. De acordo com Philonenko, o aborrecimento expressa o vazio pesado do ser, mas não é o nirvana da negação da vontade; o aborrecimento é na verdade a nostalgia da potência do desejo (PHILONENKO [1980]: 242). O tédio não é uma ausência de desejo, o sujeito nesse estado abriga em si a sede furiosa do desejo de completude. O vazio do tédio difere da negação da vontade, condição preliminar da ação moral. O tédio não expressa a negação da vontade, pelo contrário, este estado é fruto de uma furiosa afirmação da vontade. Parece paradoxal, mas o tédio é a manifestação de uma forte afirmação da vontade. A multiplicidade dos objetos fenomênicos não seduz o sujeito intediado, porque este deseja o **todo**, a completude.

Urdanibia, em sua reflexão sobre o tédio, revela-nos que esse estado de ânimo é resultante de dois fatores: primeiro, do vazio do seres e da desvalorização do mundo; segundo, da percepção de que o transcorrer do tempo não conduz a nenhuma realização final, ou seja, a confirmação da perspectiva ahistórica e ateleológica (URDANIBIA [1990]: 144).

Como o próprio Schopenhauer nos diz (MVR: 376), sua obra é "*o desabrochar dum único pensamento, por isso todas as partes entre si têm a mais íntima ligação...*" Acreditamos que este único pensamento na verdade é uma chave que possibilita o acesso à filosofia de Schopenhauer, a Vontade é esta chave. Assim, a reflexão sobre o sofrimento e o aborrecimento possui uma estreita ligação com a metafísica da Vontade. A Vontade é o fundamento do aborrecimento e do sofrimento. Mas concordamos com Pernin: é estranho que a

vontade experimente o desejo como sofrimento, pois não é precisamente esta sua essência, desejar? (PERNIN [1992]: 148). E de outro lado, alertados por Urdanibia, podemos perguntar: *"Como a essência apetitiva do ser explica o estado de ânimo do tédio?"* (URDANIBIA [1990]: 150). Parece-nos que a resposta para a primeira pergunta se inscreve na diferença metafísica entre Vontade e a vontade individual, ou seja, entre o mundo numênico e o mundo fenomênico. A vontade individual é marcada pela ilusão da perspectiva teleológica, acredita na possibilidade da existência de um objeto que irá satisfazer plenamente seu desejo. A Vontade, princípio metafísico é uma tendência sem objeto. O desejo passa a ser um sofrimento para a vontade individual porque esta se perde na busca fracassada da realização plena do desejo em um objeto. Quanto ao aborrecimento, já mencionamos que este não é um vazio inerte, mas antes uma nostalgia da potência de desejo. O tédio não se configura como uma negação da essência apetitiva, não é uma negação da Vontade, mas, antes, um desejo intenso da satisfação plena. O sujeito no estado de tédio espera encontrar o objeto que complete toda sua falta de ser. O tédio é o resultado de um encontro mortificante com o desejo de completude. Nada estimula o sujeito no estado de tédio, está paralisando diante do sonho de realização total.

Na busca de um remédio e de um consolo para vencer esse estado de oscilação entre o sofrimento e o aborrecimento, surge a forte figura do egoísmo preocupado com a afirmação da sua existência. E será este, segundo Schopenhauer, o princípio da criação do Estado, tema a ser tratado futuramente.

Cabe-nos ressaltar que toda essa reflexão sobre o sofrimento aplica-se à Vontade em todos os seus graus de objetivação. Entretanto, o homem, a mais perfeita manifestação da Vontade, será o ser mais assediado por necessidades, portanto o ser mais suscetível à dor. Soma-se a esse fato a crescente conscientização do homem, pois, na medida em que o conhecimento ilumina a Vontade, aumenta a possibilidade desta se autoconhecer e, portanto, perceber melhor a sua essência - o sofrimento.

Não parece impertinente, neste momento onde é feito um balanço objetivo da existência, considerar o problema da morte. Schopenhauer rompe com a filosofia da imortalidade da alma, com a idéia de progresso e de história. Na filosofia schopenhaueriana, encontramos um esforço crescente de enfrentamento da problemática da morte. Podemos dizer que num primeiro momento Schopenhauer desrealiza metafisicamente a morte, pois a morte só existe do ponto vista fenomênico; ela não concerne nem à Vontade, nem à Idéia, nem ao sujeito cognoscente. A morte diz respeito a um movimento temporal do fenômeno. como a Vontade não se submete à forma do tempo, não pode conhecer a morte. A morte atinge o objeto particular, não a Idéia. No caso do homem, as coisas se complicam, pois cada homem de certo modo é uma Idéia. Assim, o homem experimenta um sentimento ambíguo: de um lado, a percepção racional de sua morte, que lhe é enviada pela experiência do tempo; de outro, o sentimento concreto da eternidade, resultado da Vontade, fundamento do seu ser. Como revela Philonenko, "*o duro destino do homem é ser de algum modo uma idéia, sem ser verdadeiramente, e deste modo, saber-se mortal, tocar quase a eternidade sem nunca alcançá-la*" (PHILONENKO [1980]: 252).

Parece paradoxal um filósofo pessimista rechaçando a angústia de morte através da afirmação de que cada homem é uma Idéia. Mas uma leitura mais atenta irá revelar-nos que, primeiro, o homem é uma Idéia traída, e, segundo, mas sobretudo, que o desespero humano como doença mortal não é a angústia de morte, mas sim a própria vida; eis a raiz do pessimismo.

Contudo, o terror da morte não pode desaparecer, principalmente para aquele indivíduo que não ultrapassou o véu do individualismo. Encontramos em Schopenhauer diferentes graus de meditação sobre a morte. A princípio temos o homem tranqüilo que se crê eterno, depois o homem angustiado com temor do fim do seu próprio corpo, em seguida a angústia encoberta por uma afirmação frenética da vontade de viver, e por último temos a superação da angústia pelo

conhecimento do princípio de individuação e pela conseqüente negação da Vontade. Por um lado Schopenhauer desrealiza a morte ao afirmar que:

"Nascimento, morte estas palavras têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade (MVR:363)"

A essência íntima do fenômeno ignora o tempo. De outro lado, pensa a morte como um destino inevitável da vida do indivíduo, e até mesmo como coroamento da vida.

A reflexão schopenhauriana sobre o problema da morte descarta a possibilidade da doutrina da imortalidade da alma. A Idéia não é imortal, pois não participa do tempo; podemos dizer que ela é eterna. A Vontade é única e idêntica a si mesma em todos os tempos. Assim a manifestação do querer só conhece uma forma, o aqui e agora. Passado e futuro são formas que se aplicam ao conhecimento, têm sentido apenas no mundo fenomênico. A vontade não é imortal, pois está fora do tempo. A ausência da doutrina da imortalidade resulta numa negação ontológica da história. Dostoiévski⁵ nos diz que a fórmula lógica do suicídio consiste na descrença na imortalidade da alma. Poderíamos levantar a hipótese de que a atitude niilista de Schopenhauer resulta do pessimismo diante da possibilidade de progresso histórico.

A vinculação entre a idéia da imortalidade da alma e a concepção de progresso histórico da humanidade não constitui uma exclusividade de Dostoiévski. Kant (KANT: Crítica da Razão Prática), aproximadamente cem anos antes, apresentou os germes dessa vinculação. O Postulado da Imortalidade da Alma aparece no pensamento kantiano como uma das condições de possibilidade da realização do Soberano Bem. A dificuldade surge porque o

⁵DOSTOIÉVSKI, F. *Diário de um Escritor (1876)*. São Paulo: EDIMAX, p.137

homem, ser marcado por uma condição paradoxal, não pode conseguir uma plena conformidade de sua ação com a lei moral. Faz-se necessário, pois, postular um progresso até o infinito, que possibilite crer e esperar a plena conformidade da atitude do homem com a lei moral, já que essa conformidade é imposta incondicionalmente pela própria concepção de razão prática kantiana. Em Kant, a história deve ser vista como uma progressiva realização efetiva da idéia de razão prática, como uma crença e esperança na possibilidade da realização da conformidade plena entre a ação humana e a lei moral e, conseqüentemente, como uma crescente conquista da liberdade que habita o mundo numênico. Segundo Herrero, *“quando Hegel posteriormente conceberá a história como ‘o progresso na consciência da liberdade’, não será sem influência de Kant”* (HERRERO [1975]: 147).

A ausência da doutrina da imortalidade da alma singulariza Schopenhauer como o único entre os idealistas alemães que nega a história e o progresso como um desenvolvimento de uma idéia. A Idéia não se desenvolve, é una, indivisível, desconhecendo o tempo e o espaço. Mas devemos mencionar que, na interpretação de Quesada, Schopenhauer possui uma teoria da imortalidade, marca da influência platônica em seu sistema (QUESADA [1990]: 251-279). A imortalidade estaria presente na concepção de permanência da Idéia de uma espécie, apesar da reposição infinita dos indivíduos singulares. O exemplo de Borges inspirado em Schopenhauer esclarece: *“Quem me ouvir afirmar que o gato cinzento a brincar no pátio agora é o mesmo que brincava e fazia travessuras há quinhentos anos, pensará de mim o que quiser, mas loucura mais estranha é imaginar que fundamentalmente seja outro. E depois: Destino e vida de leões exige a leonidade que, considerada no tempo, é um leão imortal que se*

mantém mediante a infinita reposição dos indivíduos, cuja geração e cuja morte formam a força dessa figura imperecível' (BORGES [1953]: 19). Entretanto a imortalidade metafísica não implica na crença de um progresso histórico. Segundo Quesada, Schopenhauer é nominalista no que se refere à filosofia da história. Ou melhor, Schopenhauer acredita que os conceitos universais carecem de valor objetivo, que a história como um amontoado de nomes, conceitos e termos pode significar qualquer coisa, segundo o que arbitrariamente convém. Para Schopenhauer, o valor objetivo encontra-se no individual e concreto. Todo conceito que não se funda na experiência individual e concreta, que suprassume a experiência original em conceitos abstratos não pode refletir fielmente a realidade. Para Schopenhauer, a tarefa da história é subsumir os elementos sensíveis e originais em novos conceitos. Subsumir a experiência concreta dos indivíduos de carne e osso em meros conceitos que circularmente estão presos numa auto-referência infinita, esta é a realidade da história. O antiplatonismo de Schopenhauer no que se refere à filosofia da história marca a profunda diferença entre o seu sistema e o hegelianismo. Para Schopenhauer, a história, a racionalização exige um escamoteamento do individual-concreto; refere-se a uma ficção conceitual diante da realidade de lutas e misérias dos indivíduos. A história se constrói, paradoxalmente, diante do sacrifício e desconsideração do indivíduo concreto. É justamente nesta consideração do indivíduo concreto e de seu sofrimento que se inscreve o interesse de Horkheimer pela filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer, na medida em que não crê na salvação humanista da razão e não se cala diante do egoísmo e crueldade do homem, descreve a exploração do homem pelo homem. Para Horkheimer⁶, esse realismo

⁶Ver HORKHEIMER, M. *La Actualidad de Schopenhauer*. In. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1971.

transforma um pensamento conservador em um protesto corajoso contra a miséria, injustiça e crueldade da humanidade: eis a atualidade de Schopenhauer. Por outro lado, segundo Quesada, essa primazia do indivíduo concreto sobre o “palavrório” histórico permite que Schopenhauer acredite na ética, pois apenas do indivíduo pode brotar a autêntica piedade. “*Somente da desesperança pode surgir a solidariedade*” (QUESADA [1990]: 262/63).

O pensamento de Schopenhauer é ahistórico; a eternidade da Vontade supõe o retorno infinito das mesmas situações⁷. Nas palavras de Schopenhauer:

“...são sempre as mesmas personagens que aparecem, elas têm as mesmas paixões e a mesma sorte; os motivos e os acontecimentos diferem, é verdade, nas diferentes peças, mas o espírito dos acontecimentos é o mesmo... (MRV: 239)”.

Schopenhauer nega legitimidade ontológica à história. Sua crítica à história repete sua desconfiança na razão, na possibilidade de apreender toda a verdade do mundo através da simples razão. Mas, não podemos deixar de mencionar que a crítica de Schopenhauer à história refere-se, também, à sua

Horkheimer considera Schopenhauer um pessimista clarividente. Qualidade positiva, pois, quanto mais lúcido é o pensamento maior será seu esforço para acabar com a miséria. Ver, também, PERNIN, M-J. Schopenhauer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 159. Pemin revela: “*Schopenhauer foi classificado entre os conservadores e os reacionários. [...] Entretanto nem todos compreendem Schopenhauer dessa maneira. Horkheimer tirou do ateísmo pessimista de Schopenhauer a idéia de que os homens, abandonados por Deus, devem eles próprios tentar remediar a sua insuportável miséria. E passar do pessimismo teórico ao otimismo prático.*”

⁷A consideração da história como um círculo que volta eternamente reaparece em Nietzsche, no texto *O Eterno Retorno*. Nietzsche pensa que o número de átomos que compõe o mundo, embora descomunalmente grande, é finito. Consequentemente a possibilidade de combinações e alterações desses átomos é limitada. Assim: “*Como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a seqüência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já repetiu e que joga seu jogo in infinitum.*” (Nietzsche, 1884 - 1888: 177) Ver. NIETZSCHE, F. *O Eterno Retorno (1881, 1884 - 1888)*. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. Pensadores).

concepção do tempo. A idealidade do tempo constitui um outro aspecto que sustenta a crítica de Schopenhauer à idéia de progresso histórico. O tempo é uma forma interna do sujeito, não pode conectar as diferentes ações humanas sob a égide de um fio condutor. Neste sentido Schopenhauer critica Kant e Hegel, porque a história, a idéia progresso na humanidade depende, de uma forma - o tempo -cujos domínios são circunscrito na realidade interna. Segundo Pernin, "*não poderíamos acusar Schopenhauer de não crer no progresso, em um sentido positivo e necessário da história, como compreenderam Hegel e Marx, herdeiros do providencialismo judaico-cristão. Aqueles que acreditaram nisso se expuseram e expuseram os outros a cruéis desilusões*⁸". Entretanto, devemos considerar que do ponto de vista fenomênico não se pode negar a história, pois o fenômeno está submetido ao princípio de razão, ou seja, à lei de causalidade e às formas do tempo e espaço. Segundo Schopenhauer "*a história é para a espécie humana o que a razão é para o indivíduo*⁹". Não há como negar a história da humanidade, não podemos negar a possibilidade que tem a humanidade de refletir racionalmente sobre seus atos, suas causas e conseqüências. É claro que todo os acontecimentos históricos que se apresentam ligados por uma rede causal e que supõem um desenrolar no tempo são formas acidentais de uma mesma e única Idéia. Assim:

"Sob os múltiplos aspectos da visão humana, sob a mudança incessante dos acontecimentos, considerar-se-á apenas a Idéia como permanente e essencial...(MRV: 238) "

⁸PERNIN, M-J **Schopenhauer** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995 p. 160. Ver, também HORKHEIMER, **Teoria Tradicional - Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, Horkheimer critica a afirmação hegeliana, o real é racional dizendo: "*Em vista das contradições da existência humana, que continua efetivamente existindo, e em vista da debilidade dos indivíduos diante das situações criadas por eles próprios, esta solução aparece como uma afirmação privada, com o pacto de paz pessoal do filósofo com um mundo inumano*"(p. 136):

⁹SCHOPENHAUER, A. *De L'Histoire (Supplément au Livre troisième)* In. **Le Monde Comme Volonté et comme Représentation..** Paris: Presses Universitaires de France, 1978 p. 1185.

"...a história da humanidade, o tumulto dos acontecimentos, a mudança das épocas, as formas de vida humana tão diferentes conforme os países e conforme os séculos, tudo isso é apenas a forma acidental da Idéia.."(MRV: 237)"

Voltando ao problema da imortalidade no homem, devemos dizer que não são apenas as paixões insatisfeitas, o egoísmo estúpido que destroem a pretensão de imortalidade do homem, é também, e sobretudo, a não coincidência do homem consigo mesmo. O homem é um ser desproporcional, é um fenômeno que quase se eleva à Idéia, mas que neste quase encontra a fonte de sua desrealização.

"... o homem aparece-nos como uma manifestação particular e caracterizada da Vontade, em certa medida, como uma Idéia particular..."(grifo nosso) (MRV: 172)

Assim, a dificuldade da interpretação da noção de morte em Schopenhauer está, sem dúvida, nos diversos níveis em que a discussão aparece. Contudo, a verdade que se retira deste estudo é que o desespero humano não é a morte, mas sim a vida, fonte de todo o sofrimento.

2. MOTIVAÇÕES ANTIMORAIS.

Diante do sofrimento e da angústia da morte, o indivíduo, inutilmente, tenta conservar a sua vida e, sobretudo, livrar-se da dor. O egoísmo nasce dessa preocupação com a própria existência. A motivação principal e fundamental da maioria das ações é o egoísmo: o ímpeto para conservar a vida e buscar o bem-estar próprio. Nas bases do egoísmo encontraremos uma vontade de viver extraordinariamente violenta e uma forte fixação no princípio de individuação. Como sabemos, a Vontade manifesta-se através da pluralidade dos indivíduos; vendo em torno de si mesma apenas a sua imagem repetida ao infinito. No esforço de individuação, que corresponde à avidez da vontade individual, surge a figura do egoísmo colossal. O indivíduo egoísta quer apenas o seu próprio bem; acredita ser o centro de gravidade do mundo. Philonenko afirma ser o egoísmo o delírio ontológico das magnitudes e das profundezas (PHILONENKO [1980]: 240).

Apesar de sua insignificância, de sua total condição de substituível, o indivíduo não deixa de se considerar como centro do mundo, pois, enquanto sujeito do conhecimento, é a base do mundo fenomenal. Cada indivíduo sente em si, imediatamente, a vontade como sua essência; em contrapartida percebe o outro apenas mediado pelo princípio de razão, e, além disto, vê em si mesmo, enquanto sujeito do conhecimento, a condição de possibilidade do mundo representado; a natureza inteira fora dele, inclusive os outros indivíduos, é apenas representação. Considerando a si mesmo como real e aos outros como fantasmas, o indivíduo egoísta cria um abismo gigantesco entre o eu e o outro. Schopenhauer nos diz:

"O egoísmo é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater.(SFM :117) "

O egoísmo está profundamente enraizado no ser, pois possui uma ligação íntima com a vontade. Mas, paradoxalmente, o egoísmo rasga a vontade de viver em duas partes inimigas, na medida em que cria um abismo entre o eu e o resto do mundo. Abismo este fictício, pois, na verdade, todo fenômeno é manifestação de uma única e mesma Vontade.

O problema do egoísmo é tão difícil que, por vezes, a humanidade se utiliza de "maquinaria de outro mundo" para tentar contê-lo. Deuses com suas recompensas e castigos são aclamados para conter o egoísmo. É assim que Schopenhauer interpreta o conceito de **Lei Moral** e de **Dever**¹⁰ da Doutrina Moral kantiana. O pensamento schopenhaueriano considera a existência de apenas uma lei, a **lei da motivação**. O conceito de lei moral, de dever e de obrigação, elementos da moral prescritiva, adquirem sentido e significado se vinculados a uma moral teleológica. Segundo Schopenhauer, falar de Dever Absoluto (SFM:24) é uma "*contradicto in adjecto*". Não há dever categórico, sempre é hipotético. O dever¹¹ refere-se à ameaça de castigo ou à promessa de

¹⁰Ver: SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p: 38/39/40. Schopenhauer analisa a definição kantiana de **dever**: "*necessidade de uma ação por respeito diante da lei*". Primeiramente Schopenhauer critica a **necessidade** da ação por dever. O argumento crítico parte de uma afirmação do próprio Kant que se encontra na "*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*" (página: 213), a saber: "*Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme o dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.*" Schopenhauer pergunta: *em que sentido se pode atribuir necessidade a uma ação que não se pode comprovar a existência? Além disto o termo respeito (Achtung), que significa a subsunção de minha vontade sob uma lei, esconde atrás de si o termo obediência (Gehorsam). A escolha por Achtung visa ocultar a proveniência teológica do conceito de dever, pois Gehorsam revela imediatamente a dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena. Assim, o conceito de dever na moral kantiana repousa sobre pressupostos teológicos ocultos.*

¹¹Parece-nos importante esclarecer que para Kant o Dever, a Lei Moral possui o fim em si mesmo, não em algo exterior. Uma ação puramente moral deve se **autodeterminar**, ou seja, não pode visar nada fora de si. Ora, o imperativo categórico ordena segundo princípios, **por si mesmo, sem qualquer outra finalidade**, logo o imperativo categórico está de acordo com o dever e a razão prática. A teoria dos imperativos revela que do ponto de vista objetivo a lei moral

recompensa que revela, necessariamente, uma ação egoísta. Nas palavras de Schopenhauer:

“A redação da ética, numa forma imperativa como doutrina dos deveres, e o julgar o valor ou não das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provém, junto com o dever, inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo (SFM:26)”

Ações motivadas por estes princípios, ou seja, na esperança de se conseguir a terra prometida e a bênção de Deus, estão enraizadas no mais profundo egoísmo. A crítica de Schopenhauer ao princípio ético kantiano, isto é, ao imperativo categórico¹², repete o mesmo raciocínio que desvela o egoísmo por

deve ser universal, do ponto de vista subjetivo, seu fim deve residir na própria humanidade, ou seja, deve ser imanente em cada homem. Daí decorre o terceiro imperativo, uma vontade humana que produz máximas universais e tem a si mesmo por fim deve ser autolegisladora. Uma vontade autolegisladora busca validade universal e visa, como Reino dos Fins, a humanidade. A terceira formulação consiste na necessidade de se considerar a vontade de todo ser racional como uma vontade universalmente legisladora.. A grande novidade do terceiro imperativo é apresentar na lei moral a possibilidade do princípio da autonomia. E a autonomia é *“o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (FMC,235)”*. Retomando: a forma do imperativo consiste na universalidade da lei, sua matéria, isto é, seu fim é o próprio ser racional e na confluência destas duas propriedades teremos a idéia de autolegislação. Kant anuncia :*“A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada como legisladora ela mesma...(FMC,231)”* Assim, uma vontade absolutamente boa age segundo a perspectiva de que sua máxima transforme-se em uma lei universal, tem por fim a própria humanidade, e é autônoma, ou seja, é para si mesma sua própria lei. A grande virada do formalismo kantiano consiste em pensar uma moral autônoma, ao passo que toda ética anterior, pelo fato de ser determinada por interesses alheios à pura vontade, seja a felicidade ou a perfeição, é definida como heterônoma. Neste sentido, a crítica de Schopenhauer a Kant no que tange ao problema do caráter absoluto do dever, da autonomia do dever frente à ameaça ou promessa externas parece-nos questionável. Entretanto compreendemos que esta crítica de Schopenhauer fundamenta-se na sua desconfiança na razão como faculdade capaz de conter os fortes e inatos impulsos de egoísmo do homem.

¹²Cabe-nos dizer que na moral kantiana os imperativos exprimem a relação entre leis objetivas e uma imperfeição subjetiva. Apenas uma Vontade Santa é infalivelmente determinada pela razão, a vontade humana deixa-se influenciar por motivos subjetivos, que frequentemente dicordam da lei prática objetiva. Tendo em vista esta dupla constituição humana, faz-se necessária uma representação de um princípio objetivo que constranja a vontade; esse comando chama-se

detrás do ato de fé. Na interpretação de Schopenhauer o imperativo: "Aja de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal", esconde atrás de si um princípio egoísta. Não devo fazer o mal porque se esta máxima, ou o princípio subjetivo de minha ação tornar-se uma lei universal, ou seja um princípio objetivo, o mal retornará para mim. O sujeito se considera como parte ativa da ação, mas, eventualmente, como parte passiva. A lei para o agir transforma-se em lei para o padecer, e enquanto parte passiva da ação, o sujeito sempre irá considerar o seu bem-estar. Como parte passiva o egoísmo decide *"pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em exercê-los, mas em experimentá-los (SFM: 65)."* Segundo Schopenhauer, o primeiro imperativo categórico funda-se sob uma condição de reciprocidade¹³, portanto refere-se a um imperativo hipotético, obedece aos desígnios do puro egoísmo. A única razão que determina minha ação moral será, em última instância, o desejo do meu bem-estar. Permanece, portanto, o egoísmo como fonte da "ação moral". Nas palavras de Schopenhauer:

"...não devo prejudicar a ninguém, porque, ao admitir este princípio como universal, também eu não serei prejudicado, o que é porém a única razão pela qual eu, ainda não estando de posse de princípio moral, mas apenas buscando-o, posso querê-lo como lei universal. Mas desta maneira o desejo de bem-estar, isto é, o egoísmo, permanece manifestamente como fonte deste princípio ético. (CFK,174)"

Prosseguindo na análise que revela a impureza subjacente à ação virtuosa, que denuncia a existência de um princípio material na ética kantiana, Schopenhauer irá identificar o imperativo categórico ao dito popular: *Não faça*

imperativo. Assim pelo fato de não ser a razão a única determinante da vontade humana, será necessário pensar um princípio objetivo, ou um mandamento da razão, o imperativo.

¹³Kant, na reconstrução de Schopenhauer, confirmaria em alguns trechos da *"Fundamentação da Metafísica dos Costumes"* a "lei" de reciprocidade: *"que eu não poderia querer uma máxima universal para mentir, porque então não se acreditaria mais em mim ou se seria pago na mesma moeda"* (SFM:65)

aos outros o que não quiseses que te façam. Para Schopenhauer, essa fórmula anuncia, unicamente, uma acentuada autoconsideração, ou seja, um egoísmo racional, uma preocupação com a própria felicidade. Não podemos deixar de mencionar que o próprio Kant¹⁴ interdita a possibilidade dessa crítica, dizendo que não podemos confundir o princípio ético com o trivial: Não faças aos outros o que não quiseses que te façam, pois este preceito possui várias restrições. Não pode tornar-se uma lei universal, pois carece do princípio de deveres para com o outro e para consigo mesmo.

A palavra de ordem do egoísmo é: "tudo para mim e nada para o outro" . Toda ação que visa como fim último o bem-estar do próprio agente é egoísta, mesmo quando esse bem-estar é almejado para outro mundo. O indivíduo egoísta só quer o seu próprio bem, não deseja mal ao outro. Mas, se acontecer de aparecer algo que se opõe a seu esforço, o indivíduo egoísta é capaz de cometer crimes e infligir sofrimento à alguém. No entanto, esta dor causada a outrem é apenas um meio, e não um fim em si mesma. Já na crueldade e na maldade, o sofrimento e dor do outro encerram o próprio fim da ação. A maldade não tem outro fim senão o gozo mesmo de provocar a dor no outro. Segundo Philonenko, o malvado ou cruel "*é em primeiro lugar um enfermo/pobre metafísico*" (PHILONENKO [1980]: 304), ou seja, é um homem que constrói uma barreira ontológica entre o eu e o outro, um prisioneiro do mundo fenomênico.

Schopenhauer nos afirma que há basicamente três motivações fundamentais da conduta humana; o egoísmo, a crueldade e a compaixão. Consideraremos posteriormente a última, que é o princípio das ações puramente morais. O egoísmo juntamente com a crueldade prepara o terreno para a proliferação da injustiça. A afirmação da vontade de viver, que ultrapassa os limites da simples afirmação, negando a vontade objetivada em outro indivíduo, configura o estado de injustiça. A injustiça consiste em afirmar sua vontade para

¹⁴.KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*(Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 19 P. 230.

além dos limites do próprio corpo, negando a vontade manifesta num outro corpo. O injusto invade o domínio do outro, submetendo a vontade alheia aos seus caprichos. A injustiça designa o campo desta superposição de uma afirmação individual da vontade sobre outra. O egoísmo e a crueldade são instigadores, e a razão possibilita o planejamento da ação injusta. No âmbito da injustiça temos diversas gradações e podemos organizar as ações injustas em dois grupos: a injustiça com o auxílio das causas físicas, ou seja, a violência; e a astúcia, que representa a injustiça com auxílio dos motivos. Sendo os motivos a própria lei da causalidade para os seres inteligentes, pode-se através deles escravizar a manifestação da vontade individual de um outro. Apresentam-se motivos ilusórios à vontade do outro, fazendo com que ele, sem saber, aja segundo uma vontade estranha à sua. Esse processo é designado como mentira. A mentira tem sempre como alvo agir sobre a vontade de um outro. Tanto a violência quanto a mentira são injustiças, pois com estas se propõe estender os domínios de uma vontade sobre outra. Vejamos nas palavras de Schopenhauer a definição de injustiça:

"...a injustiça é o caráter próprio da ação de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro.(MRV: 448)"

Na lógica do mundo como representação, a injustiça será primitiva e positiva, enquanto a justiça é secundária e negativa. Argumentando a favor dessa tese, Schopenhauer anuncia que nunca haveria direito se não houvesse injustiça. Entretanto, do ponto de vista do mundo como Vontade, a justiça é mais primitiva, o injusto seria um enfermo metafísico. O injusto, ao negar a vontade manifestada em outro, nega sua própria vontade, pois a Vontade é a mesma. O autor da injustiça é prisioneiro do princípio da individuação. No momento que perceber a unidade subjacente a todos os seres, entenderá que também é vítima de sua própria injustiça. O injusto é um carente do conhecimento metafísico, a injustiça

funda-se na ignorância quanto à realidade última dos seres. Assim, do ponto de vista metafísico, a justiça é mais primitiva.

A injustiça é um fenômeno que marca a luta da vontade contra si mesma. Esta luta funda-se na multiplicidade dos indivíduos e no egoísmo, ou seja, na aparência. O remédio mais eficaz contra o egoísmo, a crueldade e a injustiça será o conhecimento metafísico, a percepção da unidade radical subjacente a todos dos seres.

Como medida de contenção do egoísmo colossal, da crueldade sem limites e da injustiça, aparece em cena a figura do Estado. O Estado resulta do egoísmo bem compreendido, ou seja, do egoísmo apoiado na razão. Graças à razão o indivíduo percebe a necessidade de repartir os sofrimentos e de controlar as injustiças. Sem dúvida, o egoísmo explica a necessidade de constituição do Estado, mas não explica a possibilidade de socialização. Para compreender esse fenômeno, é necessário recorrer ao tédio. Na base do Estado teremos o egoísmo, a crueldade, a injustiça e o tédio. As funções básicas do Estado serão punir a injustiça, administrar o egoísmo, conter a crueldade e dissimular o tédio. Para Schopenhauer, o Estado não é uma instituição moral, pois ele é organizado teleologicamente a partir de uma origem essencialmente egoísta. A cumplicidade entre a gênese e a teleologia impossibilita ao Estado uma ação contra o egoísmo. Para Schopenhauer o Estado é fruto do egoísmo esclarecido e tem por finalidade manter este egoísmo. Segundo Pernin *"Schopenhauer se opõe ferozmente às teses hegelianas que fazem do Estado um instrumento da moralização e da realização da liberdade verdadeira, a encarnação da divindade sobre a terra"* (PERNIN [1982]: 158). O Estado na concepção schopenhauerina desempenha um papel importante ao punir a injustiça. Mas não podemos deixar de considerar a justiça eterna, que escapa aos limites do Estado. Para compreender a justiça eterna é necessário ultrapassar os limites da pura razão e se elevar até o mundo das Idéias. Ultrapassando o princípio de individuação, o homem cruel perceberá que é duplamente vítima: vítima de uma vontade ávida e da própria agressão que

é infligida à mesma e única Vontade. Assim Schopenhauer pensa na esfera pública como uma possibilidade de contenção da injustiça e do egoísmo. Entretanto, para Schopenhauer, os indivíduos em relação o poder público possuem valor objetivo, pois será apenas individualmente que a liberdade e a moralidade terá chance de se realizar efetivamente.

3. ILUSÃO DE LIBERDADE.

O tema da liberdade constitui um dos problemas capitais da discussão filosófica. A reflexão filosófica sobre as condutas morais, sobre o fundamento da ética deve, necessariamente, contemplar o problema da liberdade. Elucidar o papel da consciência nas operações humanas é refletir sobre a possibilidade de liberdade no âmbito das condutas morais. Numa perspectiva kantiana, os dois problemas são indissociáveis, pois a liberdade é o "*ratio essendi da lei moral, a lei moral é o ratio cognoscendi da liberdade*" (Prefácio da *Crítica da Razão Prática*). Não encontraremos em Schopenhauer uma exceção: o tema da liberdade aparecerá, preferencialmente, vinculado à questão ética. No entanto, diferentemente de Kant, Schopenhauer considera um erro fundar a liberdade na consciência. Em seu ensaio premiado, *Sobre a Liberdade da Vontade*, resposta à questão colocada pela Sociedade Real de Ciências da Noruega, Schopenhauer define e desenvolve sua concepção de liberdade. Na verdade, o ensaio constitui apenas mais um motivo de esclarecimento e análise de um tema já tratado¹⁵. Schopenhauer inicia distinguindo três tipos de liberdade: a física, a intelectual e a moral. Na aceção física encontramos o conceito mais original, imediato e comum de liberdade. A liberdade física consiste na ausência de obstáculos materiais que constringam ou impeçam o livre movimento da vontade. Assim, para Schopenhauer, liberdade é um conceito negativo, que se define pela ausência de qualquer obstáculo. A reflexão sobre a liberdade exige um estudo sobre o conceito de necessidade. Necessário é tudo aquilo que resulta da razão suficiente. A liberdade seria independência absoluta da lei da causalidade, expressão primeira da razão suficiente. Liberdade seria um poder de iniciar uma série por si mesmo, sem causas. Mas todos os objetos da experiência são fenômenos, manifestações da vontade, portanto estão submetidos ao tempo, ao

¹⁵Vide Capítulo 55 do *O Mundo como Vontade e Representação*

espaço e à lei da causalidade, que constituem as condições de possibilidade da existência desses objetos. O princípio de razão suficiente, condição de possibilidade de todos os fenômenos, é um princípio de determinação universal e necessária. A ausência de causalidade no mundo fenomênico equivale ao acaso absoluto, noção que paralisa o espírito. Assim, positivo é a necessidade; a liberdade é apenas um desvio.

Quanto à liberdade moral, tema em questão, podemos entendê-la em dois sentidos. Como potência de agir, que é um conceito empírico de liberdade, onde a consciência ingênua acredita ser possível fazer tudo aquilo que quer. E como potência do querer, onde a liberdade da vontade é considerada em si e por si mesma, a pergunta em questão é: Será a vontade livre? Ou: Pode-se querer aquilo que se quer? A consciência ingênua considera-se livre, pois pode fazer aquilo que quer; mas seu querer é livre?

Devemos considerar, primeiramente, a liberdade no âmbito da consciência humana. Consciência, na perspectiva schopenhaueriana, é a percepção direta e imediata do eu, contraposta à percepção dos objetos exteriores. Neste ponto, Schopenhauer adverte que não se deve confundir consciência com consciência moral¹⁶, pois os aspectos morais desenvolvem-se mediante a experiência e reflexão, ou seja, por via da percepção exterior. Logo que entramos em contato com o mundo externo, deixamos o âmbito da consciência pura. Na concepção de

¹⁶Ver SCHOPENHAUER, A. *Crítica do Fundamento dado à moral por Kant*. In: **Sobre o Fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995 pp 82/88. No parágrafo 9 - Doutrina kantiana da consciência - Schopenhauer critica a concepção kantiana de consciência moral exposta no texto *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, segunda parte da *Metafísica dos Costumes*. No parágrafo XII deste texto Kant apresenta a consciência moral como algo inato, originário, na verdade um fato inevitável. Schopenhauer, precursor da idéia de inconsciente, revela que a consciência é secundária, a Vontade antecede o intelecto. Assim, faz-se necessário distinguir o motivo aparente de nossa ação do motivo real. Muitas vezes não sabemos o que desejamos e "ao refletir sobre nossas ações, às vezes nos assalta um descontentamento de uma espécie peculiar com nós mesmos" *SFM*: 87. E para Schopenhauer a moralidade se desenvolve mediante a experiência, no contato com o mundo exterior, e logo que entramos nesse mundo saímos do âmbito da consciência.

Schopenhauer a consciência tem por conteúdo, invariavelmente, a vontade, mas esta requer algum objeto, que será designado sob o nome de motivo.

"A volição, que em si mesma é somente objeto da consciência, produz-se sob a influência de algum móvel pertencente ao domínio do conhecimento do não-eu, sendo, conseqüentemente um objeto da percepção exterior, esse móvel, designado sob o ponto de vista de tal influência com o nome de motivo, é não somente a causa excitadora mas a matéria da volição...(SLV: .47).

A consciência tem por objeto a vontade, e esta, por sua vez, não poderia ser produzida sem motivos¹⁷. O enigma da aplicabilidade ou não do conceito de liberdade no âmbito da vontade não poderá ser solucionado pela consciência imediata, pois a vontade vincula-se a motivos, a móveis que ultrapassam os limites da pura consciência. Segundo Pernin, o raio de amplitude da consciência é fraco, não basta para iluminar o interior da vontade (PERNIN [1982]: 164). O testemunho da consciência em relação às volições é simples: Eu posso fazer aquilo que quero. A consciência sabe de sua vontade e da capacidade de seu corpo em movimentar-se na direção da realização. Mas a liberdade do agir não está sendo questionada, questiona-se a liberdade do querer. A consciência ingênua proclama-se livre, baseada na liberdade dos atos, mas o problema da liberdade versa sobre as causas e razões da vontade. A dependência ou independência da vontade em relação aos objetos exteriores é um tema estranho à consciência. Segundo Schopenhauer, a consciência não poderá nos responder sobre o problema da liberdade, pois:

¹⁷Schopenhauer critica a idéia de Autonomia da Vontade descrita por Kant. Certamente a idéia de que *"a vontade de todo ser racional é universalmente legisladora para todo ser racional"* procede do primeiro Imperativo. Kant estaria pensando numa vontade que prescreve ações por puro dever, sem qualquer interesse. Segundo Schopenhauer interesse e motivo são conceitos intercambiáveis. Não há vontade sem motivos, *"onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um interesse. Onde porém nenhum motivo a move, ela pode mover-se tão pouco quanto o pode uma pedra sem qualquer choque ou impulso. Segue-se daí, porém, que toda ação que tem necessariamente um motivo também pressupõe necessariamente um interesse.(SFM:77)"*

"O testemunho da consciência não se refere à vontade senão a parte post, a questão do livre arbítrio, pelo contrário, a parte ante".(SLV :67)

Parece-nos pertinente, no momento, perguntar para a percepção exterior sobre a liberdade, sendo que neste reduto podemos contar com a inteligência como instrumento de pesquisa. O homem, assim como todo os seres do mundo, é determinado pela forma universal e necessária do princípio de causalidade. Todas as modificações do mundo exterior estão submetidas à lei da causalidade¹⁸, sem exceção. A motivação constitui-se na causalidade própria do reino animal; aqui teremos uma substituição da receptividade das excitações pela receptividade dos motivos. Neste terceiro tipo de causalidade faz-se necessária uma faculdade de representação. Os animais agem motivados por representações sensíveis, que são presentes e imediatas. Os homens gozam do privilégio da razão, por isso agem mediante representações intelectuais. Os motivos que determinam as ações humanas são abstratos, permitindo ao homem uma certa liberdade da tirania do presente. Assim uma ação irracional será aquela determinada diretamente pela impressão presente, sem mediações racionais, sem reflexões, um agir por impulso, determinado imediatamente pelo motivo. A ação razoável é dirigida unicamente pelo pensamento amadurecido. As noções abstratas constituem os motivos que determinam a ação. Mas devemos ressaltar que existe uma diferença entre os indivíduos no que diz respeito à sensibilidade para os motivos. Essa diferença é consequência da natureza particular da vontade em cada indivíduo, ou seja, do caráter. Sobre um caráter egoísta só terão força os motivos egoístas, ainda que aparentemente o sujeito seja impulsionado por motivos compassivos. Como um avaro que dá esmola esperando recompensas divinas. O caráter, ponto culminante da individualidade,

¹⁸Schopenhauer separa três tipos de causalidade: a causalidade no sentido restrito, a excitação e a motivação. Estes diferentes tipos de causalidade correspondem a uma evolução na escala de manifestação da vontade. A causalidade em sentido restrito refere-se ao reino inorgânico, a excitação ao reino vegetal e a motivação ao reino animal, sendo que os animais irracionais são movidos por motivos sensíveis e os homens podem, também, ser movidos por motivos abstratos.

diferencia nitidamente o modo de agir humano do animal. A diferença limita-se a este ponto, pois da causalidade necessária nenhum escapa. *"Todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser (SFM: 185)"*. Além disso os motivos sempre serão causas, e estas, por sua vez, nunca perderão o seu caráter de necessidade. Não obstante, o homem goza do privilégio de utilizar o intelecto para operar sobre a ordenação dos motivos. Neste sentido o homem é capaz de uma deliberação, ou seja, possui uma relativa liberdade, independência do constrangimento urgente e imediato dos objetos presentes. Entretanto, na opinião de Schopenhauer, esta faculdade deliberativa, fruto da razão, não tem outro efeito senão o de provocar conflito entre vários motivos. O Homem se vê em um campo de batalha, sofrendo sem saber o que escolher, quando, na verdade, a escolha já está aprioristicamente determinada. Quanto mais se sobe na escala animal mais fugitivo e invisível fica o liame existente entre a causa e o efeito. A imaterialidade dos motivos conduz ao engodo de se pensar que as ações humanas são livres, que os motivos são contornáveis. Essa ilusão é ainda reforçada pela falsa interpretação da consciência no que diz respeito à liberdade do agir. A consciência diz: "Posso fazer aquilo que quero". Uma das raízes deste engano encontra-se na confusão entre o desejar e o querer. A consciência é livre para desejar coisas diferentes, até mesmo contraditórias, mas só pode querer uma coisa. É impossível para um homem com o mesmo caráter e nas mesmas circunstâncias agir de modo distinto. Não há liberdade. Por outro lado, a multiplicidade dos fenômenos é uma ilusão, não faz sentido pensar na livre escolha de objetos num mundo em que todos os fenômenos são manifestações de uma única e mesma vontade. A imaterialidade dos motivos abstratos, a ilusão de liberdade e a perspectiva da multiplicidade de opções, estes fatores em seu conjunto formam o complexo que será a fonte primeira da ilusão do livre arbítrio. Segundo Schopenhauer, *"admitindo o livre arbítrio, toda a ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa"* (SLA: 115.) Como pensar uma modificação no mundo fenomênico que não

tenham uma causa? Toda a natureza está submetida ao princípio da causalidade, o homem não é uma exceção.

A ação humana é duplamente determinada, externamente pelo motivo, e internamente pelo caráter. A Vontade em cada um de nós, que nos singulariza como indivíduos é denominada caráter. Nos animais, o caráter corresponde aos traços gerais da espécie; no homem, o caráter além de conter os traços gerais da espécie humana é, também, a marca da individualidade. Por isso, segundo Schopenhauer, cada indivíduo *“será estimulado predominantemente pelos motivos pelos quais ele tem sensibilidade preponderante, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, os outros só aos álcalis (SFM:187)”*. É em virtude do caráter que existem reações diferentes entre os indivíduos submetidos às mesmas motivações e circunstâncias. O conjunto das qualidades de um homem constitui o seu caráter, e, de modo necessário, deste caráter os motivos retiram as ações. Um indivíduo fortemente sensível aos motivos maldosos não perderá a oportunidade de ferir alguém. Segundo Schopenhauer *“a diferença de caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como dente venenoso ou glândula venenosa da serpente(SFM:181)”*. Não podemos transformar um homem cruel em um indivíduo justo ou caridoso. A doutrina kantiana¹⁹ do caráter inteligível explica a rigidez e imutabilidade do caráter. Neste momento devemos ressaltar que o caráter inteligível possui uma manifestação fenomênica, a saber,

¹⁹Schopenhauer recorre a outros filósofos para confirmar a natureza rígida do caráter. Vejamos as citações:

1. Platão - *“a virtude não é nem inata nem ensinável, mas ela é distribuída pela sorte divina e sem entendimento àqueles que foram sorteados (Menon, p. 99e) (SFM:181/182).*

2. Sócrates - *“não está em nosso poder sermos bons ou maus” [SFM:182].*

3. Aristóteles - *“Todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence a seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento do nascimento (Ética a Nicômaco 6, 13 {p. 1144b4} [SFM: 182].*

4. Montaigne - *“Será verdade que para ser completamente bom não é necessário sê-lo por uma propriedade oculta, natural e universal, sem lei, sem razão, sem exemplo? (Ensaio, Livro 2, cap. II) [SFM: 183].*

o caráter empírico, portanto devemos primeiramente elucidar o caráter empírico. Individual, invariável e inato: são estas as três qualidades do caráter empírico. O termo empírico delimita a possibilidade do conhecimento, somente podemos conhecer o caráter através da experiência. O indivíduo pode conhecer a si mesmo através de seus atos. Por isso, frequentemente na velhice há um conhecimento mais adequado e seguro do caráter.

O caráter empírico é individual, porque difere entre os homens. O caráter do homem, na concepção schopenhaueriana é invariável, ou seja, permanece o mesmo durante toda a vida. Nenhuma modificação ou influência moral poderá alterar o caráter²⁰. Podemos somente desenvolver nossa inteligência²¹ e, assim, adquirir um conhecimento mais exato e complexo das circunstâncias que determinam nosso agir. Podemos, por exemplo, apelando para a inteligência de um indivíduo egoísta fazer com que ele desista de pequenas vantagens em prol de um retorno maior. Ou convencer um sujeito cruel de que, por vezes, a não agressão gera mais sofrimento que a agressão direta.

O caráter ainda possui a qualidade de ser inato. Schopenhauer alerta que a idéia da "tabula rasa" pertencente ao campo do conhecimento na filosofia de Locke não pode ser transportada para o âmbito da moralidade. Se o caráter fosse construído no contacto com o mundo, fosse resultante de circunstâncias, teríamos que suprimir o tema da responsabilidade, pois nesse caso o caráter seria obra do acaso ou da Providência. Por outro lado, se o caráter fosse uma

²⁰Ao nosso ver, Schopenhauer neste ponto deveria ser mais cauteloso ao afirmar a impossibilidade de mudança do caráter. Pois a compaixão princípio ético que se fundamenta no conhecimento intuitivo da unidade radical entre os seres, ou seja, na *Metafísica*, não representa uma possibilidade de regeneração? Sabemos que Schopenhauer nos diz que a regeneração não se refere, precisamente, a uma mudança de caráter, mas sim a uma supressão da vontade (MVR: 535)

²¹Segundo Schopenhauer o sistema penitenciário americano repousa sobre esta premissa. Não pretende modificar o *coração* do criminoso, visa apenas endireitar a *cabeça*, convencer por razões que o crime pode ser mais prejudicial para o próprio sujeito. Ver SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 188

obra, uma livre construção humana, sujeitos submetidos a circunstâncias absolutamente idênticas deveriam agir igualmente. Sendo o caráter originário e imutável, torna-se alheio a qualquer correção pelo entendimento. A ciência não pode proporcionar um constante progresso do bem moral.

O caráter individual, empírico, inato e invariável do homem constitui a base, o solo que sustenta os vícios, virtudes e responsabilidades. Toda ação é um produto necessário do caráter e do motivo desencadeante. Schopenhauer revela-nos uma verdade fundamental: "... a necessidade da ação de todas as causas é o existir de uma essência interior...138". **Operari sequitur esse**²², o homem age conforme sua essência. A justificação de Schopenhauer é, indiscutivelmente, de natureza ontológica. O ato deriva do ser e não o ser do ato. O intelecto pode calcular o ato, mas somente depois de realizado. A ação do homem espelha o seu ser, ele é como age. Vale, aqui, em toda sua profundidade o mandamento socrático: Conhece a ti mesmo. A teoria do caráter em Schopenhauer é índice da influência do sistema Kantiano. Kant foi o primeiro a demonstrar a coexistência do determinismo com a liberdade, ao estabelecer a distinção entre o caráter empírico e o caráter inteligível. Schopenhauer entende o caráter empírico como manifestação do caráter inteligível, ou seja, como um fenômeno da Vontade. A vontade não transcende os atos, pelo contrario, é a essência dos atos; a vontade é imanente. A relação entre vontade e atos não segue o princípio de causalidade, mas sim o princípio de identidade. Na teoria schopenhaueriana o conhecimento do caráter, da essência do sujeito, está condicionado ao conhecimento que este tem de sua própria conduta observável. Como lembra Marrades, a filosofia schopenhaueriana apresenta a tese de um duplo acesso à nossa própria identidade (MARRADES [1990]: 202). Percebemos, por um lado, nossa essência imediatamente em nosso corpo; por outro, os

²²Contrariamente, ao existencialismo Sartriano, Schopenhauer dirá que toda existência pressupõe uma essência, e que a crença no livre arbítrio repousa sobre o erro de se considerar uma existência sem essência

movimentos de nosso corpo refletem nossa identidade. Nas palavras de Marrades:

“..o conhecimento que temos de nós é duplo na medida em que recai sobre dois tipos de objetos: aqueles que pertencem ao foro interno de nossa consciência, e aquele que pertencem à esfera pública da conduta corporal” (MARRADES [1990]: 203).

Na primeira via de acesso, a nossa identidade escapa às formas do princípio de razão, com exceção da representação do tempo, pois este é a própria forma fenomênica do corpo. Em contrapartida, esta forma de apreensão da nossa identidade não se inscreve nos domínios da representação abstrata, portanto carece do caráter da comunicabilidade. A segunda via, ou seja, o movimento de nosso corpo, apresenta-se totalmente submetida ao princípio de razão e por isso, frequentemente ignoramos o que realmente queremos; cometemos o engano de explicar a conduta apelando para motivos racionais. Segundo Marrades *“a dialética entre a dimensão oculta de nossa vontade e a função auto-complacente de nossa inteligência, que trata de preservar uma falsa imagem de nós mesmos como seres racionais e morais, não tem só um interesse epistemológico, senão também, e especialmente, uma significação ética e antropológica, e aponta na direção de uma análise do psiquismo humano que Freud²³ haveria de desenvolver mais de um século depois”* (MARRADES [1990]: 205). A identidade ontológica entre a vontade e o corpo anuncia que o fenômeno não oculta a essência, mas sim a desvela. O conhecimento que temos de nós mesmos através da observação de nossa conduta é real, mas não é a priori. A observação de nossa conduta representa a possibilidade de conhecimento do nosso caráter; em contrapartida, a ação, a conduta, é inexoravelmente determinada pelo caráter. Schopenhauer propõe uma viagem ao interior de nós mesmos. Similarmente, Freud propõe no processo analítico, um mergulho nas

²³Sobre a influência de Schopenhauer na Psicanálise freudiana ver: ASSOUN, P-L. **Freud, Filosofia e Filósofos**. Rio de Janeiro O autor revela que Schopenhauer foi precursor da psicanálise em temas como o inconsciente, o recalque, os sonhos e a pulsão de morte.

trevas da alma humana que revelam a vontade e as pulsões como força motriz da ação humana. Para Freud este mergulho é terapêutico, porque o homem freudiano é um enfermo. Em Schopenhauer o conhecimento do caráter não cura o homem de sua enfermidade metafísica, pode somente administrar um paliativo. Segundo Philonenko *“esta constatação definitiva é coluna vertebral da filosofia da tragédia”* (PHILONENKO [1980]: 286)

O caráter inteligível²⁴, que constitui a parte subjetiva na determinação da ação, sendo a parte objetiva representada pelos motivos, está fora do tempo, portanto é indivisível, inalterável e estranho às formas do intelecto. O campo de atuação do intelecto restringe-se ao mundo fenomênico; assim, apenas a manifestação do caráter inteligível, isto é, o caráter empírico, poderá ser conhecido.

O caráter inteligível goza, sem dúvida, do privilégio da liberdade absoluta, pois é um estrangeiro à lei da causalidade, expressão primeira do princípio de razão. A liberdade e a responsabilidade moral devem ser deslocadas do âmbito da ação para habitarem o coração do ser. A verdadeira liberdade moral não se inscreve nas ações, pois estas são duplamente determinadas, pelo caráter e pelos motivos. A liberdade só poderá residir no caráter inteligível. A vontade, no caso o caráter inteligível, possui como qualidade própria a liberdade; antes de ser, sempre existe a possibilidade de não ser²⁵. Mas a partir do momento em que o ser se torna real, fenômeno, é capturado pela série das causas e efeitos. O

²⁴Parece-nos importante enfatizar que o caráter inteligível, o ser próprio do homem, não é a razão, mas sim a vontade.

²⁵Ver, SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995 p. 95. Schopenhauer cita Porfírio: *“Pois tudo o que Platão disse parece ser o seguinte: as almas têm a liberdade da vontade de escolher, antes que se introduzam num corpo e nas diferentes formas de vida, uma ou outra forma (pois ele diz que cabe a elas escolher a vida ou de leão ou de um homem) que elas depois preenchem por meio da vida correspondente ou do corpo adequado à alma. Porém aquela liberdade da vontade é suprimida logo que cabe à alma qualquer uma de tais formas de vida. Pois após a alma ter chegado ao corpo e se transformado num organismo animal, só tem aquela liberdade que é adequada à natureza do ser vivo corresponde...”*

caráter empírico está submetido ao princípio de razão. Constitui um erro procurar a liberdade no operari; a ação é conforme à essência. A liberdade reside no esse. O sujeito poderia, dentro de idênticas circunstâncias, agir de modo inteiramente diferente, se fosse um outro ser. Assim, a responsabilidade não se refere ao ato, recai sobre o caráter. O homem se sente responsável pelo seu ser. Ser responsável significa admitir que a ação tem uma condição subjetiva, o caráter. O remorso indica o conhecimento do caráter, diz do desejo de ser outro diferente do que se é. Nesses termos é que se inscreve a diferença entre o arrependimento e o remorso. O primeiro diz respeito aos atos em relação ao fim, ou seja, a origem do arrependimento provém da incapacidade de escolher os meios adequados para a realização dos fins. O arrependimento permite uma correção das noções, mas não se refere ao fundamento das ações.

A liberdade, que pertence à vontade, não se estende de modo direto aos seus fenômenos, nem mesmo no animal racional dotado de caráter individual, expressão mais perfeita da vontade, isto é, na pessoa moral. Tudo na natureza está submetido à lei da causalidade; o homem não é uma exceção. Todos os atos humanos são tão necessários quanto qualquer acontecimento do mundo. Cada ação humana é um produto necessário do caráter e dos motivos. Schopenhauer não deixa dúvidas: a liberdade é uma ilusão, sua possibilidade ultrapassa a existência dos fenômenos. Todavia, podemos indagar a origem desse sentimento de liberdade que a consciência experimenta. Sabemos que a consciência conhece em si, imediatamente, a vontade; como esta é livre, segue-se que este conhecimento abarca a noção de liberdade. A liberdade está relegada para fora do mundo dos fenômenos, mas pode penetrar nesse mundo num único caso. Somente quando o fenômeno entrar em contradição consigo mesmo, ou seja, quando o sujeito negar a multiplicidade fenomênica e ultrapassar véu do princípio da individuação é que a liberdade surgirá, possibilitando, assim, o aparecimento da compaixão e da abnegação.

No momento, parece-nos importante explicitar a relação entre Schopenhauer e Kant no que tange à problemática da liberdade. Segundo Schopenhauer:

"Está aqui o ponto, onde a filosofia de Kant conduz à minha, ou onde esta provém a partir daquela, como seu tronco (CFK, 155)".

Em Kant, a discussão sobre a liberdade vincula-se à problemática da coisa-em-si. A coisa em si não é um objeto de análise especial em Kant, mas haverá constantemente uma referência a essa idéia sempre em que for necessário falar de uma causa inteligível que ultrapasse a realidade fenomênica. Para Schopenhauer, Kant chega à coisa em si através da lei da causalidade, o que é um contra-senso, pois a lei da causalidade tem origem subjetiva, portanto só pode conduzir-nos para o fenômeno. Schopenhauer revela: se fôssemos apenas seres que representam, então o caminho para a coisa em si estaria vedado para nós. Mas recebemos imediatamente de nosso próprio corpo uma outra mensagem. A Vontade constitui a essência de nosso ser e é fundamento último de todas as coisas. Schopenhauer não introduziu subrepticamente a coisa em si, nem a inferiu segundo leis que a excluem, mas sim comprovou-a na vontade que se manifesta imediatamente em cada um de nós. E é a partir desse conceito, de vontade que se manifesta em nós, que provém a idéia de liberdade. A vontade como princípio de todo o mundo não está submetida ao princípio de razão e, assim, está livre de toda necessidade, é plenamente independente. A consciência comum confunde a vontade com seu fenômeno e, desta forma, atribui a si mesma uma liberdade, mas que é só aparente. Kant, por desconhecer este nascimento imediato da liberdade na consciência de cada um, filia a origem dessa idéia ao conceito de incondicionado, ou deduz a liberdade a partir do imperativo categórico²⁶. Segundo Schopenhauer:

²⁶Pode parecer estranho deduzir a idéia de liberdade do conceito de imperativo. Como é possível pensar num princípio impositivo para uma vontade livre? Mas podemos afirmar que o imperativo categórico, este princípio moral não comete nenhuma violência contra a vontade livre, pois tanto

"...a origem própria do conceito de liberdade não é, de modo algum, essencialmente uma inferência, nem da idéia especulativa de uma causa incondicionada, nem de que o imperativo categórico o pressuponha, mas ele surge imediatamente na consciência, onde cada um se reconhece a si mesmo, sem mais, como sendo a vontade, isto é, aquilo que sendo coisa em si não tem como forma o princípio de razão, aquilo que não depende de nada, e do qual, pelo contrário, tudo o mais depende... (CFK:157)".

Schopenhauer critica a origem do conceito de liberdade em Kant e aponta para o paradoxo neste conceito: *"... jamais a liberdade é um fato natural-físico, porém ela se apresenta como 'um fato da razão pura prática (Cabrera [1987]:108)".* O que escandaliza Schopenhauer, segundo Cabrera, é o fato de Kant, após ter colocado a liberdade no mundo numênico, oferece à liberdade a possibilidade de reintegração com o mundo fenomênico. Para Kant a liberdade é um postulado da razão prática. Vejamos o caminho que Kant percorre até a postulação da idéia de liberdade. Após desenvolver sua concepção de moral imperativa, Kant se pergunta: será possível uma moralidade dotada de valor absoluto? Ou é possível um imperativo categórico, uma contrição à vontade?

A solução reside na idéia de liberdade, que, diga-se de passagem, está diretamente ligada com o conceito de autonomia. O único pressuposto capaz de fornecer consistência ao imperativo é a autonomia da vontade, ou antes, a liberdade, que substancialmente são conceitos idênticos. Chegamos, assim, finalmente, à idéia de liberdade, pedra fundamental do edifício moral kantiano.

o imperativo categórico quanto a vontade livre visam um agir autoconstitutivo e autodeterminante, ou seja, um agir puramente moral. O imperativo categórico kantiano pressupõe a liberdade como um fato da razão. Além disto, o postulado da liberdade constitui a possibilidade de realização efetiva no mundo da ação puramente moral. Kant reconhece os impedimentos que se opõem à realização do Soberano Bem, mas acredita que sua realização é imposta incondicionalmente. Assim, os postulados da liberdade, da imortalidade da alma e da existência de Deus aparecem como as condições de possibilidade da realização do Soberano Bem.

Kant inicia a terceira seção da *Metafísica dos Costumes* procurando alcançar a idéia de liberdade não mediante a lei moral, mas sim pela confirmação de nossa presença no mundo inteligível. Nós, humanos, vivemos o paradoxo de sermos seres fenomenais, sujeitos às leis e determinações deste mundo, e seres racionais, gozando da liberdade do mundo inteligível. Essa dupla condição é marca do paradoxo humano. Assim, a todo ser racional que escapa à determinação sensível, teremos que atribuir, necessariamente, uma vontade livre, que possibilita ações independentes de influências estranhas. Essa liberdade é justamente a causalidade da ação, isto é, a capacidade da vontade humana de autodeterminar-se, impor a si mesma uma lei, livre de móveis exteriores.

Poderíamos, então, perguntar se a liberdade do querer não está em contradição com as condições da experiência, ou se a liberdade que nos revela um reino de possibilidades não estabelece uma contradição com a realidade de nossas necessidades. A resposta é condicional: não está, desde que consideremos o sujeito do qual a liberdade é prerrogativa como pertencente ao mundo numênico. Na concepção kantiana a liberdade é um fato que nos faz pertencer ao mundo inteligível. Mas devemos salientar que qualquer tentativa de demonstrar teoricamente a existência da liberdade está fadada ao malogro. A argumentação sobre a existência de fato da liberdade apoia-se, totalmente, na fé moral, ou seja, a liberdade é um postulado da razão prática.

Retomando: para Kant, o paradoxo da existência humana consiste no fato de sermos livres no reino moral, de possuímos a capacidade de autodeterminar nossas ações, mas também de sermos determinados por inclinações sensíveis e interesses particulares; pertencemos a dois mundos, ao mundo inteligível ou númeno e ao mundo sensível ou fenômeno. O que difere os homens dos outros

animais é a faculdade da razão, que ultrapassa tudo que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, instaurando, assim, a distinção entre mundo sensível, fenômeno, e mundo inteligível ou númeno. De um lado, percebemo-nos como puros fenômenos, sujeitos às leis naturais; de outro, sentimos no nosso íntimo a presença real de um mundo metafísico, que nos é revelado pela vontade livre que arde em nós. Se fôssemos exclusivamente membros do mundo inteligível, todas as nossas ações seriam estritamente conformes ao dever, ou seja, conformes ao princípio da autonomia da vontade. Mas, como pertencemos também ao mundo sensível, como temos desejos e inclinações, nossas ações podem ser guiadas por móveis materiais; podemos, por exemplo, visar a felicidade. Parece que a natureza sensível do homem tem um apelo maior sobre suas ações; neste contexto os imperativos categóricos aparecem não só como possíveis mas também como necessários, pois livram a vontade dos impulsos da sensibilidade, fazem com que a ação humana seja livre, inserindo o homem no mundo inteligível. Os homens são determinados no campo do desejo e das inclinações, mas são livres no âmbito da vontade. No entanto essa liberdade não é um conceito da experiência, não pode ser objeto da razão teórica, portanto não pode ser demonstrado. A liberdade juntamente com a idéia da imortalidade da alma e a idéia da existência de Deus são postulados da razão prática. Se acreditamos na possibilidade da moral, devemos crer também nestes postulados. Não podemos demonstrar essas idéias como algo real, comprovar teoricamente sua existência, mas devemos pressupô-las se quisermos pensar na possibilidade de uma ação moral, de um ser racionalmente moral.

Schopenhauer e Kant compartilham a idéia de que a liberdade habita o mundo numênico e que a liberdade está associada ao problema moral. Mas, em

Kant, liberdade e razão são faces da mesma realidade, enquanto para Schopenhauer a liberdade é estranha ao princípio racional. Na filosofia kantiana a liberdade se faz presente no mundo fenomênico quando o sujeito age racionalmente, ou seja, conforme o dever. Para Schopenhauer, a possibilidade da liberdade no mundo fenomênico, paradoxalmente, marca a negação desse mundo. A condição de possibilidade da efetiva realização da liberdade no mundo fenomênico é a negação do fenômeno individual. Uma ação livre não está submetida nem ao princípio de razão nem aos desígnios da vontade. A concepção schopenhaueriana que defende a primazia da Vontade sobre o intelecto constitui o eixo central a partir do qual gira toda crítica de Schopenhauer à idéia de razão prática. Schopenhauer não aceita a idéia de uma razão prática, uma faculdade superior de desejo que permita ao homem desejar agir moralmente. Segundo Cacciola:

“... embora a doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade receba o aval de Schopenhauer, representando um papel central na sua Ética, ao permitir, tal como Kant, solucionar o problema da responsabilidade moral, o sentido diferente que o conceito de razão adquire em Schopenhauer faz com que ele não siga o mesmo caminho de Kant para estabelecer o conceito de liberdade” (CACCIOLA [1994]: 146).

Schopenhauer duvida do poder da razão de determinar faculdades superiores no homem, como a conduta ética e a liberdade; e não acredita na positividade da submissão do indivíduo ao público, pois o Estado resulta do egoísmo racionalizado. A possibilidade de superação do individual em direção ao universal situa-se no conhecimento metafísico. A realização da liberdade não é determinada pela razão ou pela submissão à esfera pública, é consequência da percepção da verdade metafísica.

Assim a reflexão schopenhaueriana sobre a possibilidade de liberdade aparece em três níveis, a saber: estético, ético e místico. O artista no ato de criação experimenta a liberdade, pois o seu modo de conhecimento não se encontra submetido ao princípio de razão e sua relação com o objeto não responde diretamente aos caprichos de sua vontade. Mas o tema da liberdade será retomado no quarto capítulo.

Capítulo IV - O Problema da Fundamentação da Ética

1. O Papel da Razão no Âmbito da Ética.

Segundo Schopenhauer, Kant na *Crítica da Razão Pura* utiliza a razão como um conceito dirigido para a técnica, enquanto na *Crítica da Razão Prática* "a razão se apresenta como a fonte e a origem da inegável significação ética da conduta humana...(CFK: 165)". A virtude, a nobreza de alma e a conduta ética seriam frutos da pura razão¹. A razão aparece, neste ponto, como a única fonte possível da conduta puramente moral. No pequeno trecho abaixo, Schopenhauer define a moral kantiana da seguinte forma:

"Agir racionalmente e virtuosa, nobre e santamente seria uma e mesma coisa: e agir egoisticamente, maldosa e viciosamente seria agir irracionalmente.(CFK: 166)"

Na opinião de Schopenhauer, apenas uma pequena parcela de eruditos alemães compreendem como sinônimos virtude e vida racional; todo o resto do mundo tende a separar os conceitos. Para confirmar sua posição evoca a vida de Cristo. Certamente não existiu um homem mais virtuoso que Cristo, mas teria sido também o mais racional dos homens? Dificilmente pode-se denominar as ações de Cristo como o cume da racionalidade, pelo menos na visão schopenhaueriana. Um homem que se expõe a ponto de ser humilhado, assassinado cruel e covardemente não pode estar agindo racionalmente, ainda que seu comportamento seja virtuoso. Na perspectiva de Schopenhauer um cidadão que trabalha honestamente, ou mesmo um trapaceiro que tem em vista

¹Schopenhauer mais uma vez questiona a afirmação kantiana de liberação da ética dos móveis materiais. A moral kantiana afirma a possibilidade do comportamento virtuoso apenas pela pura razão. Mas como o homem não é somente racional faz-se necessário recorrer à idéia de um imperativo categórico, um Dever Incondicionado, que para Schopenhauer é uma contradição, pois o conceito de Dever faz necessariamente referência a um castigo ou recompensa. Por este fato devemos desconfiar da afirmação de que Kant teria liberado a ética dos móveis materiais. Sobre essa discussão ver terceiro capítulo desta dissertação, página 75/77.

sua própria existência e sustento da família está agindo racionalmente. Percebemos que a concepção de Schopenhauer de racionalidade está vinculada à idéia de fina astúcia, de pleno domínio do exercício da razão para executar tarefas. Schopenhauer pergunta-nos se por acaso seriam irracionais as prescrições que o esperto, conseqüentemente, ponderado e perspicaz Maquiavel dá ao príncipe. A alusão a Maquiavel autoriza Schopenhauer a ligar maldade a razão, e a referência a Cristo possibilita a vinculação de nobreza de espírito a irracionalidade. Há um ataque incisivo à identificação feita por Kant entre razão e virtude; citando Rousseau, Schopenhauer afirma que a razão não pode ser sede dos impulsos morais. Vejamos a citação do "Emílio" presente no texto de Schopenhauer :

"A razão nos engana, mas a consciência não engana nunca: é impossível explicar pelas conseqüências de nossa natureza o princípio imediato da consciência, independente da própria razão...Meus sentimentos naturais falavam pelo interesse comum, minha razão referia tudo a mim... Em vão se quis estabelecer a virtude somente pela razão, que base se pode dar-lhe?[...] Em todas as questões de moral, como esta, achei sempre bom resolvê-las pelo dictamen de minha consciência mais do que pelas luzes de minha razão.(CFK: 167)"

Evocar a figura de Rousseau para atacar a identificação kantiana entre virtude e razão constitui uma estratégia bastante interessante, pois é conhecida a sua influência sobre Kant. Entretanto, não podemos esquecer que esta influência data do período pré-crítico e que se refere especialmente à idéia da 'voz da consciência' e à idéia de 'sentimento moral'. Para além destes fatos, devemos enfatizar que Kant, mais tarde, irá divergir de Rousseau sobre os princípios reguladores da vida moral, que deixa de ser um sentimento para dar lugar à razão, ao dever e à lei moral.

Schopenhauer prossegue na sua investigação histórica sobre a relação entre razão e virtude. Agora busca no berço da cultura ocidental subsídios para confirmar a distinção entre razão e virtude. Aristóteles, na reconstrução de Schopenhauer (CFK: 167), nos diz que a virtude tem sua sede na parte da alma

desprovida de razão e não na parte dotada de razão. Segundo Schopenhauer (CFK: 168), Cícero, filósofo Romano que viveu nos anos de 106 a 43 a.c., afirma que a razão é o meio e o instrumento necessário para o crime.

A moral, a ação virtuosa, ultrapassa os limites da pura razão, portanto escapa do âmbito da educação. Schopenhauer mantém o pessimismo quanto à possibilidade de produzir, através da educação, pessoas virtuosas. Para ele a ética e a estética partilham de características comuns, pois não se pode ensinar nem a arte, nem a virtude, as duas categorias ultrapassam os limites da mera razão. Em suas próprias palavras, Schopenhauer nos diz:

"A virtude não se aprende, não mais do que o gênio: quanto a ela, como quanto à arte, o saber por ele mesmo não tem valor; é um puro instrumento: resta saber manejá-lo. Além disso, bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres, santos: não menos loucos do que contar com a estética para criar poetas, estatuários e músicos.(MVR: 358)"

Schopenhauer vai ainda mais longe no seu pessimismo nos dizendo da impossibilidade prática de uma ética que efetivamente transformasse a humanidade. Em suas palavras:

"...a procura de uma ética e de um princípio supremo dela, que tivessem influência prática e transformassem e melhorassem efetivamente o gênero humano, é exatamente o mesmo que a procura da pedra filosofal.(CFK: 176)"

Schopenhauer critica toda a ética prescritiva e condena toda a doutrina que assente a moral sobre conceitos abstratos, pois estes não podem deter "os fortes impulsos para a injustiça e manter o rigor do equilíbrio nem estar na base das censuras da consciência (SFM: 102)". A fundamentação da moral kantiana em Idéias Abstratas e a utilização de proposições sintéticas *a priori* no âmbito da moralidade são alvos da crítica schopenhaueriana a Kant.

O apriorismo, na filosofia teórica, refere-se às formas puras do tempo, espaço e causalidade que são funções de nosso intelecto, repousam em nossa consciência. Transpor o apriorismo do campo da filosofia teórica para o âmbito

moral pode conduzir à falsa idéia de que o princípio moral expressa uma função do intelecto, ou repousa na consciência, portanto fundamenta-se na experiência interna. Dessa forma o princípio moral kantiano possuiria uma fundamentação **antropológica**². Pensamento infiel à doutrina kantiana, que insiste na ausência de fundamentação empírica para a moral, que insiste no apriorismo. Schopenhauer revela que o apriorismo na filosofia teórica tem seu campo de ação limitado ao mundo fenomênico. Da mesma forma, *“também a suposta lei moral da filosofia prática, se surge ‘a priori’ na nossa cabeça, teria de ser apenas uma forma do fenômeno e deixar intocado o ser em si das coisas (SFM: 36)”*. Fato este que mostraria uma contradição interna no pensamento kantiano, pois Kant revela que a discussão moral se inscreve no âmbito do mundo numênico.

Kant desdenha toda experiência como *mola propulsora (SFM: 46)* da vontade. Em virtude disso, só restou como matéria da lei moral a pura forma, a universalidade. A discussão sobre o conteúdo da lei nos conduz ao primeiro imperativo, que ordena, somente, que nossas ações subjetivas, ou as máximas, sejam de acordo com o dever e possam, assim, ser universalizadas. A ação puramente moral é aquela que pode tornar-se universal, como no modelo das leis da natureza. A primeira fórmula do imperativo revela-nos o conteúdo que é a universalidade objetiva da lei. Segundo Schopenhauer, para Kant o homem deve chegar à idéia de uma lei moral de forma mágica³, não se apresenta nenhum

²Ver SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Fundamento da Moral* São Paulo: Martins Fontes, 1995 p: 43/ 49. Segundo Schopenhauer quase todos pós-kantianos se enganaram ao atribuir uma fundamentação na consciência para a moral kantiana. Reinhold teria cometido o erro ao dizer: *“Kant tomou a lei moral como um fato imediatamente certo, como um fato originário da consciência moral”*. Nas palavras de Schopenhauer: *“se Kant tivesse querido fundamentar empiricamente o imperativo categórico como fato da consciência, ele não teria deixado de, pelo menos, indicá-lo como tal”*.

³Schopenhauer considera que a doutrina kantiana de uma razão prática autofundante e autodeterminante procede da psicologia racional, mais precisamente da idéia da alma, *“ser originário e essencialmente cognoscente(SFM::60)”*. Como *“faculdade superior, a alma imaterial atuaria completamente por si mesma(SFM:60)”* Por outro lado a idéia de uma moral fundamentada unicamente em conceitos abstratos, na pura razão, revela o pensamento de que o

motivo efetivamente real para limitar a ação. O limite para a ação é a sua possibilidade ou impossibilidade de universalização. Mas qual será a instância julgadora? Para Schopenhauer, a motivação moral *“tem de ser algo positivamente agente e portanto real e, como para o homem só o empírico ou o que porventura é empiricamente existente tem realidade pressuposta, a motivação tem de ser, de fato empírica (SFM: 48)”*. Na concepção schopenhaueriana, os puros conceitos abstratos e a priori carecem de realidade e de efetividade possível, por isso não podem pôr em movimento as ações humanas.

Schopenhauer conclui, assim, que o Imperativo Categórico não é um fato da consciência, pois o caminho antropológico foi vedado por Kant, mas também não é um fato da experiência externa. O **Dever absoluto** não possui vínculo com a existência empírica. Dessa forma, na concepção de Schopenhauer, este princípio moral representa um substituto artificial da moral teológica. A forma imperativa é apenas uma inversão da moral teológica. Assim, *“esse disfarce teve de ser tão mais artificial e irreconhecível que o próprio Kant confiantemente enganou-se até a si próprio e pensou realmente estar estabelecendo os conceitos de mandamento e lei - que manifestamente só têm um sentido na moral teológica (SFM:81)”*. E ainda mais, ao final de exposição da doutrina moral, Kant teria permitido a contaminação da *“larvar moral teológica na doutrina do Soberano Bem⁴ e nos Postulados da Razão Prática (SFM: 81)”*.

ser íntimo e eterno do homem consiste na razão. Segundo Schopenhauer, *não se pode evitar a suspeita de que Kant teria aí pensado um pouco nos queridos anjinhos(SFM:35)”* A forma mágica da aparição do princípio moral kantiano, na crítica schopenhaueriana, se vincula aos aspectos acima citados.

⁴Schopenhauer insiste em denunciar como falso o formalismo moral kantiano. O argumento, agora, refere-se ao conceito de Soberano Bem, na perspectiva schopenhaueriana, esse conceito unifica, necessariamente, virtude e felicidade.

2. O Critério da Ação Moral.

Neste momento nos perguntamos sobre o critério que define uma ação moral para Schopenhauer⁵. Entendemos que a intenção ética na filosofia de Schopenhauer não se relaciona com a busca mundana da felicidade⁶. A felicidade relaciona-se com a satisfação plena da Vontade; mas este é um projeto impossível; o desejo é infinito, não se realiza em nenhum objeto. A atividade incessante da Vontade não encontra satisfação, nem repouso; é uma força demoníaca que faz com que o homem viva à deriva, oscilando de um lado para outro, tornando a sua vida um tormento.

Sabemos que, em linhas gerais, a reflexão sobre a existência histórica do homem encontra como uma das tarefas fundamentais a formulação e a elucidação de perguntas de caráter moral, já que a verdadeira dimensão humana se dá no âmbito das relações intersubjetivas. Sendo assim, é uma tarefa

⁵Sabemos que para Schopenhauer não será a felicidade o critério da ação moral, pois a virtude na sua essência íntima visa um objetivo oposto ao da felicidade individual. Virtude e felicidade são contrapostos, e mais, para Schopenhauer o Supremo Bem é uma petição de princípio, pois o bem é sempre relativo. Dessa forma a discussão moral emerge na medida em que consideramos, primeiramente, o agente da boa ação na sua relação com o outro e, em seguida, no interior de si mesmo.

⁶Schopenhauer considera um grande mérito de Kant no campo da eticidade a crítica ao Eudemonismo. Haveria duas possibilidades de ligação entre virtude e felicidade, ora seguindo o princípio de identidade, ora de acordo com o princípio de razão. Mas para Kant, a busca da felicidade refere-se a um princípio prático, material; que revela a determinação de um móbile externo sobre a vontade; portanto a felicidade é um princípio inadequado para fundamentar a moralidade; além disso, a felicidade é um princípio que não porta a universalidade, é um princípio hipotético. Na verdade a razão não visa a felicidade; o instinto certamente obterá mais êxito na realização dessa tarefa. Assim, Kant teria banido o eudemonismo no campo da ética [Ver KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 19 p: 205a 207]. Entretanto, segundo Schopenhauer (SFM p: 18), Kant haveria banido o eudemonismo de modo mais aparente do que efetivo. A Doutrina do Soberano Bem reintroduz a ligação entre virtude e felicidade.

essencial investigar a possibilidade de convívio entre os homens, o que rege e garante a vida em comunidade. A discussão moral apenas se inscreve, ou seja, possui inteligibilidade e legitimidade no âmbito puramente humano das relações intersubjetivas. Segundo Herrero:

"Não podemos falar de ética sem que esta seja referida a uma comunidade, porque são justamente as relações intersubjetivas no seio de uma comunidade que são reguladas por leis éticas" (HERRERO [1993]: 89).

A situação da vida diária, o estar no mundo, coloca necessariamente o problema da **ação**. A situação prática pressupõe no mínimo dois termos: o sujeito da ação e o objeto que sofre a ação. A ação moral ou atitude prática moral refere-se ao comportamento de um sujeito em relação a um **outro**. A definição de uma ação moral tem, necessariamente, que levar em consideração o sujeito e o outro. A ação ética não está dirigida, num sentido primordial, para uma transformação do mundo natural, mas sim do mundo humano. Tudo que é humano colocará mais cedo ou mais tarde uma questão ética. Determinar, descrever o campo próprio da ética, ou estabelecer a estrutura mínima da conduta ética é examinar as relações entre os homens. Neste sentido o imperativo Kantiano *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio* representa o núcleo celular do fenômeno ético, ou seja, a estrutura mínima na experiência vulgar do fenômeno ético é simbolizado pelo respeito à figura humana. O fato da alteridade é, propriamente falando, a questão da reflexão moral. Alteridade e altruísmo, palavras de mesma origem etimológica, são vocábulos fundamentais no universo ético. Egoísmo, amor próprio fazem contraposição à verdadeira conduta moral.

Schopenhauer compartilha a idéia de que a ação moral refere-se à atitude de um sujeito em relação a um outro. Para Schopenhauer, o único critério

possível para definição de uma ação moral é a necessidade de realização do bem-estar de outrem.

Como vimos, na concepção schopenhaueriana, é impossível fundamentar a ética repousando-a em conceitos abstratos, isto é, a pura razão não pode conter a força dos impulsos para a injustiça e crueldade. Mas existiria, então, uma moral natural, independente de qualquer criação humana, como a razão, a lei, o estado ou a religião? A resposta para tal questão deve ser buscada no trabalho de investigação das ações às quais atribuímos autêntico valor moral, que são a justiça espontânea, a pura benevolência e a piedade efetiva. Revelado o fundamento, as verdadeiras razões ou os motivos últimos subjacentes a estes fenômenos, desvelaremos, conseqüentemente, o fundamento da moralidade. Assim, segundo Schopenhauer, seria o caso, primeiro, de resolver a questão empírica: encontramos realmente na experiência ações de justiça espontânea, benevolência desinteressada e caridade efetiva? O problema em questão não pode ser solucionado de modo puramente empírico, pois a experiência nos fornece apenas a ação, os motivos não são evidentes. Existe sempre a possibilidade de que um motivo egoísta determine a ação boa. Como saída dessa aporia, Schopenhauer apela para o bom senso:

"... se alguém persistisse em negar a ocorrência de tais ações, então a moral segundo esse alguém seria uma ciência sem objeto real..."(SFM: 123/124)

Evidente que a moral não é uma quimera; as ações morais existem, apesar de estarem incluídas no âmbito das coisas inesperadas, das raras exceções. Schopenhauer nos diz: *"Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há realmente trevos de quatro folhas (SFM: 108)"*. Trágico! A existência de condutas morais é um fato inegável, mas raro, e até mesmo sobrenatural, tanto quanto o fenômeno da sorte. Schopenhauer cita uma passagem de Hamlet: *"ser honesto, no estado em que está o mundo, é ser um homem escolhido em dez mil" (SFM:109)*. Por mais raras que sejam estas ações, a justiça, a benevolência e a

caridade, serão estas as únicas a que se poderá atribuir um valor propriamente moral. Podemos considerar como denominador comum a essas ações a ausência de motivação egoísta. Assim, Schopenhauer anuncia:

"A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral" (SFM: 124).

As ações morais não são quimeras, e mais, o critério para definir uma ação moral é a ausência de motivação egoísta. Cabe, agora, investigar o que pode mover os homens a este tipo de ação. Primeiramente, devemos saber que nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente. Segundo que a vontade é movida principalmente por um motivo que se refere ao seu bem-estar ou mal-estar, ou seja, que está de acordo ou contra uma vontade. Conseqüentemente, a ação tem por fim último o bem-estar ou o mal-estar. Toda ação cujo fim último é o bem-estar ou mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta. Como já mencionamos, toda ação refere-se a um agente e a um outro, que participa da ação passivamente. Fácil concluir que a significação da ação moral só pode estar na relação com o outro. A Ação moral será aquela que visa o bem-estar ou a supressão do mal-estar de um outro. O agente da ação moral *"só tem diante dos olhos o bem-estar ou supressão do 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: 128)*. A ação moral possui uma finalidade altruística. O bem-estar e o mal-estar do outro é imediatamente o motivo da ação moral. Mas como é possível que o bem-estar de um outro mova a minha vontade? Como posso esquecer de mim mesmo, do meu bem-estar em prol do outro? O que permite a ultrapassagem da diferença total entre o eu e o outro? Vale dizer que essa diferença é fruto do princípio de individuação e fonte de todo o egoísmo. Schopenhauer nos responde que é apenas na identificação com outro que suprimimos a diferença, mas na verdade o outro não é, e nunca foi, uma exterioridade absoluta. A diferença é apenas fenomênica.

Assim, a condição de possibilidade do fenômeno moral é a dissolução do Véu de Maia, a ultrapassagem do princípio de individuação e a conseqüente abolição do egoísmo. Podemos perguntar por que o egoísmo inteligente não é preferível à compaixão. Porque a verdade metafísica demonstra a inferioridade do egoísmo.

3. Para Além do Véu de Maia /A Abolição do egoísmo

A ultrapassagem do princípio da individuação ou a dissolução do Véu de Maia não é um fato novo na filosofia de Schopenhauer. Na sua *Metafísica do Belo*, Schopenhauer descreve tal acontecimento e tratamos tal assunto em nossa discussão sobre a concepção metafísica schopenhaueriana.

Não parece impertinente lembrar que na *Metafísica da Vontade* o nosso corpo é o ponto de partida, a chave que desvela o enigma metafísico do mundo. O corpo, enquanto vontade encarnada, se converte no princípio fundamental de toda metafísica, pois se nos revela como Vontade e Representação. Mas se por um lado a experiência de nosso próprio corpo é a chave inicial que desvela o enigma metafísico do mundo, de outro, para poder contemplar esse espetáculo universal da Vontade, temos que dissolver o vínculo com o nosso próprio corpo. Tanto na atividade estética quanto na ética, o sujeito do conhecimento deve esquecer de seus interesses individuais para ultrapassar o véu do princípio de individuação e, assim, alcançar o conhecimento metafísico e tornar-se um sujeito puro, ou seja, liberto de vontade. O abandono do conhecimento racional, ligado ao abandono da individualidade constituem as condições para a dissolução do princípio da individuação e conseqüente abolição do egoísmo. Nesse estado, o indivíduo não está preso aos seus desejos e interesses egoístas. A diferença entre o eu e o outro é suprimida. O espaço, o tempo e a lei da causalidade, que determinam o princípio de individuação, que traduzem uma mesma e única Vontade numa multiplicidade de objetos perdem a força diante da contemplação estética e da conduta ética. A barreira entre o eu e o outro foi vencida, a ilusão desfeita. Só aqueles que são cativos do princípio da individuação e do egoísmo insistem na diferença entre o eu e o outro.

Sabemos que tanto a contemplação estética quanto a conduta moral pressupõe a dissolução do véu de Maia, ou seja, a percepção intuitiva da unidade radical entre os seres. No entanto a discussão estética não visa

diretamente o problema do convívio ético entre os seres. A relação entre o eu e o outro, o problema da alteridade e da boa ação em relação a outrem, não é uma questão primordial na Metafísica do Belo de Schopenhauer. Estamos cientes de que na contemplação estética serão os sentimentos do belo e do sublime a força propulsora para a ultrapassagem do princípio de individuação. Mas, e na problemática ética, o que impulsiona o sujeito na direção da dissolução do Véu de Maia? A resposta é simples: O sujeito nega sua individualidade e ultrapassa o Véu de Maia ou a partir do conhecimento intuitivo do sofrimento inerente à vida, ou através do sofrimento imediato, diretamente sentido. Será o sofrimento, a falta, o desamparo, que despertará em nós o sentimento de filiação ao outro. Só na dor nos compadecemos uns dos outros. Schopenhauer cita Rousseau, em *Emílio* (livro 4):

"Primeira máxima: não é próprio do coração humano pôr-se no lugar de pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daqueles que são mais dignos de pena etc (SFM: 131)

Apenas o sofrimento e a dor são capazes de nos livrar do nosso egoísmo colossal. O homem é solidário, principalmente, nas situações de sofrimento, nas tragédias. A dor é o salto, o impulso necessário para se ultrapassar o véu de Maia. O sofrimento constitui a mediação, o termo médio que possibilita a passagem da ilusão fenomênica para a verdade metafísica. O homem que sofre, ou que percebe sinceramente o sofrimento do outro, comumente quase não pensa em sua representação teatral cotidiana, se esquece de seus pequenos desejos.

A problemática moral coloca-nos uma condição *sine qua non*: uma ação moral deve visar o bem-estar do outro, a ilusão do princípio de individuação deve ser desfeita. O altruísmo moral prega a virtude da amizade e compaixão sem especificar a nacionalidade, a religião, a raça e nem mesmo a posição na escala animal do outro a ser respeitado. O princípio do altruísmo é uma abertura infinita que desvela a unidade radical entre os seres. Cabe-nos, agora, explicitar que

Schopenhauer pensa em uma gradação nesse comportamento altruísta, que envolve a justiça, a generosidade e a caridade.

4. A Tripla Gradação: Justiça, Benevolência e Caridade.

Os três comportamentos em questão, que são considerados fenômenos morais, possuem uma raiz comum, qual seja, a abolição do egoísmo e a dissolução do véu de Maia. Para o homem justo, benevolente e caridoso o véu de Maia é transparente, a ilusão do princípio de individuação dissipou-se, não há diferença entre o eu e o outro.

A justiça nasce em uma inteligência capaz de perceber o véu do princípio de individuação. O homem justo não afirma sua vontade para além dos limites do seu próprio corpo, percebe que não está imune ao mal infligido a outrem. Mas o homem simplesmente justo contenta-se apenas em não infligir mal aos outros. Ele percebeu a ilusão do princípio de individuação, mas ainda está preso à sua personalidade. O primeiro grau de efetivação do comportamento ético é negativo, isto é, contenta-se em não infligir o mal. Mas este já é um passo muito importante, pois *"Originariamente somos todos inclinados para a injustiça e a violência, porque nossa necessidade, nossos apetites, nossa ira e nosso ódio aparecem imediatamente na consciência..."* (SFM: 135); nossa individualidade e egoísmo possuem mais força sobre nossas almas. A máxima da justiça é **"não prejudiques a ninguém" [Neminem laede]**. O justo vê para além do princípio de individuação, percebe-se em pé de igualdade com o outro, por isso não lhe faz mal. No entanto encontramos no homem justo o firme propósito de afirmar sua própria vontade, sem ultrapassar os limites do seu próprio corpo. O homem justo conserva a sua individualidade, por consequência respeita o outro sem auto-sacrifício. Estabelece uma relação de troca com o outro; dá o equivalente daquilo que tiver recebido dele. A justiça, como já vimos, nasce em uma inteligência capaz de perceber através do princípio de individuação; mas, se esta inteligência não parar nesta percepção e considerar cada vez mais os outros, se preocupando cada vez menos consigo, teremos, então, a benevolência ou generosidade de alma. No homem generoso o *"seu coração se dilata para além*

dos limites da sua individualidade; ele abandona a excitação ansiosa que a nossa própria conservação provoca, para ganhar a serenidade e até a alegria (PERNIN [1992] :170)". O homem generoso, benevolente, atua positivamente em favor dos outros. Arremessa-se para o outro com um impulso atento e espontâneo, que não possui nenhum interesse antecedente, funda-se no próprio ato da doação, não há nenhuma intenção egoísta subjacente. A generosidade, a benevolência, marca o limite extremo da gratuidade. O reconhecimento do meu próprio ser sob a aparência do outro permite que eu o ame gratuitamente. A benevolência desenvolvida se transformará em caridade. Retomando: o homem justo é aquele que vê através do princípio de individuação, mas insiste em manter os limites de sua individualidade; o homem benevolente será aquele de coração bom, que manifesta um amor desinteressado para com o outro, arremessa-se na direção do outro, mas seu altruísmo tem um limite, sua ação não deve possuir o risco de mortificação do próprio eu, ou seja, *"não há razão para preferir a pessoa do outro à nossa"* (MVR: 498). Por fim, temos a caridade, que é considerada por Schopenhauer, no texto **Sobre o Fundamento da Moral**, como a segunda virtude. Schopenhauer irá realizar uma ligação indissolúvel entre caridade e piedade. *"Toda caridade pura e sincera é piedade, e toda a caridade que não é piedade é apenas amor próprio"* (MVR: 499). A ligação entre caridade e piedade aparece como resposta para a seguinte pergunta: *"O que é que, então, nos pode inspirar a praticar boas ações, atos de caridade?"* (MVR: 499). A resposta é direta: será o compadecimento pelo sofrimento alheio o impulso para a boa ação. Nesse ponto Schopenhauer é explicitamente contrário a Kant. Para o último, a verdadeira boa ação nasce do Dever e do Imperativo, portanto de um pensamento abstrato. Schopenhauer acredita que o conceito é impotente no que tange à problemática da produção de boas ações. O que inspira a prática das boas ações, dos atos caridosos é o conhecimento do sofrimento alheio. A caridade faz alusão implícita a um viver-para-ti, a um lançar-se intenso em direção ao outro. E neste sacrifício mortal o sujeito toca a eternidade do princípio

metafísico. Justiça, benevolência, caridade, sacrifício e coragem são algumas palavras que constituem o vocabulário prático da moral Schopenhaueriana. Viver uma existência verdadeiramente moral, ou continuamente moral talvez seja uma tarefa para ascetas e/ou santos.

A caridade e a piedade apresentam uma importância crucial na filosofia de Schopenhauer; uma vez que o sofrimento é a própria essência da vida, querer fazer o bem ao outro, compadecer-se pelo sofrimento alheio é propor uma ação no cerne da existência. Parece-nos importante alertar que compadecer-se pelo sofrimento alheio não é viver a dor do outro, mas sim com o outro. Essa ação pressupõe uma identificação entre o eu e o outro, ou seja, pressupõe a ultrapassagem da barreira ilusória que separa o eu do não-eu. Para Schopenhauer, a caridade é uma virtude mais feminina, pois fala diretamente à intuição e pressupõe um maior poder de compaixão. Em contrapartida, a justiça é uma virtude mais masculina, pois necessita de um autodomínio racional, que é mais familiar aos homens. A intensa vida racional torna os homens aptos para entender, manter e tomar como normas princípios gerais. A conclusão que podemos tirar dessa contraposição nas relações de gênero é que no âmbito da virtude de justiça o conhecimento abstrato desempenha um papel mais importante do que nas virtudes de caridade. Se a máxima da virtude de justiça é **"Não prejudiques a ninguém [Neminem laede]**; na virtude da caridade a máxima consiste em: **Ajuda a todos quanto puderes**. Assim, o principal princípio da ética é a regra: **'Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!'** [Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes].

Resta-nos dizer que este amor que tem como origem uma intuição capaz de ultrapassar o princípio de individuação nos conduz à libertação dos desígnios da vontade, nos libera da escravização dos desejos infinitos. Parece claro que será o sofrimento, a dor, o impulso básico para a dissolução da barreira que existe entre o eu e o outro. Mas, segundo Schopenhauer, esse é um processo

misterioso⁷, " é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência (SFM: 155), ainda que seja algo cotidiano. Schopenhauer está no momento preparando terreno conceptual para introduzir a idéia da compaixão como único fenômeno explicativo do sentimento de identificação entre o eu e o outro, mediado pela percepção do sofrimento.

⁷Sobre a consideração schopenhaueriana da compaixão como um mistério conferir em SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação** Porto: Rés páginas: 129, 133 e 155.

5. Compaixão⁸: O Único Fundamento Moral Válido.

Para Schopenhauer existem três classes superiores de motivos que determinam as ações humanas: a) o bem próprio; b) o sofrimento alheio e c) o bem alheio. A primeira classe representa o egoísmo colossal, grande fonte das condutas humanas. A crueldade e a maldade expressam a segunda classe de motivos. Por último, teremos a compaixão, reduto por excelência da realização efetiva da moralidade. A compaixão é aquela ação que visa unicamente o bem alheio, sem nenhum interesse egoísta subjacente. É uma generosidade e caridade desinteressada, "*ajudo ao outro para tirá-lo da sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento - e nada além disso (SFM: 154)*". O fim último de minha vontade é o outro. Sinto-me gratificado ao ajudá-lo gratuitamente. Cabada aponta para uma questão bastante pertinente: o sistema ético schopenhaueriano estaria realmente livre do egoísmo? (CABADA [1991]: 388). Se consideramos que a compaixão, fundamento da ação moral, exige uma relação de identificação com o outro, que na verdade não é uma exterioridade absoluta, mas um duplo do próprio eu, pode-se identificar um traço egoísta na compaixão. Assim, a crítica schopenhaueriana a Kant, que revela um móbil material, um egoísmo racional no imperativo categórico, "*Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal*", pode ser aplicada ao próprio Schopenhauer.

Mas como posso querer imediatamente o bem do outro? Isso pressupõe necessariamente que eu sofra com seu mal-estar, e que compartilhe de seu bem-estar, ou seja, que eu me identifique com ele, que a barreira que nos separa seja ultrapassada. Segundo Schopenhauer, o processo que possibilita tal ação "*não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo real e de nenhum modo raro: é o*

⁸O termo em alemão para compaixão é *Mitleid*, composto pela preposição *mit* que significa "com" e pela palavra *leid*, derivada do verbo *leiden* que significa "sofrer". O significante Paixão em alemão, *Leidenschaft*, também é derivado de *leiden*.

fenômeno diário da compaixão, quer dizer a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade" (SFM: 129). Neste ponto Elósegui faz uma objeção bastante pertinente: Schopenhauer parece cair numa aporia, pois a compaixão, fundamentada na unidade entre os seres, tende a unir o seres conscientemente, mas a identidade só existe inconscientemente (ELÓSEGUI [1989]: 82/83). E mais, como podemos conhecer o outro diretamente "*se previamente afirmou-se que conhecemos os demais indiretamente, mediante a representação deles em nosso cérebro?"* (Idem: 86).

Schopenhauer não enfrenta diretamente esses problemas, tenta uma saída⁹ dizendo que a compaixão é um fenômeno diário, um fato da experiência. Mas, estaria Schopenhauer buscando o fundamento da moral na experiência cotidiana? Essa atitude de Schopenhauer, de adotar o procedimento analítico, ou seja, partir da experiência externa para chegar ao fundamento da moral, é justificada pela restrição imposta pela Sociedade Real Dinamarquesa, que exige a exposição do fundamento da ética separadamente de qualquer metafísica. Por isso Schopenhauer diz:

"A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho sintético; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente.

⁹Outra saída possível seria a revitalização do conceito de *consciência melhor*. Segundo Cacciola, nos "*Manuscritos de 1813, Schopenhauer estabelece a duplicidade da consciência de si, que se manifesta na consciência empírica e na consciência melhor (besseres Bewusstsein) (106)*". As duas consciências estariam conectadas no mesmo eu, sendo que a consciência melhor *indica uma forma de consciência superior, uma autonomia da virtude diante da ilusão do conhecimento fenomênico que é determinado por meio do entendimento e da razão" (107)*. Esta noção não aparece no Mundo como **Vontade e Representação**, mas este conceito parece-nos uma possibilidade de resposta para a questão de Elósegui. Pois podemos intuir a unidade entre os seres porque possuímos uma dupla consciência: uma consciência empírica que está presa às formas da representação; e uma consciência melhor que goza de autonomia em relação às formas do mundo representado.

*Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento **analítico**, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência (SFM: 8)".*

Schopenhauer deduz a compaixão a partir de três passos fundamentais:

1. *"O próprio da ação, positiva ou negativa, moralmente boa, [é] ser dirigida tendo em vista a vantagem e o proveito de **outrem**" (SFM :.128).*
2. *"Ora, para que minha ação seja executada unicamente **tendo em vista outrem**, é necessário que o **bem desse outrem seja para mim, e de maneira direta, um motivo**, tanto quanto **meu bem** o é, de ordinário (SFM: 128)".*
3. *"Ora, é supor que por um meio qualquer eu me identifico com ele, que qualquer diferença entre mim e outrem está destruída, pelo menos até certo ponto, pois é justamente nessa diferença que repousa meu egoísmo (SFM: 129).*

Todo esse movimento torna-se inteligível apenas por intermédio do fenômeno da compaixão. Podemos questionar o processo de dedução da compaixão quanto a fidelidade ao procedimento analítico, pois parece-nos que a discussão metafísica desempenha um papel de um *a priori*. Mas, por outro lado, a utilização, por parte de Schopenhauer, de exemplos empíricos funciona como uma atenuante para essa desconfiança.. Schopenhauer teoriza o menos possível. Cita, relata, explora biografias e a vida de santos. Segundo Pernin *"Schopenhauer quer seguir o fio da experiência"* (PERNIN [1992]: 167). Toma o exemplo de Caio e Tito, personagens que abdicam do assassinato de um rival, que desistem de matá-lo sem um motivo explícito. Em um exercício de especulação, Schopenhauer, baseando-se nas doutrinas de Kant, Fichte, Wolff, Spinoza e outros, propõe razões para o comportamento de Caio. Pensando como Kant, Caio diria: *"Eu pensei que a máxima de meu procedimento neste caso não teria sido adequada a dar uma regra universalmente válida para todos os possíveis seres racionais, pois eu teria tratado meu rival só como meio e não, ao mesmo tempo, como fim (SFM :158)".* Refletindo um pensamento Spinoziano, Caio diria: *"Nada é mais útil para o homem que o próprio homem, logo, eu não*

poderia matar um homem; Ética, 4, prop.18 escólio.(SFM: 159)". A proposta schopenhaueriana é reservada para explicar as razões de Tito. Este, por um ato de compaixão e misericórdia, não pode matar o rival; pois suprimida a diferença entre ele e o outro, no caso, o rival, o mal infligido a este último atingiria o primeiro (Tito). Após esse exercício especulativo, Schopenhauer pergunta: Entre Caio e Tito qual deles é o melhor homem? Os dois abdicaram do assassinato; as razões que conduziram Caio à desistência encontram-se nos pensamentos de Kant, Spinoza e outros. Tito abandonou a vingança e o desejo de assassinato pela **compaixão**. Schopenhauer interroga o leitor, visando, assim, conduzi-lo para uma maior aceitação da ética da compaixão, mostrando que o único princípio moral que em verdade aponta para dignidade humana é a **compaixão**. *"Quem foi impelido por um motivo mais puro? Nas mãos de quem poria de melhor grado o seu destino? (SFM: 159)*

Outra maneira de confirmar a existência empírica do fenômeno da compaixão é através do assombro diante do horror da crueldade. Schopenhauer nos diz que diante de um ato cruel não nos perguntamos como é possível a existência de um princípio subjetivo que não possui condição de se tornar um princípio objetivo, ou seja, universal. A nossa pergunta revela a perplexidade diante de uma ausência de compaixão.

Devemos dizer que a compaixão é mais evidente na virtude de caridade do que na virtude de justiça. O homem justo se limita à afirmação de sua vontade dentro dos seus domínios. O homem caridoso não distingue entre o bem-estar do outro e o seu próprio bem-estar. Seria, então, a virtude de caridade a verdadeira virtude moral? Segundo Schopenhauer, *"a justiça é pois a primeira e fundamental virtude cardeal (SFM: 151)"*. Os filósofos em todos os tempos consideraram a justiça, mas a caridade, que sempre existiu prática e faticamente, nunca foi objeto de reflexões filosóficas. Sendo assim, Schopenhauer propõe como contribuição pessoal para a história da ética fundamentar filosoficamente, ou seja, pensar abstratamente, um sentimento comum como fundamento da

conduta moral. Schopenhauer anuncia que apenas Rousseau o precedeu, foi o único a pensar na compaixão como fundamento da moral. Nas palavras de Schopenhauer:

"...minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna: esta é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau...(SFM: 175)"

Para Rousseau, a piedade é um sentimento natural que apoia a razão, moderando, assim, o egoísmo e a crueldade entre os indivíduos. Todas as outras virtudes decorrem deste sentimento natural. Segundo Rousseau, seria devido à *"repugnância inata em ver seu semelhante sofrer (SFM: 176)"*. que o homem age moralmente. Segundo Schopenhauer, no pensamento oriental, e até mesmo em Atenas a compaixão ocupa um lugar privilegiado. *"Um dito de Phokion que nos foi conservado por Stobeu apresenta a compaixão como o mais sagrado no homem: 'não se deve tirar o altar do templo, nem a compaixão da vida humana' (SFM: 180)"*.

Mas esse reconhecimento da compaixão não impossibilita a objeção quanto ao poder de universalização desse fundamento. Schopenhauer, na operação de defesa desta acusação, diz que a compaixão é um fato inegável da consciência humana, não repousa em conceitos, dogmas, educação ou religião, propriedades humanas mutáveis. Além disso, a compaixão é ilimitada, não se restringe ao reduto das relações humanas. A compaixão genuína estende-se aos animais. Para Schopenhauer é impossível negar a existência da manifestação verdadeira da compaixão mesmo nas situações históricas mais cruéis. Mas, se esta objeção é facilmente afastada, pode-se levantar outra, qual seja, contestar o pretenso desinteresse da compaixão, afirmando que compadecer-se pelo mal do outro e agir visando o seu bem é, em última instância, prever a própria desgraça

e almejar auxílio futuro. Objeção delicada, seguindo o exemplo de Kant, podemos indagar se existe realmente uma ação puramente moral, sem nenhuma impureza de amor-próprio. Kant se abstém da resposta, "*na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever [...] não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto de amor-próprio*¹⁰". A razão independe do fenômeno, o dever é anterior a toda experiência e reside na idéia de uma razão pura que determina a vontade aprioristicamente, mesmo que na prática não aconteça. O problema de Kant, no início da construção de sua doutrina moral, não é a efetivação ou aplicação de sua doutrina moral, mas sim encontrar leis morais que sejam universais, leis que tenham valor para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingenciais, mas sim absoluta e necessariamente. Torna-se então evidente que nenhuma experiência pode fornecer motivos nem sequer para evidenciar a possibilidade dessas leis, cuja origem só pode ser *a priori* na pura razão prática. Os conceitos de dever, ação moral e boa vontade são idéias que a razão tece *a priori* do ideal de perfeição moral. Para Kant, em uma filosofia prática, "*não temos de determinar os princípios do que acontece mas sim as leis do que deve acontecer*¹¹", quer dizer, determinar *a priori* os princípios do dever.

Schopenhauer para provar que é possível encontrar no mundo uma ação puramente moral, ou seja, uma ação fundamentada na compaixão, evoca a vida

¹⁰ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, p. 213

¹¹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Col. Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, p. 228

de Jesus e dos ascetas hindus. Será com a especificação e elucidação do conceito de negação da Vontade que Schopenhauer apresentará a prova conceptual e, concomitantemente, empírica da existência da ação puramente moral, isto é, da pura compaixão. A compaixão será comprovada a nível abstrato, dentro do sistema schopenhaueriano com o conceito de negação da Vontade e, a nível empírico, com a exemplificação do ascetismo em alguns homens, no decorrer da história.

Em Schopenhauer, a compaixão goza de um duplo estatuto: de um lado, é um fenómeno cotidiano, representa a forma como a moral se faz presente no mundo da vida; de outro, a compaixão é o princípio da moralidade, é o fundamento da ética, é o princípio a partir do qual toda ação moral procede. Há uma coincidência nos termos, mas devemos ficar atentos para esse duplo uso do significativo compaixão.

Uma vez revelada a essência, o fundamento da moralidade, e confirmada a existência de tal fundamento, cabe-nos, agora, articular esse fundamento com a metafísica, explicação última e verdadeira da existência em geral. Schopenhauer cita Wolff: "*As trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina (SFM: 7)*". Cita, também, Kant: "*A metafísica deve preceder, e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral*" (SFM: 7). Para Schopenhauer, seja qual for o fundamento ético, este deve apoiar-se e ter suas bases em alguma metafísica. Na verdade, Schopenhauer ao elucidar o fenómeno da compaixão diz que este se funda na superação da diferença entre o eu e o outro, ou seja, na percepção intuitiva da identidade radical entre os seres. Quer dizer, a chave para decifrar o enigma da compaixão é a metafísica da Vontade. É a dissolução da

manifestação fenomênica do princípio da individuação. Segundo Alain Roger¹², Schopenhauer anuncia a articulação entre o fundamento da ética e o fundamento metafísico em três observações. Primeiro, a compaixão é revestida de um mistério que escapa aos domínios da razão. Schopenhauer diz:

Certamente este processo é digno de espanto e até mistério. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. (SFM: 129/130)

A explicação do fenômeno da compaixão é demasiadamente importante, mas somente metafisicamente encontraremos tal explicação. Schopenhauer insiste:

"Este processo é, eu repito, misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano (SFM: 155/156)".

A compaixão, além de ser um fenômeno cotidiano, é, também, universal, por isso Schopenhauer dedica uma longa passagem à discussão da proteção dos animais (SFM: 167 a 174). Na opinião do filósofo, só um cego em todos os sentidos não reconhece que o essencial e o principal no animal é da mesma matéria que o essencial no homem, ou seja, a Vontade é o princípio subjacente a todos os seres. Por fim, a terceira observação que nos permite vincular moral e metafísica é a dúvida quanto à fidelidade ao procedimento analítico na dedução da compaixão. Schopenhauer, no trabalho de compreensão da compaixão, utiliza-se da fórmula do Veda "Tat-twan-asi" ("Tu és isto"). O homem compassivo é aquele que se libertou do princípio de individuação, que compreendeu a unidade radical entre os seres; este sujeito suavizou seu estado de enfermidade metafísica. A imbricação entre metafísica e ética na filosofia schopenhaueriana representa um tema que merece maior exploração, mas, no momento,

¹²ROGER, A. *Prefácio*. In. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. LVII

6. NEGAÇÃO DA VONTADE.

A negação da vontade pertence, como a justiça, a compaixão, a identidade entre todos os seres, enfim como a moralidade, à dimensão da coisa em si. As virtudes morais como a justiça e a compaixão referem-se, juntamente com a negação da vontade, ao mundo numênico; enquanto que a multiplicidade dos seres, o individualismo, o egoísmo e a crueldade agrupam-se nos domínios do mundo fenomênico. Schopenhauer propõe, em sua ética, reconduzir o homem enfermo, imerso no mundo fenomênico, à sua origem, à percepção da identidade entre todos os seres, em uma palavra, reconduzir o homem ao mundo numênico. Nesse trabalho, Schopenhauer irá utilizar-se amplamente do pensamento oriental, das religiões asiáticas mais antigas e também do cristianismo. O núcleo de toda referência à vida de Cristo, de Buda e dos santos e ascetas está no reconhecimento de que toda a salvação e libertação possível consiste na negação da vontade.

Explicitando a relação entre moralidade e negação da vontade, podemos dizer que o indivíduo justo ou caridoso é aquele que vê através do véu do princípio da individuação, é aquele que não faz diferença entre o eu e o outro, que é capaz de abdicar de todos os seus desejos pelo outro. Pois esse sujeito *"percebe o conjunto das coisas, conhece-lhes a essência, e vê que ela consiste num escoamento perpétuo, num esforço estéril, num contradição íntima, e num sofrimento contínuo; e ele vê que é a isso que estão votados, a miséria humana e a miséria animal (MVR: 503)".* Aquele indivíduo prisioneiro do princípio da individuação e do egoísmo conhece apenas coisas individuais e as utilidades destas para sua personalidade auto-centrada. Esse enfermo metafísico desliza de objeto em objeto buscando a satisfação, sem perceber que todos os objetos oferecidos à sua vontade insaciável, em essência, são iguais. Encontrando sempre um motivo novo, que seduz momentaneamente sua vontade, esse infeliz se faz prisioneiro da miséria, do sofrimento e da falácia múltipla do mundo

fenomênico. Enquanto o conhecimento do todo, a percepção intuitiva da unidade radical entre os seres liberta o homem da falácia dos desejos, propiciando um calmante para a vontade. O sujeito que ultrapassou o véu do princípio da individuação sabe que a fonte de todo mal e sofrimento e, mesmo, da busca frenética por satisfação, está no mundo fenomênico, está na ilusão da diferença. Então, esse sujeito desliga-se da vida, dos desejos infinitos e dos prazeres momentâneos. Neste estado de abnegação voluntária, de resignação, a calma verdadeira toma conta da alma, pois não há mais uma luta frenética da vontade contra si mesma, ela já não se afirma. Nas palavras de Schopenhauer:

"A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno; ela nega-a. O que evidencia esta transformação é a passagem da virtude ao ascetismo que o homem executa nessa altura (MRV: 504)".

Para o indivíduo que percebeu a verdade, já não lhe basta simplesmente amar os outros como à sua pessoa; nasce nele um desgosto contra a vontade de viver, contra a falácia do mundo fenomênico; a vontade passa a ser negada. Negação da vontade não é outra coisa senão *"a resignação ou a santidade absoluta, (que) resulta sempre daquilo que acalma o querer, isto é, a noção do conflito da vontade consigo mesma e da sua futilidade radical, futilidade que se exprime nos sofrimentos de todos os homens (MRV: 526)".* A negação da vontade pode ser representada pela renúncia voluntária, pela resignação, pela total ausência de vontade no ser vivo. Esta redenção proposta por Schopenhauer é questionada por Ávila: *"Estranha redenção é esta que consiste em algo parecido a uma morte em vida" (ÁVILA [1989]: 73).* Para responder à questão de Ávila, poderíamos pensar numa aproximação entre a supressão da Vontade proposta por Schopenhauer e o vazio proposto pela religião budista. Mas, segundo Antonio Palao (PALAO [1990]: 215), o pensamento budista não propõe

a supressão do sofrimento, propõe a aceitação da transitoriedade do mundo. O Budismo enfatizou a transitoriedade de todas as coisas, inclusive do "eu". Mas, não podemos esquecer que o ascetismo, prática budista, propõe a emancipação espiritual obtida pela exterminação da dor graças a eliminação de todo o desejo. *"Mais desejar, mais penar, menos desejar, menos penar; nenhum desejo, eliminado o sofrimento"*¹³ (NEGRE [1945]: 161)".

Retomando: a autonegação da vontade não é um acontecimento universal, pelo contrário, é individual. Constitui-se numa recusa do princípio de individuação e do egoísmo dele derivado. A salvação¹⁴ é estranha à nossa personalidade. A condição *sine qua non* para libertação da escravidão da vontade é a renúncia da individualidade, da personalidade. A própria arte, primeira possibilidade de libertação da vontade, requer um esquecimento da personalidade. Na contemplação estética, o gênio perde sua individualidade ao se fundir com o objeto. Cabe-nos dizer que existem três possibilidades de salvação, desde que a inteligência libertou-se do serviço da vontade e passou a considerar a própria essência do universo. A primeira constitui-se na satisfação da necessidade estética através do estado de contemplação pura. A segunda forma é

¹³Maiores informações sobre a doutrina Budista ver: NEGRE, P. S. J. *Budismo - Enigmas de un Nirvana Misterioso*. Barcelona: Labor, 1945.

¹⁴Ver ÁVILA, R. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer*. *Pensamiento*. Madrid: núm 177, vol 45. enero/marc, 1989 p.69. O autor revela que as possibilidades de salvação apontadas por Schopenhauer não constituem um caminho por onde pode transitar a maioria dos homens. Ver, também, LÓPEZ, P. *Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer* *Pensamiento*. Madrid: núm 175, vol 44. julio/sep. 1988p.268 Em confluência com Ávila, López afirma que as saídas propostas por Schopenhauer exigem uma consciência genial, não constitui uma possibilidade para o homem vulgar. Nós percebemos a saída estética como elitista porque pressupõe uma genialidade. Quanto à saída ética, apesar de ter por princípio um sentimento, a compaixão, fundamenta-se na verdade metafísica da unidade radical entre os seres. Sendo que a percepção dessa verdade exige um conhecimento superior que não é, necessariamente, acessível a todos os homens.

representada pela necessidade moral através do princípio da compaixão. A última possibilidade, ou o autêntico remédio contra a dor da vida, não pode ser outro senão a negação da vontade¹⁵.

Devemos ressaltar que essa negação da vontade não constitui um enfrentamento físico como um suicídio, por exemplo, mas uma negação que se dá por via do conhecimento.

O suicídio, segundo Schopenhauer "*é uma marca de afirmação intensa da Vontade, visto que a negação da Vontade consiste, não em ter horror aos males da vida, mas em detestar-lhe os prazeres (MRV: 528)*". A negação da Vontade não se constitui como um simples não à vida, mas antes como uma possibilidade do conhecimento metafísico.

Surge, aqui, um problema difícil: a relação entre a vontade e o conhecimento. Para Schopenhauer, o saber abstrato, racional, responsável pelas grandes criações humanas como o estado, a linguagem, as leis e as ciências, é inócuo quando se trata do conhecimento da essência do universo. A razão dá conta do mundo fenomênico, da rede causal entre os objetos deste mundo. A reflexão sobre a coisa-em-si, ou seja, a Vontade, escapa aos domínios da razão. Apenas através do conhecimento intuitivo é que as últimas verdades filosóficas serão desvendadas. Constituirá uma tarefa para a filosofia traduzir em saber abstrato estas verdades filosóficas reveladas a cada homem através do conhecimento intuitivo. Nas palavras de Schopenhauer:

¹⁵Ver ÁVILA,R. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer*. Pensamiento Madrid:núm 177, vol 45 enro/marc, 1989 p.60.O comentador chama atenção para o fato de que o fundamento do nihilismo é o pessimismo . Todo o esforço para se libertar do sofrimento da existência é malgrado, exceto a redenção da existência pela aniquilação da vontade. Em Schopenhauer o *pessimismo é a ante-sala do nihilismo*.

"Traduzir a essência do universo em conceitos abstratos, universais e claros, dar deles uma imagem refletida mais estável, sempre à nossa disposição e que reside na razão, eis tudo o que a filosofia deve fazer (MRV: 510)".

A percepção da identidade radical entre os seres, ou seja, a ultrapassagem da ilusão do princípio da individuação; condição de possibilidade para a moralidade e para a negação da vontade, resulta do conhecimento intuitivo. A razão ou o saber abstrato não dissipa o véu do princípio da individuação, pelo contrário, o saber racional se alimenta da manifestação particular e individual dos seres. O conhecimento racional ou abstrato apoia-se no entendimento, e este, por sua vez, opera segundo as formas puras do tempo e espaço, e através da lei da causalidade, sendo que a principal consequência da combinação entre esses três elementos (tempo, espaço e causalidade) será o princípio de individuação. Assim Schopenhauer nos diz que o conhecimento que resultam da negação da vontade, da conduta moral e da criação artística é intuitivo e não abstrato, por isso nos conceitos abstratos não encontraremos a perfeita expressão e elucidação desses enigmas; apenas a ação, a conduta desvelará o segredo. Dessa forma, se quisermos compreender melhor, ou seja, em termos filosóficos, a negação da vontade e a moralidade, teremos que procurar exemplos na experiência. Schopenhauer não está propondo um trabalho de pesquisa empírica, apenas está alertando para o fato de que a fonte primordial da reflexão filosófica é a própria experiência. Esse momento do texto schopenhaueriano é rico de citações biográficas. Schopenhauer refere-se à vida de Cristo, de São Francisco de Assis, de Buda, Madame Guyon, e outros heróis da humanidade.

Mas, ainda que não seja possível explicar precisamente, ou melhor, racionalmente a negação da vontade, Schopenhauer mantém sua identidade de filósofo, tentando traduzir em saber abstrato e submeter à reflexão o mistério da negação da vontade. Schopenhauer dirá, primeiramente, que a negação da vontade é o caminho mais eficaz para a libertação e salvação do sofrimento, para a libertação da escravidão da vontade insaciável. A negação da vontade

constitui, em última instância, uma experiência vivida, uma dimensão positiva, podemos dizer que é um estado de iluminação. Como já foi mencionado, esse estado de iluminação não pode ser alcançado pelo conhecimento racional, pois esse está preso no princípio da individuação. Existem duas maneiras de alcançar esse conhecimento ou iluminação: primeiro, pelo conhecimento que se tem do sofrimento inerente à Vontade, conhecimento este intuitivo; segundo, pela dor diretamente sentida. A primeira via de acesso à negação da vontade é mediada pelo conhecimento intuitivo. Graças à intuição percebemos que o princípio da individuação é uma ilusão e mais, que este princípio é responsável pelo egoísmo e, conseqüentemente pelas condutas antimorais. Mas, sobretudo, percebemos que a dor é a própria essência da vontade, que o sofrimento é inerente ao querer. Por esse caminho, ou seja, via conhecimento, *"chegando a conhecer-se a si mesma, a vontade de viver afirma-se; depois nega-se (MRV: 355)"*. Parece-nos que este primeiro caminho para a verdadeira salvação e libertação efetiva da vida e da dor requer uma consciência elevada. É preciso ultrapassar os obstáculos ao crescimento, como o egoísmo, a avidez, a maldade, a injustiça e, principalmente, a ilusão do princípio de individuação. Talvez, para uma consciência pouco evoluída, o caminho mais indicado para a libertação e salvação seja a imediata negação da vontade, que acontece através da dor sofrida diretamente. Pelo caminho do sofrimento, da aflição, crescente o homem pode chegar à liberdade e salvação. Segundo Schopenhauer:

"... é quase sempre preciso que grandes sofrimentos tenham quebrado a vontade para que a negação do querer se possa produzir (MRV: 520)".

Nesse ponto, Schopenhauer não parece privilegiar o homem santo em relação ao criminoso, pois os dois podem participar do mesmo impulso que conduz à redenção definitiva. É possível que o homem santo esteja mais próximo da redenção. Mas também é possível que um golpe de sorte ofereça ao criminoso a redenção tão esperada pelo santo.

Um grande sofrimento ou uma grande infelicidade revela-nos o último segredo da vida, pois nos faz compreender a inutilidade de nossos esforços em manter o princípio de individuação. Todos os pequenos desejos egoístas do ser humano são eclipsados diante da dor da morte de um ente querido, ou diante da iminência de nossa própria morte. Contudo, devemos enfatizar que esse conhecimento que produz a negação da vontade não é definitivo. Em breve, a ilusão das aparências nos envolve, permitindo que caiamos novamente na tentação do movimento dos desejos; devemos reconquistar a paz através de perpétuos combates.

A discussão sobre a negação da vontade propicia a retomada do tema da liberdade. A liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão é uma exclusividade do mundo numênico, pois a lei da causalidade é forma essencial do mundo fenomênico. A única possibilidade da inclusão da liberdade no mundo fenomênico, ironicamente, marca a negação desse mesmo mundo. A liberdade só é possível depois que se nega a vontade, ou as manifestações individuais da vontade. Não podemos deixar de ressaltar que a retomada da possibilidade de liberdade é urgente, pois sem esta discussão a ética carece de sentido e de verdadeiros destinatários.

Cabe, ainda, uma última consideração: Schopenhauer utiliza-se da distinção kantiana entre **nihil negativum** e **nihil privativum**. A negação da vontade que tratamos aqui configura-se como uma negação relativa, algo da ordem do **nihil privativum**. A negação absoluta inscreve-se no âmbito das coisas não comunicáveis. Schopenhauer recusa a existência do nada absoluto, pois este não pode ser pensado. Esta distinção é importante, pois neutraliza a seguinte objeção¹⁶: sendo a Vontade a coisa-em-si, como poderia ser negada?

¹⁶Ver. CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994 p. 24. A autora cita a objeção de Frauenstädt de que a Vontade, sendo coisa-em-si, não poderia ser negada. E a resposta de Schopenhauer que nega a qualidade de absoluto para a Vontade, a Vontade é coisa-em-si em relação à representação.

Schopenhauer não está propondo uma negação absoluta da Vontade, mesmo porque esta se encontra fora do princípio de razão; deve-se negar a manifestação fenomênica da Vontade. Para além desta resposta, podemos citar Palao (PALAO [1990]: 221), que revela a negação da vontade como uma positividade, pois, na verdade, é a negação de uma autocontradição da vontade. A negação constitui um retorno da identidade da vontade consigo mesma. Uma reconstrução da identidade, neste sentido, a supressão de uma demência, a volta à unidade.

Assim, a verdadeira felicidade e liberdade encontram-se na negação da vontade, pois neste estado não se tem mais a sede furiosa da vontade e nem o triste espetáculo das inúmeras frustrações. Na renúncia voluntária, encontraremos paz, calma e serenidade, ou seja, o verdadeiro reduto da alegria. Urge dizer que a libertação da vontade é um privilégio humano; o animal é completamente incapaz de liberdade, pois neste a vontade não chega a conhecer a si mesma.

Não seria impertinente retornar à discussão sobre o estatuto da Vontade na filosofia de Schopenhauer. Pois, no item "*Metafísica da Vontade*", que se encontra no primeiro capítulo desta dissertação, defendemos a posição que nega o caráter ontológico da Vontade. Consideramos a Vontade como um recurso crítico e um dispositivo antidogmático. O mundo como Vontade aparece como um "*Standpunkt*", um ponto de vista sobre o mundo. Mas, diante da problemática moral, a questão surge novamente. A perspectiva moral schopenhaueriana, que está fundamentada na percepção da unidade radical entre os seres, não exigiria uma consideração da Vontade como fundamento último? Em outras palavras, considerar a Vontade meramente como um ponto de vista, que possui uma função crítica para o conhecimento, apontado para o limite, não acarretaria um enfraquecimento da perspectiva moral? Schopenhauer não deixa dúvidas; sua resposta à objeção de Frauenstädt revela que a Vontade não é um em-si, não possui uma qualidade absoluta, por isso pode ser negada. Em nossa resposta à

objeção de Frauenstädt diríamos que não há contradição no processo de negação da vontade porque a negação recai sobre a manifestação fenomênica da Vontade. É uma negação do múltiplo e uma afirmação da unidade da Vontade. A negação pode ser definida como um retorno da unidade à Vontade. Entretanto nosso problema permanece: Como manter toda a densidade da problemática moral e da necessidade de um fundamento metafísico, sem cair no dogmatismo da consideração da Vontade como um em-si? Podemos manter a perspectiva da Vontade como um fundamento; a condição é não esquecer o caráter de atividade da Vontade. A vontade não é uma *res*, é uma pulsão, uma ação. Schopenhauer revela: *“Todo o ato real da nossa vontade, é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo... (MVR: 133)”*. Há uma identidade entre o ato voluntário e a ação do corpo. *“A ação do corpo é apenas ato de vontade objetivado, isto é, visto na representação (MVR: 133)”*. Toda ação reflete a essência do universo, a Vontade. Entretanto, no domínio humano, existe uma ação que pode espelhar com perfeição a Vontade, a saber, a ação moral. Entre o ato moral e a Vontade, ou melhor, a atividade da Vontade, não há relação causal, há uma relação de identidade.

Parece-nos que, dentro da âmbito da moralidade, não podemos considerar a Vontade apenas como um ponto de vista, que desempenha uma função crítica, mas também como um princípio metafísico. Um princípio referencial que desenha um horizonte crítico onde se torna possível avaliar a conduta moral.

CAPÍTULO V - DESDOBRAMENTOS DA PROBLEMÁTICA ÉTICA.

1. COMO É POSSÍVEL UMA ÉTICA DO SENTIMENTO?

Schopenhauer, na sua análise da moral kantiana, parece encontrar uma contradição no critério de definição de uma ação puramente moral. Uma ação moral deve sê-lo unicamente por respeito à lei, deve ser conforme a uma máxima da razão, não pode ter por princípio nem a benevolência, nem a compaixão. Não obstante, o genuíno espírito da virtude nasce na boa vontade, a autêntica intenção moral só pode originar-se em uma vontade boa em si mesma. E esta não derivaria de um **sentimento** de amor ao outro e a si, de uma compreensão da proximidade entre o outro e o eu? Nas palavras de Schopenhauer: "... o que faz com que a ação seja meritória não é a própria ação, mas a boa vontade nela, o amor, do qual ela provém e sem o qual ela é obra morta (CFK: 175)". O cristianismo reitera esta posição. Pois uma ação é considerada sem valor se não provém da verdadeira boa vontade, ou seja, do puro amor. O texto *Sobre o Fundamento da Moral* será mais uma ocasião para Schopenhauer criticar o racionalismo da moral kantiana. Ironicamente, Schopenhauer denuncia:

"O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfado do dever (SFM: 37)".

Para Schopenhauer, essa *moral escrava* revolta o sentimento moral genuíno. Essa moral do dever, do *medo escravo dos demônios* não pode impedir o impulso humano para a crueldade, para a injustiça e o egoísmo. Esse princípio moral não é universal, pois *"uma ação conforme o dever é necessária*

objetivamente, mas subjetivamente é casual (SFM: 39)". Kant, por não enraizar o princípio ético no coração dos homens, perdeu o mundo da vida. Schopenhauer afirma que o princípio ético deve ser algo que exige pouca reflexão, que independa da cultura do intelecto. Sendo, pois, acessível a todos os homens, *mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas (SFM: 102)*". Garcia Prada nos diz que o excesso de formalismo da moral kantiana resulta na perda da sabedoria prática; conseqüentemente estaríamos tratando com uma moral sem epiquéia¹. O formalismo kantiano opera uma ruptura no cordão que liga a sabedoria com a realidade (PRADA [1988]: 116). Mesmo que o imperativo categórico tente recuperar esta função mediadora entre teoria e prática (Idem: 105), segundo Garcia Prada, será com Schopenhauer que encontraremos a possibilidade de recuperação da sabedoria prática (Idem: 104). Em Schopenhauer o princípio dos princípios da sabedoria prática seria a *Persönlichkeit*: o que somos e o que nos individualiza constitui a medida da felicidade para nós (Idem: 128). Schopenhauer considera decisivo para a efetivação da conduta moral o conhecimento do caráter. O indivíduo que conhece seu caráter tem mais chance de reconhecer os verdadeiros motivos que determinam sua ação. Além disso, no pensamento de Schopenhauer é o ato individual que realmente importa para a moral; apenas a experiência concreta tem valor objetivo. Dessa forma na moral schopenhaueriana é a sabedoria prática que tem valor objetivo, não há prescrições, ou normas que segam conceitos formais.

¹PRADA, Jose Maria Garcia. *Sabiduria Practica: Kant, Gracián y Schopenhauer. Estudios Filosoficos/ En el II Centenario de la Critica de la Razon Practica*, 104 vol. XXXVII. Enero-Abril, 1988 p. 103. 'Epiqueia' significa "interpretação razoável da lei ou preceito; Fig: meio-termo, moderação". AURÉLIO, B. H. *Dicionário da Língua Portuguesa*.

Schopenhauer pretende, com a compaixão, estabelecer um princípio moral que esteja enraizado no coração de todos os homens. A compaixão é um sentimento, é um fenômeno que nos faz sentir o bem e o mal do outro diretamente. Schopenhauer, para defender sua ética do sentimento em contraposição ao racionalismo kantiano, cita Rousseau:

"... Meus sentimentos naturais falavam pelo interesse comum, minha razão referia tudo a mim [...]. Em vão se quis estabelecer a virtude somente pela razão, que base sólida se pode dar-lhe?" (CFK: 167).

No texto *Sobre a Fundamentação da Moral*, Schopenhauer anuncia que a fundamentação da sua ética tem a confirmação do maior moralista de toda a época moderna: este é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau (SFM: 175). Segue-se a esta informação uma série de citações sobre Rousseau, onde a piedade é considerada como o princípio ético por excelência. Rousseau nos diz:

"é pois bem certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo o amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua da toda a espécie [...] Numa palavra, é antes neste sentimento natural do que em argumentos sutis que é necessário buscar a causa da repugnância que todo homem experimentaria em fazer mal, mesmo independentemente das máximas da educação (SFM: 178)".

Schopenhauer declara: a sua fundamentação está em discordância com os filósofos predecessores. Spinoza e Kant recusam a compaixão, apenas Rousseau concorda com esta fundamentação. Inspirados no artigo de Maia-Flickinger, acreditamos que a influência de Rousseau sobre Schopenhauer revela, também, um pólo romântico. O pensamento romântico possui um espírito revolucionário, um desejo de *derrubar os alicerces do edifício iluminista*, apostando num *emocionalismo irracional*. Segundo Maia-Flickinger, Rousseau foi o primeiro a *"denunciar o "mal-estar na cultura"*, articulando pela primeira vez na

História o cansaço do homem civilizado que o leva a voltar-se, nostálgico, a uma natureza perdida". E ainda mais, "a ousadia de Rousseau foi aquela de lançar uma suspeita iniludível sobre a tese iluminista do progresso. [...] Rousseau lançava o gérmen de todas as futuras filosofia da vida, com sua opção pela humilhação da razão²". O pensamento schopenhaueriano, certamente, a partir da influência do espírito revolucionário de Rousseau, optou pela *humilhação da razão*.

Não parece impertinente, aqui, lembrar que Kant no período pré-crítico, também estabeleceu como princípio ético um sentimento, e mais, estabeleceu a divisão entre sentimentos morais próprios e sentimentos morais impróprios. A compaixão, a cortesia ou complacência e a honra podem produzir ações virtuosas, mas não são fundamentos imediatos da virtude; são, segundo Kant, virtudes adotadas³, ou *sentimentos morais impróprios*⁴. A compaixão é bela e amável, revela uma preocupação com o outro, tal como os princípios de virtude. Entretanto, a compaixão é *débil e cega. Suponhamos que tal sentimento nos move a socorrer com os nossos recursos um necessitado, em ocasião que devemos a outros e portanto nos incapacitamos para cumprir o estrito dever da justiça; esse ato não pode nascer de nenhum princípio moral, porque seguindo este nunca seríamos levados a sacrificar uma obrigação superior*⁵". E mais, Kant

²Todos os trechos em itálico deste parágrafo foram retirados do artigo: MAIA-FLICKINGER, M. W. T. *Schopenhauer e a concepção romântico-idealista da natureza*. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.38, n 152, dez 1993 p. 551,552

³KANT, I. *O Belo e o Sublime(Ensaio de Estética e Moral)*- Tradução de Alberto Machado Cruz. Porto: Livraria da educação Nacional, 1942 p. 23

⁴GALEFFI, R. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986 p.121

⁵KANT, I. *O Belo e o Sublime(Ensaio de Estética e Moral)*- Tradução de Alberto Machado Cruz. Porto: Livraria da educação Nacional, 1942 p. 20

duvida da possibilidade de universalização da compaixão. "*Não é possível que o nosso coração se interesse delicadamente por todos os homens nem que toda a pena estranha desperte a nossa compaixão*⁶". Em Schopenhauer a compaixão goza da possibilidade da universalidade porque este fenômeno se fundamenta na verdade metafísica da unidade radical entre todos os seres. Posso participar diretamente do sofrimento ou da alegria de qualquer outro porque essencialmente não há diferença entre nós.

Quanto à cortesia, esta encontra-se ainda mais distante dos princípios morais genuínos, pois pode ser até mesmo *a origem de todos os vícios*.⁷ A honra, última virtude imprópria, não possui, também, tanta afinidade com a virtude genuína, como a compaixão, por que pode ser movida por um sentimento narcísico e exibicionista. A honra pode produzir muitos sacrifícios em benefício de outras pessoas, mas a motivação por detrás da bela ação pode ser o egoísmo, que, como eixo maior, procura fazer girar tudo em volta da pessoa⁸. A honra possui a aparência de uma ação ética, mas o elemento que impulsiona o sujeito honrado não é genuinamente moral. O sentimento de honra nos conduz à ação moral simplesmente porque tememos a censura alheia.

A verdadeira virtude somente pode repousar em um princípio sublime e universal. Segundo Kant, *um sentimento que vive em todo o peito humano*⁹ e seu campo de atuação é mais amplo do que o da compaixão. Este princípio é o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*. "*O primeiro é o fundamento da benevolência geral; o segundo, de estima geral*¹⁰". Estes

⁶Ibidem , p. 21

⁷Ibidem , p. 21

⁸Ibidem , p. 41

⁹Ibidem , p. 22

¹⁰Ibidem , p. 22

subordinam a si todas as inclinações particulares, constituindo, assim, um princípio coerente e universal para a verdadeira moral. Segundo Galeffi, o *"sentimento da beleza ou da dignidade"*, deve fazer-nos lembrar uma nova influência, e muito profunda, que o nosso filósofo (no caso, Kant) sofreu neste período: a de Rousseau¹¹". Acontece que o sentimento se liga ao sentido, expressão do mundo sensível, e este, por sua vez, carece de necessidade e universalidade, neste campo não pode haver lugar para a moralidade. Assim, Kant abandona a teoria da fundamentação da moral no sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana, para buscar os princípios morais *a priori* nos domínios da razão prática.

Não se deve entender a referência ao período pré-crítico kantiano como uma acusação a Schopenhauer de retornar a esse momento ultrapassado. Nosso objetivo consiste em comparar a proposta kantiana de fundamentação da moral em um sentimento com a fundamentação schopenhaueriana, e, assim, explicitar os motivos que possibilitam a Schopenhauer sustentar sua proposta.

Provavelmente, o insucesso do empreendimento kantiano de fundamentação da moral em um sentimento é fruto da ausência de uma sustentação metafísica nesse projeto. Acreditamos que o princípio moral kantiano do período pré-crítico carece de um suporte metafísico. Schopenhauer está atento para este fato. A moral do sentimento no sistema schopenhaueriano só é possível devido à vinculação entre moral e metafísica. A explicação para o fenômeno da compaixão não deve ser buscada em causas psicológicas (SFM: 133), mas sim na verdade metafísica da unidade radical entre os seres. O

¹¹GALEFFI, R. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. P. 122

sentimento de compaixão repousa sobre a percepção metafísica que possibilita a identificação entre o eu e o outro. O mistério da compaixão é o *marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo* (SFM: 130). Na compaixão, o ato moral realiza a máxima aproximação do fenômeno com a sua essência.

Schopenhauer pode, assim, fundamentar a moral em um sentimento, sem perder a universalidade necessária à dimensão ética, por que a condição de possibilidade desse sentimento é a própria Verdade Metafísica.

2. CRISTIANISMO E ATEÍSMO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.

Schopenhauer é um grande crítico do teísmo. A noção de "vontade" é o centro orbital em torno do qual gira toda a sua filosofia. A vontade se materializa no mundo, e este, similarmente à "vontade", não possui nem princípio, nem fim. A "vontade" também antecede a inteligência, só após uma larga evolução é que a inteligência passa a habitar o fenômeno. Para Schopenhauer, a inteligência não é primeira, nem originária, por isso é inconcebível a idéia de uma inteligência divina criadora do mundo. Todo o ser é obra de si mesmo, ou melhor, da vontade, que é sua essência. O teísmo entra em contradição direta com o centro do sistema schopenhaueriano, mas, para além deste argumento metafísico, temos um argumento prático. Este mundo repleto de dor, miséria e crueldade não pode ser criação de um Ser Perfeito. É incoerente, e até mesmo inconcebível, que um Ser Perfeito tenha sido capaz de criar tal horror. Para Schopenhauer, as dores, as misérias são provas de que o mundo é obra da nossa própria culpa. Schopenhauer considera o teísmo incompatível com a responsabilidade moral. Além de criticar o teísmo, Schopenhauer separa nitidamente filosofia e teologia. Filosofia, ou saber, e fé são, portanto, fundamentalmente diferentes. No texto *Necessidade Metafísica*, Schopenhauer define a religião como metafísica popular (NM: 94).

"...as religiões substituem a Metafísica para a grande massa, que é incapaz de pensar (NM: 99)".

As religiões constituem uma espécie de metafísica, mas buscam fora de si seu fundamento, e se utilizam de alegorias no seu discurso. Schopenhauer critica as religiões apesar de reconhecer sua importância. Mas faz uma

diferenciação fundamental entre as religiões, que são otimistas ou pessimistas. Evidentemente, Schopenhauer prefere as religiões pessimistas. O critério de diferenciação consiste na consideração da existência como algo louvável, que possui uma razão em si, ou como algo que somente pode ser concebido a *título de conseqüência de nossos pecados e, portanto, não podendo existir por si mesmo*. O cristianismo considera nossa condição miserável como conseqüência do pecado original (NM: 106). A leitura que faz Schopenhauer do cristianismo está, obviamente, em função do seu sistema. A filosofia de Schopenhauer baseia-se fundamentalmente na afirmação da condição miserável e dolorosa do homem no mundo, situação que possui uma única possibilidade de salvação, qual seja, a negação da vontade, ou, em termos do cristianismo, a redenção.

Schopenhauer se utiliza, na sua filosofia, de determinados símbolos do cristianismo para confirmar as suas teses básicas. Adão simboliza a afirmação da vontade e Cristo é o símbolo da negação da vontade. A "*Bejahung*" (*Afirmação*) e a "*Verneinung*" (*Negação*) da Vontade em Schopenhauer constituem uma marca da estrutura antropológica, e revelam uma verdade metafísica. "*Todo homem é, pois, desse ponto de vista e em potencial tanto Adão quanto Jesus*" (SFM: LXIII).

O cristianismo considera a condição miserável como conseqüência do pecado original. O pecador foi Adão, e nós herdamos sua culpa. Na medida em que Adão se tornou miserável, todos nós também nos tornamos.

"...a queda do primeiro homem nos comunicou a todos o pecado, que nos entregou como presas à morte e à condenação ... (MVR: 540)".

A transmissão do pecado original não é um fato místico; podemos encontrar a explicação no interior da metafísica de Schopenhauer. A vontade é a única e verdadeira essência de todas as coisas, a vontade é a mesma no correr

da história. Essa idéia expressa a unidade da vontade que se manifesta no tempo pela seqüência das gerações humanas; assim, participamos todos da mesma dor e morte eterna. O pecado original que nos conduz à vida miserável é, em termos schopenhauerianos, a própria afirmação da vontade. Nesse sentido a teoria do pecado original, da queda do paraíso, surge como verdade metafísica. Nossa existência assemelha-se perfeitamente a uma falta, uma expiação de uma culpa. Schopenhauer, numa análise sobre a poesia trágica, nos diz que *"o herói não expia os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, o crime da própria existência"* (MVR: 335).

Esta referência ao dogma cristão do pecado original como chave para decifração da condição miserável do homem não é um fato novo na história da filosofia. Schopenhauer cita Santo Agostinho, mas poderia citar também Pascal. No Pensamento 131, Pascal nos diz que a compreensão de nossa condição miserável encontra-se na doutrina da transmissão do pecado original. *"Por certo, nada nos choca mais que tal doutrina; no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos (PASCAL, Frag. 131)"*. Pascal, similarmente a Schopenhauer, também considera que a razão não pode penetrar nesse terrenos. A razão é incapaz de elucidar o mistério da condição miserável do homem. Apesar das semelhanças, Pascal é um filósofo cristão e um defensor do teísmo. De qualquer forma, encontramos nos dois filósofos uma submissão da razão a um mistério, qual seja, o da transmissão do pecado original, fenômeno para o qual a explicação racional será suspensa. Como já mencionamos, dentro da filosofia de Schopenhauer, a explicação para a transmissão do pecado original é metafísica.

Mas para além da falta existe a possibilidade de salvação. No cristianismo, uma possibilidade de salvação dessa condição miserável aparece sob a forma da **graça**. O caráter miserável do homem pode ser totalmente suprimido pela conversão da vontade, ou seja, pela regeneração. O conhecimento que conduz à regeneração, à supressão total do caráter, é a **graça**. Segundo Schopenhauer, essa supressão da vontade não pode ser realizada à força, nem deliberadamente. Esta supressão *“emana simplesmente da relação íntima do conhecimento com a vontade no homem, por conseqüência, produz-se **subitamente** e como que por um choque vindo de fora. É por isso que a Igreja lhe chamou um efeito da graça (grifo nosso. MVR: 536). A graça muda e converte o caráter do homem. Cabe-nos dizer que a graça não é um resultado de nossas obras, não é um prêmio que recebemos após uma boa ação. Nossas ações sempre nascem de motivos, portanto estão presas à nossa personalidade e, por vezes, ao nosso egoísmo. A salvação é estranha à nossa personalidade, a condição de possibilidade da salvação é a renúncia ao individualismo. Jesus, símbolo da graça, da negação da vontade, da libertação, tem apenas um simulacro de corpo e nasceu de uma virgem, está livre da primeira manifestação da vontade de vida que é a sexualidade. Citando Santo Agostinho (MVR: 537), Schopenhauer nos dirá que só a fé pode nos salvar, mas independentemente da nossa participação. Essa referência ao cristianismo, além de confluir com a concepção moral schopenhaueriana, desfaz uma aparente contradição entre a tese da possibilidade de salvação via conhecimento e a afirmação da primazia e dominação da vontade sobre a inteligência. Barth¹² afirma que é uma contradição*

¹²BARTH,H. "La 'Verdadera Crítica de la razón' de Schopenhauer". In. *Verdad e Ideologia*. México/Buenos Aires:Fondo de Cultura Económico, 1951 p. 182. Ver também LÓPEZ,P.*Voluntad y Nihilismo en A. Schopenhauer.Pensamiento*. Madrid:núm.175.vol 44. julio/sep. 1988 p.273. O

metafísica schopenhaueriana a problemática da origem do intelecto na vontade, uma vez que a função superior deste é cancelar sua determinação original e suprimir a vontade. Como seria possível esta inversão? Como pode o conhecimento que se origina da vontade e está ao seu serviço, subtrair-se da influência de motivos e suprimir a própria vontade? A explicação consiste no fato de que, apesar de a supressão da vontade só ser possível via conhecimento, este conhecimento não é algo intencional, independe do princípio de razão, na verdade é algo que nos atinge **subitamente** de fora, uma graça, um mistério. Consiste em outro tipo de conhecimento; é, na verdade, uma intuição metafísica da unidade radical entre os seres.

A comparação da compaixão à graça cristã pode, também, responder à questão proposta por Elósegui referente à possibilidade de identificação do eu ao outro. Vejamos a pergunta: *"Como é possível este conhecimento do outro, se previamente afirmou-se que conhecemos os demais indiretamente, mediante a representação de nosso cérebro? (ELÓSEGUI [1989]: 86)"*. Schopenhauer refere-se à compaixão como um mistério, algo da ordem do milagre. Ultrapassa nossa possibilidade de conhecimento racional. A dor sensibiliza o corpo e permite a participação direta no sofrimento alheio. O sofrimento e a dor abrem um novo caminho de acesso ao **outro**. Assim, a resignação ou supressão completa da vontade constitui a última etapa da concepção moral de Schopenhauer. E a referência aos símbolos do cristianismo ou a utilização dessas alegorias

autor pergunta: como é possível ao intelecto, uma realidade secundária, suprimir a vontade? Segundo López a inteligência não; e tão secundária, no sistema de Schopenhauer, como se pretende que seja. Ver, também ÁVILA, R. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer. Pensamiento*. Madrid: núm 177. vol 45, enero/marc., 1989 p.74. O comentador aponta uma contradição: de um lado, o entendimento é a sede do princípio de individuação e origem do sofrimento; de outro, o maior grau de inteligência predispõe a um mais alto grau de virtude.

religiosas representam uma forma de confirmação e maior elucidação das teses básicas da moral schopenhaueriana. Cabe-nos ressaltar que Schopenhauer não está igualando o movimento do conhecimento intuitivo que conduz à supressão da vontade ao processo cristão de regeneração que procede da graça eficaz. Schopenhauer utiliza-se da referência ao processo de transformação cristã para facilitar a compreensão do mistério da compaixão. Constitui um mecanismo comum a utilização de exemplos na explicitação de teorias, ainda que os exemplos não sejam completamente adequados; é apenas um recurso didático.

Enfim, podemos afirmar que Schopenhauer critica o dogma judaico-cristão, critica a consideração de um Deus como o fundamento último, um princípio racional, pois essa concepção favorece a idéia de progresso histórico, uma história da salvação, perspectiva que não retrata a barbárie humana. Paradoxalmente, seria possível denominar o pensamento ético de Schopenhauer de cristão. Um cristianismo professado pelo fundamento da moral, a saber, a compaixão. O argumento antiteísta básico de Schopenhauer é a consideração da Vontade como essência de todas as coisas. Todo ser é obra de si mesmo, ou seja, da Vontade de Viver. Schopenhauer não simpatiza com a idéia de uma inteligência primeira; em sua obra há um rechaço completo da teologia. Para Schopenhauer, não podemos demonstrar a existência de Deus. E ainda que fosse possível, seria no mínimo absurdo pensar que um ser sábio e poderoso tenha criado um mundo cruel, injusto. Um outro argumento anti-teísta se inscreve no campo da discussão sobre a liberdade. Se existisse um Deus criador, o homem não seria livre nem responsável por seus atos. Sendo sua existência e essência obras de outro, o mérito ou não da culpabilidade de seu ser e ações é de seu criador. O teísmo é incompatível com a responsabilidade moral. O homem

criado por Deus não é responsável por seu ser, muito menos por seus atos; nesse caso, seria Deus o responsável pelo mal e pecado. Mas atribuir esta responsabilidade a Deus estaria em contradição com a própria divindade. Como poderia um ser infinitamente bom e poderoso ser responsável pelo mal? A persistência da perspectiva teísta provoca um retrocesso à moral heterônoma. Entretanto, não podemos negar a religiosidade do ateu Schopenhauer. Esta aparece, como já foi mencionado, na utilização de símbolos cristãos no processo de explicação de sua teoria da Negação da Vontade. Mas o ponto culminante da consideração religiosa do ateu Schopenhauer aparece no fundamento da moral, a compaixão, que ao longo da história da humanidade sempre foi considerada como um sentimento cristão.

3. NIILISMO E ÉTICA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.

A problemática ética impõe como necessidade a reflexão sobre o significado e possível finalidade da vida. Assim, a perspectiva teleológica deve ganhar um espaço dentro da filosofia schopenhaueriana, espaço este marcado pela duplicidade. De um lado aparece como verdade metafísica a ausência de *telos*. A Vontade, princípio último, simplesmente querer, não há um *telos* autêntico, um alvo final. A pergunta sobre o *telos* da vontade resulta da confusão entre coisa-em-si e fenômeno. De outro lado, temos no mundo fenomênico o reconhecimento do parentesco entre todos os indivíduos, princípio responsável pela harmonia na natureza. Os diferentes graus de objetivação da Vontade apresentariam uma escala evolutiva, onde o ser mais imperfeito deve conter vestígios do mais perfeito. Fato que levaria a crer numa tendência de objetivação em um grau mais elevado, ou seja, os diferentes graus de objetivação da fonte seriam guiados teleologicamente para a mais perfeita e elevada objetivação da Vontade. Entretanto, cabe-nos ressaltar que a teleologia no pensamento schopenhaueriano limita-se à consideração da harmonia entre os seres e da evolução nos diferentes graus de objetivação da Vontade. A teleologia aparece não como uma finalidade em-si, mas como uma intencionalidade aparente na objetivação da Vontade. Podemos falar de uma finalidade sem fim, pois refere-se a uma finalidade apenas regulativa dos fenômenos da natureza, sem ser constitutiva.

O pensamento, aparentemente contraditório de uma "finalidade sem fim" é desenvolvido por Schopenhauer no capítulo 28 da primeira edição do **Mundo como Vontade e Representação**, no capítulo intitulado *Sobre a Teleologia*,

presente na segunda edição do citado livro e na obra de 1852 *Sobre a Vontade na Natureza*. Para Schopenhauer o finalismo presente na natureza refere-se a nossa faculdade de conhecer. Devido a limitação do nosso intelecto só conhecemos o lado exterior das coisas e não o seu ser em-si. Neste sentido não podemos afirmar objetivamente o finalismo dos organismos, ainda que este apareça para nossa faculdade de conhecer como necessário. O finalismo existe para o intelecto, não podemos afirmar sua existência além desses limites. É importante salientar que Schopenhauer critica a idéia de uma Inteligência exterior, um Deus onipotente organizador da natureza. A finalidade existe para o intelecto humano. A inteligência humana necessita organizar a natureza para apropriar-se dela.

Schopenhauer revela que *“a finalidade do mundo orgânico, como também a regularidade do mundo inorgânico, são introduzidas pelo nosso entendimento (MRV: 206)”*. Em contraposição, ele nos diz que a teleologia é garantida pela hierarquia entre os seres e pela harmonia baseada no parentesco entre as diversas objetivações da Vontade (MRV: 211). Assim, a harmonia e o finalismo do mundo fenomênico seriam imanentes. Segundo Cacciola:

“... a Vontade toma-se, aqui, mais decididamente criadora da harmonia e origem do finalismo na natureza [...] há uma prévia aceitação da hipótese do finalismo que teria por fundamento a Vontade e, a seguir, a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. Esse deslocamento da questão obedece à necessidade de explicar a finalidade na natureza de modo adequado, isto é, imanente ... (CACCIOLA [1993]: 89)”.

Mas, como conciliar a perspectiva ateleológica da Metafísica da Vontade com a realidade fenomênica da progressiva gradação da sua manifestação? Não podemos resolver o paradoxo da ‘finalidade sem fim’ da filosofia de Schopenhauer. Acreditamos que a perspectiva genética que considera a Vontade

como princípio, como uma origem agrava a contradição. Como que um princípio ateleológico pode manifestar-se de forma organizada? A possibilidade de mitigar este paradoxo está na consideração do mundo a partir de dois registros. Não podemos superar a duplicidade do mundo. O mundo do ponto de vista da *Vontade não possui telos*, há uma ausência do registro temporal. O mundo enquanto representação responde aos processos temporais, por isso apresenta uma organização e finalidade. Exigir prioridade do mundo como *Vontade* sobre o mundo como representação pode nos conduzir a uma situação aporética. Do ponto de vista metafísico a teleologia é problemática. Em Schopenhauer a ausência de teleologia da *Vontade* vincula-se ao problema da impossibilidade de uma reconciliação na história¹³. Para Schopenhauer a possibilidade de salvação, de reconciliação, se inscreve no âmbito da moralidade. A ação moral será a ponte de ligação entre os dois mundos.

Do ponto de vista metafísico, a perspectiva teleológica é descartada, mas para seguir a trilha do problema moral devemos nos perguntar também sobre o significado da vida. Segundo Cacciola “ *para Schopenhauer, o problema da filosofia sempre foi, desde Sócrates, o de demonstrar uma ordem moral do mundo como fundamento da ordem física*” (CACCIOLA [1994]: 139). Parece que encontramos no pensamento de Schopenhauer uma pequena crença na vida. O sentimento de compaixão, princípio da ética, ameniza o furor pessimista schopenhaueriano. A compaixão representa uma das vias possíveis de libertação da escravidão da vontade e do sofrimento dela decorrente. Mas o fenômeno da compaixão ainda acontece por intermédio de motivos, isto é, está submetido às

¹³Quanto a posição de Schopenhauer sobre a possibilidade de progresso na história, ver no capítulo 3, páginas 68 a 72 desta dissertação.

formas do princípio de razão, formas e leis que regem o mundo fenomênico. O motivo que impulsiona o ato compassivo é representado pela visão do sofrimento alheio. Assim, o ato de compaixão não é livre, pois é condicionado por um motivo, mas a condição de possibilidade deste ato, o que torna inteligível a compaixão, é o reconhecimento da verdade metafísica da unidade e identidade radical entre os seres. A compaixão exige uma ultrapassagem do princípio de individuação, portanto uma libertação das amarras do princípio de razão.

Parece-nos oportuno mencionar que toda a discussão sobre a moral schopenhaueriana valoriza o fenômeno da compaixão, valoriza, sobretudo, o acontecimento singular da compaixão. Para o pensamento schopenhaueriano, é o ato individual que importa para a moral, mas, paradoxalmente, o fundamento da moral exige uma superação do princípio de individuação. Diante deste paradoxo, Cacciola interroga: *“Como fazer desse indivíduo, que é mera aparência, o único lugar possível da moralidade?”* (CACCIOLA [1994]: 143) Parece que este é o preço pago pela divisão entre o mundo fenomênico e o mundo numênico. A ação moral só é inteligível no mundo humano, mundo marcado pelas formas do fenômeno. Temos, ainda, uma outra pergunta: Como é possível agir moralmente e ainda assim não se abismar na não existência fenomênica, mantendo o mundo humano? O homem é um ser finito mas a moral da compaixão exige um infinito amor ao próximo. Interrogamos sobre o extremo do ascetismo: qual é o limite da abnegação, até onde pode ir o sujeito sem aniquilar o seu próprio ser? Talvez seja neste ponto que se insere a crítica de Nietzsche¹⁴ ao princípio moral

¹⁴Sobre a relação de Nietzsche com Schopenhauer, ver: LLINARES, J. B. *Nietzsche, Intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)*. In. URDANIBIA, J. *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990 pp 170/197. O autor descreve a trajetória da relação de Nietzsche com Schopenhauer. Na terceira **Consideração Intempestiva**, Nietzsche presta uma

schopenhaueriano, a compaixão. Para Nietzsche, “a compaixão está em oposição às emoções tônicas, que elevam a energia do sentimento vital: tem efeito depressivo¹⁵”. E acrescenta: “com a compaixão a vida é negada, tornada **mais digna de negação** - a compaixão é a **praxe do niilismo**.¹⁶” Segundo Cabada¹⁷, a compaixão schopenhaueriana é definitivamente niilista. Nietzsche segue em sua argumentação crítica contra a compaixão, acusando a de perversa¹⁸, pois alimenta-se do sofrimento alheio. No parágrafo 18 de **Aurora**, intitulado *A moral do sofrimento voluntário*, Nietzsche revela: “... o sofrimento voluntário, o martírio espontaneamente escolhido, tem um bom sentido e valor. Pouco a pouco o costume forma na comunidade uma praxe conforme a essa representação: de agora em diante, há mais desconfiança diante de todo bem -estar extravagante e mais confiança diante de todos os estados graves e dolorosos...¹⁹”. Entendemos que Nietzsche critica a moral schopenhaueriana tentando apontar para um

homenagem a seu precursor e verdadeiro educador. “A premissa decisiva da homenagem é a concepção da formação (*Bildung*) como liberação (*Befreiung*), como a revelação da substância básica e o sentido verdadeiro de cada indivíduo. [...] Schopenhauer é apresentado como um verdadeiro pós-ilustrado, como um genuíno crítico da modernidade (181/182)”. Mas, em textos posteriores, ocorre uma queda do ídolo e Nietzsche apresenta sua crítica a Schopenhauer. Os pontos mais relevantes da divergência entre Nietzsche e Schopenhauer são: “uma concepção diferente do pessimismo, a afirmação incondicional da vida e sobretudo uma resposta absolutamente oposta à crucial pergunta: que é a tragédia? O maduro Nietzsche está mais seguro do ‘amargo perfume cadavérico de Schopenhauer (185)’”.

¹⁵NIETZSCHE, F. **Anticristo- Ensaio de uma Crítica do Cristianismo (1888)** (Col. Pensadores), em *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultura, 1991 p. 127

¹⁶Ibidem , p. 128.

¹⁷CABADA, M.C. **Querer o no Querer Vivir (El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana)** Barcelona: Herder, 1994 p.356

¹⁸ Ver CABADA, M.C. **Querer o no Querer Vivir....** Barcelona: Herder, 1994 p. 354 O autor citando Nietzsche revela: “A compaixão, tal como a descreve Schopenhauer, é, desde ponto de vista, a verdadeira perversidade, a maior de todas possíveis.”

¹⁹NIETZSCHE, F. **Aurora- Pensamento sobre os preconceitos morais (1880-1881)** (Col. Pensadores), em *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultura, 1991 p. 117

paradoxo: o ato moral visa o bem-estar do outro, mas a condição de possibilidade desse ato exigiria o sofrimento. Haveria, pois, uma contradição: a moralidade se alimentaria da dor. Entretanto, percebemos que esta crítica repousa sobre a idéia de que o sofrimento é contingencial, concepção contrária ao pensamento schopenhaueriano. A dor e o sofrimento constituem a essência da vida. Assim, a moralidade não precisa produzir o sofrimento alheio para existir efetivamente, o sofrimento é inerente à própria vida. O sujeito que percebe essa verdade e ainda ultrapassa o véu do princípio de individuação age moralmente. Assim, para Schopenhauer, o ato compassivo, a verdadeira ação moral, não porta o egoísmo, ponto em que Nietzsche discorda ao anunciar que: *"Há uma **outra** espécie de egoísta além dos compassivos; - mas denominá-los **maus**, em sentido eminente, e aos compassivos, bons, não passa de uma moda moral, que tem seu tempo: como também a moda inversa teve seu tempo, e um longo tempo!"*²⁰ Segundo Cabada²¹, Nietzsche interpreta o egoísmo subjacente ao ato compassivo a partir do conceito de vontade de poder. Mas a crítica mais incisiva de Nietzsche ao princípio da compaixão vincula-se à crítica ao niilismo. Para Nietzsche, a compaixão *persuade ao nada*, estando, pois, em contradição com o próprio princípio da vida. Nietzsche anuncia: *"Ousou-se denominar compaixão uma virtude (- em toda moral **nobre** ela vale como fraqueza-), foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o chão e origem de todas as virtudes - só que, sem dúvida, e isso é preciso ter sempre em vista, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia a **negação da vida** sobre seu escudo"*²². Segundo Nietzsche, a

²⁰Ibidem , p. 129

²¹Ver CABADA, M.C. *Querer o no Querer Vivir....* Barcelona: Herder, 1994 p.. 357

²²NIETZSCHE, F. *Anticristo- Ensaio de uma Crítica do Cristianismo (1888)* (Col. Pensadores), em *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultura, 1991 p. 128

posição de Schopenhauer em relação ao princípio moral resulta de sua hostilidade à vida. Nietzsche ataca fortemente o niilismo schopenhaueriano, dizendo que a negação da vontade como princípio metafísico da ética produz uma aporia. Essa espécie de negação marca uma desistência do mundo fenomênico; ora, sem fenômeno não há mundo humano, único reduto possível da moralidade. Schopenhauer centra e fundamenta toda sua ética na negação da vontade, mas este princípio inviabiliza a tarefa ética, pois esta necessita de ações humanas. Segundo Nietzsche *"Não é possível libertar-se da vontade: a moral e a arte estão unicamente a seu serviço e trabalham só para ela."*²³ Nietzsche interpreta o niilismo como o resultado da *"ruína da interpretação moral do mundo, que não tem mais nenhuma sanção, depois que tentou refugiar-se em um além."*²⁴ Schopenhauer²⁵ revela que sua concepção moral concorda plenamente com os verdadeiros dogmas cristãos, mas essa aproximação, na concepção de Nietzsche, não ameniza o niilismo, pelo contrário: *"O cristianismo - exclamará o último Nietzsche do Ecce Homo-, esta negação da vontade de vida, convertida em religião"*. A posição niilista contradiz a essência da Vontade. Por este motivo o niilismo seria um novo estilo de crueldade do homem consigo mesmo. O niilismo porta a *pulsão de autodestruição*²⁶, conduz a vontade ao nada. Para Nietzsche o niilista perde o gosto pela vida, está cansado porque perdeu o estímulo principal. Pensa: *"Foi em vão até agora!"* A atitude niilista, a vida

²³ Citado por CABADA, M.C. *Querer o no Querer Vivir (El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana)* Barcelona: Herder, 1994 p. 347

²⁴ NIETZSCHE, F. *Sobre o Niilismo (1884- 1888)* (Col. Pensadores), em Obras Incompletas. São Paulo: Nova Cultura, 1991 p. 159

²⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés, p. 541

²⁶ A utilização desse conceito refere-se à teoria freudiana onde a pulsão de morte é definida como a tendência primitiva de busca do estado inorgânico.

ascética, é autocontraditória: uma vida contra a vida. Entretanto, Nietzsche descobre por detrás dessa contradição um ideal de *proteção e cura de uma vida em degeneração*²⁷. A atitude de negar a vida seria um artifício de conservação da vida, um desejo de uma vida diferente. Nietzsche revela: “O padre ascético é o desejo encarnado de um ser-de-outro-modo, estar-em-outra-parte, e aliás o grau mais alto desse desejo, seu próprio ardor e paixão: mas justamente a **potência de seu desejar é a cadeia que o prende[...]** esse padre ascético, esse aparente inimigo da vida, esse **negador** - faz parte, precisamente, das grandíssimas forças **conservadoras e criadoras- de-sim da vida.**”²⁸ Para Nietzsche, a negação da vontade, o niilismo, não é apenas uma contradição, mas também algo impossível. Todo homem é sempre um *afirmador* da vida. Nietzsche interpreta a negação da vontade com uma vontade do nada (Willen zum Nichts); não é uma ausência de querer. Em Schopenhauer, as ações morais constituem o liame entre a moral e a resignação total. Mas acreditamos que as ações morais não se configuram como niilistas, pois pressupõem a vontade de viver em comunidade, expressam uma doação do sujeito ao mundo humano. É necessário estar atento para o equilíbrio entre o máximo de amor, de doação e o mínimo de ser, mas sem sucumbir no nada. A crítica de Nietzsche ao niilismo schopenhaueriano parece ser bastante pertinente, mas não podemos deixar de dizer que a negação da vontade refere-se primeiramente à abolição do egoísmo; em seguida podemos falar de uma negação mais radical, a saber, a resignação asceta. Esta atitude pretende negar o mundo do fenômeno, mas esta negação revela, na verdade, uma volta da Vontade à sua unidade. A negação não se refere a um nada absoluto, apenas é

²⁷NIETZSCHE, F. *O que significam ideais ascéticos*. In *Para Genealogia da Moral (1887)* (Col. Pensadores), em *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultura, 1991 p. 95

²⁸Ibidem , P. 95.

uma negação da aparência. Do ponto de vista da representação, a negação da vontade pode parecer uma aposta no nada, mas, invertendo a perspectiva, percebemos que a volta da Vontade à sua unidade é o todo. Schopenhauer revela :

“Bastaria, se isso nos fosse possível, mudar de ponto de vista para virar os sinais, e então, o que há pouco era ser parecer-nos-ia o nada, e reciprocamente” (MVR ; 544).

Assim, devemos ter cuidado em qualificar a moral schopenhaueriana de niilista, pois apenas a consideração da negação da vontade como princípio metafísico da moral não autoriza tal crítica. Do ponto de vista ético, a negação da vontade refere-se primeiramente à abolição do egoísmo, a uma capacidade do indivíduo em ultrapassar o véu do princípio da individuação e escapar das amarras de sua vontade individual. A negação da vontade diz respeito à capacidade de negar a vontade individual. A compaixão exige o sacrifício da abnegação, que renuncia a tudo, visando o bem-estar do outro. Mas como essencialmente há uma identidade entre o eu e o outro, o bem-estar do último também será o bem do primeiro. Talvez o terceiro nível de negação da vontade, qual seja, a resignação asceta, seja mais merecedor do título de niilista. Mas no sentido nietzscheano, *o ideal ascético é um artifício da conservação da vida*²⁹ e mais, a negação da vontade é na verdade uma busca da unidade original. A Vontade não pode ser negada, apenas sua manifestação fenomênica e a vontade humana individual é que serão negadas.

Podemos, ainda, citar Betancourt³⁰ como outra fonte de defesa de Schopenhauer. Segundo o comentador, Schopenhauer estabeleceu um

²⁹Ibidem , P. 95.

³⁰BETANCOURT, R. F. *En favor de Schopenhauer*. In. *Logos*, Vol. XI, 33 sept-dec, 1983.

diagnóstico sobre a existência humana e apontou para o caminho da recuperação. “*Ser homem significa ser egoísta*” (BETANCOURT [1983]: 72). Em outras palavras, o homem é uma objetivação da Vontade, uma manifestação individual da Vontade Una. A primeira realidade da Vontade é a afirmação; assim em toda manifestação individual da vontade encontraremos uma forte afirmação. “*O egoísmo é o curso próprio da vontade de viver*” (BETANCOURT [1983]: 72). Mas partindo dessa perspectiva em que toda ação humana constitui uma afirmação individual da vontade, designada como egoísmo, teremos, naturalmente, uma guerra entre as diversas ações individuais. Normalmente, o homem age movido pelo egoísmo, ou seja, pela afirmação de sua vontade individual. Estas ações são profundamente antimorais. O sujeito humano é, do ponto de vista do fenômeno, imoral. O egoísmo é necessário no domínio da vontade de viver individual, mas a ação moral não floresce nesse reino. Apenas quando o sujeito percebe a falsidade do princípio de individuação e, assim, reconhece a força destrutiva do egoísmo, que a moral será possível. A negação da vontade individual, condição de possibilidade da ação moral, não é uma queda no niilismo, mas sim a percepção da verdadeira essência do homem e a conseqüente crítica do egoísmo. É neste sentido que Betancourt (BETANCOURT [1983]: 80) considera a filosofia de Schopenhauer urgente em nossa época: a crítica ao egoísmo aparece como uma fonte de provocação e uma força renovadora de nossa época onde reina o narcisismo egoísta.

Ainda uma última consideração que afasta a crítica niilista. Schopenhauer revela que não há ação sem motivo. A ação moral segue o motivo compassivo, que repousa sobre a verdade metafísica. Mas na supressão total da vontade, que pode ser considerada uma etapa mais evoluída da eticidade, não haveria a

possibilidade de ações sem motivos, já que a vontade foi suprimida? Parece-nos que não há motivos fenomênicos que determinem as ações do asceta, aquele sujeito que suprimiu totalmente a vontade; mas há um "motivo" efetivamente mais real, um motivo metafísico, a saber: o reencontro da Vontade com sua unidade. Assim, o risco do niilismo pode ser afastado tanto na consideração da perspectiva causal da atividade ascética, em que há um motivo subjacente quanto no destino dessa ação, a cura da enfermidade da multiplicidade fenomênica.

CONCLUSÃO

Nosso trabalho teve um eixo centralizador: toda nossa pesquisa visou elucidar a problemática da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer. Tentamos desvelar a relação entre metafísica, ética, liberdade e mundo fenomênico; o fio condutor que permitiu pensar nessa relação foi o problema da fundamentação da moral. Todos os capítulos dessa dissertação constituem etapas intermediárias, uma preparação para a emergência da discussão ética. A reflexão sobre a distinção entre mundo numênico e mundo fenomênico inaugurou a longa caminhada até a elucidação da problemática da moralidade. Schopenhauer declara sua fidelidade a Kant e ao projeto crítico quando se manifesta favorável à separação entre representação e coisa-em-si. Na filosofia schopenhaueriana o mundo como Vontade e como representação constituem dois pontos de vista sobre o mundo. Pensar o mundo a partir destas duas perspectivas revela o desejo schopenhaueriano de evitar o dogmatismo. Podemos falar da coisa-em-si somente em relação ao fenômeno, e vice-versa.

As primeiras frases do Mundo como Vontade e Representação revelam a posição idealista de Schopenhauer. Mas o idealismo schopenhaueriano não é subjetivista. Schopenhauer defende a filosofia da representação. O idealismo representacional de Schopenhauer considera sujeito e objeto como metades complementares, interdependentes e necessárias; não há relação causal entre sujeito e objeto. A posição idealista, referente ao mundo como representação, será ainda mitigada pela verdade relevada ao sujeito através de seu próprio corpo. O sujeito do conhecimento não é apenas um anjo alado, possui um corpo. A sua carnalidade revela um mundo para além dos símbolos da razão e do

entendimento. O corpo, enquanto representação, está submetido aos símbolos do pensar, mas as vivências que temos deste ultrapassam os limites das categorias do pensamento. Para o sujeito do conhecimento, o corpo é uma representação como outra, sua relação com o corpo é mediatizada pelo entendimento e pela razão. Mas para o indivíduo, o corpo apresenta-se em-si, como um objeto imediato, um ato efetivo sem mediações. Esta efetividade da ação revela a Vontade como essência íntima desse corpo. O corpo é vivido, pulsa no seu interior o querer, a Vontade. Schopenhauer revela que essa evidência, a Vontade como verdade *a priori* do corpo, não é uma evidência lógica, nem empírica, nem metafísica ou metalógica, porque estas rubricas estão submetidas ao entendimento e à razão (MVR: 136). Esta verdade é uma potência vivenciada e explicitada no coração do indivíduo. Para usar a expressão de PERNIN, essa vivência do corpo enquanto manifestação da Vontade é *“um nó sagrado pelo qual o mundo real é formado”* (PERNIN [1995]: 74). Conheço o corpo diretamente, “sinto-lhe” o calor e é precisamente neste sentimento obscuro que me encontro mais próximo daquilo que é o “mundo em-si”. Partindo dessa revelação, Schopenhauer, através de um raciocínio analógico, irá alcançar a verdade sobre todo o universo. A verdade sobre nosso corpo será a chave para penetrar na essência de todos os fenômenos.

O mundo fenomênico é um espetáculo, uma performance da Vontade. A Vontade Una se manifesta na multiplicidade fenomênica. A Vontade é o núcleo corpóreo de toda representação. A perspectiva representacional inaugura a tarefa da elucidação do sentido oculto. A dualidade do mundo valoriza a necessidade do método interpretativo na tarefa de busca da verdade. Schopenhauer considera que o conteúdo do fenômeno é a Vontade. A realidade

fenomenal é apenas a roupagem que veste esse conteúdo. A Vontade se manifesta no mundo empírico. O fenômeno coincide com o binômio velamento-desvelamento da Vontade. A multiplicidade do fenômeno oculta provisoriamente a unidade da Vontade. A metafísica schopenhaueriana busca através da interpretação do sentido oculto desvelar a Vontade como essência da realidade fenomênica. É importante ressaltar que dentro da metafísica schopenhaueriana, apenas o conhecimento intuitivo pode alcançar a essência do universo. Todavia, o conhecimento intuitivo carece da qualidade da comunicabilidade, sendo, pois, tarefa da filosofia traduzir em saber abstrato as verdades filosóficas alcançadas via conhecimento intuitivo. O conhecimento metafísico ultrapassa os limites do princípio de razão. Todas as atividades humanas que apresentam uma forte ligação com a verdade metafísica, como a arte, a moral e o ascetismo, não podem ser explicadas pela razão. Por isso Schopenhauer não segue a trilha da lógica racional, a um privilégio do tipo retórico na argumentação, denunciado pela constante utilização de exemplos. Todavia, o privilégio do tipo retórico não enfraquece a filosofia de Schopenhauer, por que o projeto filosófico de tentar refletir sobre o mistério da metafísica da Vontade não foi abandonado. Não encontraremos em sua reflexão uma tradução total e absoluta da verdade metafísica. O conhecimento que resultam da negação da vontade, da conduta moral e da criação artística é intuitivo e não abstrato. Neste sentido não encontraremos nos conceitos abstratos a perfeita expressão e elucidação desse enigma metafísico; apenas a ação, a conduta desvelará o segredo. Dessa forma, se quisermos compreender melhor, ou seja, em termos filosóficos, a negação da vontade e a moralidade, teremos que procurar exemplos na experiência. Schopenhauer não está propondo um trabalho de pesquisa empírica, apenas

está alertando para o fato de que a fonte primordial da reflexão filosófica é a própria experiência.

A essência do universo é a Vontade, princípio irracional. Podemos enumerar duas conseqüências principais da consideração da Vontade como essência, a saber: uma conseqüência metodológica e uma moral. Sendo que essas conseqüências marcam a ruptura de Schopenhauer com Kant. Em Kant a razão é a faculdade da totalidade, do incondicionado, do absoluto. Com uma ressalva: a totalidade incondicionada do absoluto não é objeto da razão teórica, mas deve ser realizada praticamente. O homem é um ser de inclinações sensíveis, mas será sua condição de ser racional que possibilitará a sua inclusão no âmbito moral e metafísico. A *Crítica da Razão Pura* aponta-nos os limites da metafísica, enquanto a *Crítica da Razão Prática* reinscreve a metafísica no âmbito da moralidade. Na doutrina kantiana Razão, Metafísica e Moral estão indissolivelmente associadas. Para Kant a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão reconhece como praticamente necessário, isto é, bom, independentemente das inclinações. A razão é, para Kant, o cicerone do mundo metafísico e moral. O sujeito humano é livre porque possui a capacidade racional de autodeterminar suas ações. A razão oferece ao homem a possibilidade de ultrapassar sua condição sensível e, assim, alcançar a liberdade do mundo inteligível. Agir racionalmente é agir com liberdade, com consciência moral. Razão prática e liberdade se remetem reciprocamente uma à outra. Sendo que a liberdade aponta para nossa presença no mundo inteligível. Podemos tirar três conclusões gerais sobre a filosofia moral kantiana: 1) Metafísica e moralidade estão associadas, 2) a liberdade é um atributo da razão; 3) a razão é condição de possibilidade da ação moral.

Schopenhauer renuncia à idéia de que o homem é um ser originalmente dotado de razão, a Vontade é a força original. Assim, a razão aparece como uma faculdade de segunda ordem. O pensamento schopenhaueriano vincula a razão com a idéia de fina astúcia, de razão instrumental. A razão e as formas do entendimento distanciam o homem de sua essência, pois mediatizam através de símbolos a relação do sujeito com seu **corpo**. A razão desconhece o caminho para a verdade metafísica. No que tange ao problema da liberdade podemos dizer que para Schopenhauer a liberdade é um atributo da Vontade. Para Schopenhauer a liberdade expressa no mundo fenomênico é uma ilusão. O homem possui uma relativa liberdade, uma independência do constrangimento urgente dos motivos sensíveis. Mas, não podemos nos enganar: a imaterialidade dos motivos abstratos não faz do ser humano uma exceção frente a inexorável amplitude do princípio de causalidade. A conduta humana é duplamente determinada, externamente pelos motivos e internamente pelo caráter. O homem pode momentaneamente experimentar a liberdade quando age moralmente; quando sua ação não é determinada nem pelo princípio de razão, nem pela sua vontade individual. A ação moral aproxima o homem da coisa-em-si e de suas qualidades. A negação da vontade, princípio metafísico da moral, reintroduz o tema da liberdade. A condição de possibilidade da existência da liberdade no mundo fenomênico é a negação da vontade individual e a ultrapassagem do princípio de individuação. Para Schopenhauer o entendimento e a razão fazem o homem prisioneiro do princípio de individuação. Em Schopenhauer liberdade, conhecimento metafísico e moralidade estabelecem uma relação de oposição com o modelo racional. Em Kant a ação moral distancia o homem do reino das necessidades, das inclinações e o introduz no mundo livre da razão

autodeterminante. Para Schopenhauer, o homem moral deve superar o reino dos desejos individuais, mas também é necessário ultrapassar os princípios de razão.

Para Schopenhauer todo o problema da vida ética, o sofrimento, a injustiça, o egoísmo e a crueldade são conseqüências da enfermidade metafísica que assola o homem. O homem, por ser prisioneiro do mundo fenomênico, e, conseqüentemente, do princípio de individuação é um doente metafísico, sendo que esta doença carrega em si males evidenciados na vida prática. Toda a reflexão sobre a problemática das condutas anti-morais tem como núcleo a prisão do sujeito ao princípio de individuação. O homem que constrói uma barreira ontológica entre o eu e o outro é um doente metafísico. A vontade de viver deste enfermo é traduzida como egoísmo. No momento em que este indivíduo egoísta ultrapassar os limites da simples afirmação de sua vontade para negar a vontade alheia teremos a injustiça e a crueldade. O sujeito prisioneiro do princípio de individuação não irá conseguir fugir do sofrimento. A vida fenomênica não porta em si a possibilidade de realização, pois, estando o indivíduo preso ao seu egoísmo, irá buscar inutilmente uma satisfação para o seu desejo vulgar. Apenas a verdade metafísica poderá controlar o sofrimento, o egoísmo, a injustiça e a crueldade na medida em que revela a verdadeira essência do homem. Para Schopenhauer a razão é ineficaz na resolução destes problemas da humanidade. Apenas a verdade metafísica da unidade radical entre os seres pode apontar para uma saída ética diante do sofrimento, do egoísmo e da crueldade. O sujeito egoísta pode fazer pleno uso do exercício da razão para afirmar sua vontade individual. Por isso, para Schopenhauer, a moral que prescreve racionalmente impõe somente a legalidade; a moralidade da ação escapa aos domínios da razão.

Schopenhauer define como critério da ação moral o altruísmo. A ação moral refere-se ao comportamento do sujeito em relação a outrem. O sujeito moral visa o bem-estar do outro. A justiça, a benevolência e a caridade constituem exemplos de ações que visam o bem-estar do outro. Segundo Schopenhauer o elemento incomum nestas ações é a ausência de motivação egoísta. Assim, este elemento será considerado como o núcleo da moralidade. Entretanto, persiste uma questão. Nenhuma ação acontece sem motivo; o que move a ação moral é o bem-estar do outro. Mas como que o bem-estar do outro pode mobilizar minha vontade? Para Schopenhauer o fenômeno da Compaixão explica a identificação do sujeito com o sofrimento alheio. O sujeito compassivo sofre com o outro; não há barreiras entre o sofrimento alheio e o seu eu. O elemento que propicia o salto de superação da barreira entre o eu e o outro é o conhecimento da verdade metafísica. Não podemos deixar de mencionar um paradoxo: apesar da crítica de Schopenhauer ao cristianismo, o seu pensamento ético nos parece cristão.

Assim, em Schopenhauer, a moral se vincula ao altruísmo; a compaixão explica a possibilidade de sofrer com o outro e a verdade metafísica oferece um fundamento para o fenômeno da compaixão. Schopenhauer não utiliza da argumentação lógica na sua explicação da compaixão. A constante utilização de exemplos e a designação da compaixão enquanto um mistério distancia este fenômeno da operação de universalização dos conceitos abstratos. Mas, ainda que não seja possível explicar precisamente, ou melhor, racionalmente a negação da vontade, Schopenhauer mantém sua identidade de filósofo, tentando traduzir em saber abstrato e submeter à reflexão o mistério da negação da vontade. Schopenhauer dirá, primeiramente, que a negação da

vontade é o caminho mais eficaz para a libertação e salvação do sofrimento, para a libertação da escravidão da vontade insaciável. A negação da vontade constitui, em última instância, uma experiência vivida, uma dimensão positiva, podemos dizer que é um estado de iluminação. Esse estado de iluminação não pode ser alcançado pelo conhecimento racional, pois esse está preso no princípio da individuação. Existem duas maneiras de alcançar esse conhecimento ou iluminação: primeiro, pelo conhecimento que se tem do sofrimento inerente à Vontade, conhecimento este intuitivo; segundo, pela dor diretamente sentida. A primeira via de acesso à negação da vontade é mediada pelo conhecimento intuitivo. Graças à intuição percebemos que o princípio da individuação é uma ilusão e mais, que este princípio é responsável pelo egoísmo e, conseqüentemente pelas condutas antimorais. Mas, sobretudo, percebemos que a dor é a própria essência da vontade, que o sofrimento é inerente ao querer. Por esse caminho, ou seja, via conhecimento, "*chegando a conhecer-se a si mesma, a vontade de viver afirma-se; depois nega-se (MRV: 355)*". Parece-nos que este primeiro caminho para a verdadeira salvação e libertação efetiva da vida e da dor requer uma consciência elevada. É preciso ultrapassar os obstáculos ao crescimento, como o egoísmo, a avidez, a maldade, a injustiça e, principalmente, a ilusão do princípio de individuação. Talvez, para uma consciência pouco evoluída, o caminho mais indicado para a libertação e salvação seja a imediata negação da vontade, que acontece através da dor sofrida diretamente. Pelo caminho do sofrimento, da aflição, crescente o homem pode chegar à liberdade e salvação. Todos os pequenos desejos egoístas do ser humano são eclipsados diante da dor da morte de um ente querido, ou diante da iminência de nossa própria morte. Parece-nos pertinente, aqui, fazer uma pequena consideração

sobre a relação entre niilismo e negação da vontade. É necessário cautela, não devemos acusar Schopenhauer de niilista. No âmbito moral, a negação da vontade refere-se primordialmente à abolição do egoísmo, diz respeito à capacidade de doação ao outro. E mesmo a resignação asceta não perde de vista o mundo fenomênico, ainda que o alvo seja o reencontro com a unidade última da Vontade.

Para Schopenhauer a compaixão remete-nos à perspectiva da negação da vontade. A ética do sentimento possui inteligibilidade quando percebemos que a verdade metafísica desempenha o papel de um *a priori*. Parece-nos oportuno dizer que a ética do sentimento de Schopenhauer está funda não em fenômenos psicológicos, mas na metafísica da Vontade. A moral do sentimento não abandona o ideal de universalização da ética, pois a Verdade metafísica da unidade radical entre os seres possibilita o salto para o universal.

Enfim, o sujeito moral é aquele que constatou a superficialidade do princípio de individuação e apreendeu a contradição íntima que assola a ávida vontade de viver egoísta. O princípio ético da compaixão está assentado na metafísica da negação da vontade. O indivíduo moral, que ultrapassou a barreira do princípio de individuação, renúncia a sua individualidade egoísta em nome da verdade metafísica da unidade radical entre os seres. Neste sentido a ética de Schopenhauer pode ser considerada como uma Metafísica aplicada. Todavia este resultado não está totalmente garantido. Schopenhauer propõe uma ética do **conselho**, a verdade metafísica da unidade radical entre os seres é um horizonte para a moral. O mistério da decisão final permanece obscuro. O homem comum está marcado pelo paradoxo de pertencer a dois mundos. A problemática moral poderia doar à Vontade o estatuto de um fundamento absoluto. Mas

Schopenhauer recusa-se a exigir da filosofia uma verdade última, que responda dogmaticamente todas as coisas. O homem está destinado a viver no mundo fenomênico e este é o reduto da ação moral. Mas sem perder de vista que o Standpunkt do mundo como Vontade deve ser um horizonte referencial inequívoco para a verdadeira conduta moral. O homem está condenado a uma dupla significação, a sua ação deve levar em conta "os dois lados do mundo". Se, por um lado, a verdadeira ação moral requer uma conformidade com a unidade do mundo da Vontade, por outro a condição de possibilidade de existência do mundo humano é o Standpunkt do mundo como representação. Por este fato, não poderemos encontrar no mundo humano um sujeito que seja **definitivamente** moral. A sedução do mundo fenomênico conduz o sujeito à tentação dos desejos; deve-se, através de combates perpétuos, reconquistar a paz da negação da vontade. Mas, ainda assim acreditamos que em tempos de narcisismo sombrio, onde impera a lei do egoísmo, a ética de Schopenhauer anuncia para nossa contemporaneidade a verdadeira magnitude ética.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

Alemão.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke**. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Freiherr von Löhneysen 5 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Francês.

SCHOPENHAUER, A. **Le Monde comme Volonté et comme Représentation** [1919]. Traduit, A. Burdeau. 10 ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1978.

_____. **Le Fondement de la morale** [1841]. Traduction par A. Burdeau. Paris: Aubier Montaigne, 1978.

Espanhol.

SCHOPENHAUER, A. **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética** [1841]. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.

_____. **La Cuádruple Raíz del Principio de la Razón Suficiente** [1813]. Traducción del Alemán por Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1943.

Português.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução M. F. Sá Correia. Porto/Portugal: Rés, (s.d.).

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O Livre Arbítrio**. Tradução: Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, (s.d.).

_____. **Dores do Mundo** (*Dores de Mundo, A Metafísica do Amor, A Morte, A Arte, A Moral, O Homem e a Sociedade*) [1851]. Tradução: José Souza de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, (s.d.).

_____. **Crítica da Filosofia Kantiana**. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Col. Pensadores)

_____. **Parerga e Paralipomena.** (Capítulos V, VIII, XII, XIV). Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1988. (Col. Pensadores)

_____. **Necessidade Metafísica.** Tradução Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ÁVILA, R. C. *Pesimismo y Filosofía en A. Schopenhauer.* **Pensamiento**, vol 45, núm. 177, enero/março, Madrid, 1989, p.57-75.

BARTH, Hans. *La "verdadera crítica de la razón" de Schopenhauer, In. Verdad e Ideología.* México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1945.

BETANCOURT, R. F. *En Favor de Schopenhauer.* **Logos**. Vol. XI, 33, Sept-Dec, 1983, p.57-83.

BORGES, J. L. **História da Eternidade** [1953]. São Paulo: Globo S. A, (s.d.).

CABADA, M. C. *La Reflexion sobre la Negacion o afirmacion de la vida en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche.* **Pensamiento**. vol. 47, núm. 188, octubre/diciembre, Madrid, 1991, p.385-414.

_____. **Querer o no Querer Vivir (El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana).** Barcelona: Herder, 1994.

CABRERA, J. A. *Leitura schopenhaueriana da Segunda Crítica.* **Filosofia e Política 4.** (Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS e Departamento de Filosofia da UNICAMP). Porto Alegre: CNPQ/FINEP, 1987.

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

_____. *A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer.* **Discurso**. n. 20, São Paulo, 1993, p.79-89.

_____. *Schopenhauer e a crítica da razão - A razão e as representações abstratas.* **Discurso**. n 19, jul/dez, São Paulo, 1989, p.91-106.

_____. *A questão da verdade.* **Folha de São Paulo**. 19 de fevereiro de 1988. Folhetim.

- _____. **A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer.** São Paulo: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de Universidade de São Paulo, 1981. (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- CASSIRER, E. *Schopenhauer - Cap.VI In. El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas/ Los sistemas postkantianos III. [1920]* México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. **Diário de um Escritor (1876).** São Paulo: EDIMAX, (s.d.).
- ELÓSEGUI, M.I. *La Simpatía y la Solidaridad. Una confrontacion entre Schopenhauer y Bergson. Pensamiento.* Madrid: vol 45, núm. 177, enero/marc, 1989, p.77-86.
- ESTRADA, J. A. *La prevalencia de Schopenhauer sobre Marx en la Teoría Crítica de Horheimer. Pensamiento,* vol 45, núm. 177, enero/março, Madrid, 1989, p.43-55.
- GALEFFI, R. **A Filosofia de Immanuel Kant.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.
- HERRERO, F. J. **Religião e História em Kant (1975).** São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Sujeito e Ética. Kriterion.* Belo Horizonte, n 88, agosto-dezembro 1993, p.87-97.
- HORKHEIMER, M. *Schopenhauer y la sociedad. In. Sociologica.* Madrid: Taurus, 1971.
- _____. *Actualidad de Schopenhauer. In. Sociologica.* Madrid: Taurus, 1971.
- _____. *Sobre el concepto de la razon. In. Sociologica.* Madrid: Taurus, 1971.
- _____. **Teoria Tradicional - Teoria Crítica.** São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Col. Pensadores)
- KANT, I. **Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que possa vir a ser considerada como Ciência.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Pensadores)
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Pensadores).
- _____. **O Belo e o Sublime (Ensaio de Estética e Moral).** Tradução de Alberto Machado Cruz. Porto: Livraria da Educação Nacional, 1942.

- KUJAWSKI, G. M. *Schopenhauer e o Furor Teutônico. O Estado de São Paulo*. São Paulo, 20, fev, 1988. Caderno Suplemento Cultural.
- LI, William. *A descoberta da vontade. Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 de fevereiro de 1988, Folhetim.
- LLINARES, J. B. *Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)*. In. URDANIBIA, J. (Coord.) **Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. (Coord. Javier Urdanibia) Barcelona: Anthropos, 1990, p.170-197.
- LÓPEZ, P. S. M. *Voluntad y nihilismo en A. Schopenhauer. Pensamiento*. vol 44, núm 175, julio/septiembre, 1988, p.257-278.
- MAIA, Muriel W. T. **A outra face do nada**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MAIA-FLICKINGER, Muriel W. T. *Schopenhauer e a concepção romântico-idealista da natureza. Veritas*. Porto Alegre, v. 38, n 152, p.551-570, dez 1993.
- MACINTYRE, A. **Historia de la etica**. Barcelona: Paidós Studio Básica, 1982.
- MARRADES, J. *Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer*. In. URDANIBIA, J. (Coord.) **Os Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**, Barcelona: Anthropos, 1990, p.198-210.
- NIETZSCHE, F. **Anticristo. Ensaio de uma Crítica do Cristianismo (1888)**. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Col. Pensadores, Obras Incompletas).
- _____. **O Eterno Retorno.(1881, 1884-1888)**. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Col. Pensadores, Obras Incompletas)
- _____. **Sobre o Nihilismo (1884- 1888)**. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Col. Pensadores, Obras Incompletas)
- _____. *O que significam ideais ascéticos*. In **Para Genealogia da Moral (1887)**. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Col. Pensadores, Obras Incompletas)
- _____. *Schopenhauer como Educador (1874)*. In. **Considerações Extemporâneas**. São Paulo: Abril Cultural, 1991 (Col. Pensadores, Obras Incompletas).
- _____. **Aurora. Pensamento sobre os preconceitos morais (1880-1881)**. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Col. Pensadores, Obras Incompletas)

- PALAO, A. *La sabiduría del vacío*. In. URDANIBIA, J. (Coord.) **Os Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**, Barcelona: Anthropos, 1990, p.211-237.
- PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Pensadores)
- PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer** [1992]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PHILONENKO, A. **Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia [1980]**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. **Le transcendantal et la pensée moderne (capítulos 9, 10 e 11)**. Paris: Presses Universitaires de France, (s.d.).
- PRADA, J. M. G. *Sabiduría práctica: Kant, Gracián y Schopenhauer*. **Estudios Filosóficos**, vol XXXVII, núm 104, enero/abril, 1988, p.101-131.
- QUESADA, J. *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*. In. URDANIBIA, J. (Coord.) **Os Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990, p.251-276.
- SAFRANSKI, R. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Madrid: Alianza, 1991.
- SAVATER, F. *Schopenhauer*. in. CAMPOS, Victoria (ed.) **Historia de la ética. 2. La ética moderna**. Barcelona: Editoprial Crítica, 1992, p.500-521.
- SEVERINO, E. **A filosofia contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- TORRES, M. M. *Actualidad de Schopenhauer a través de su estética*. In. URDANIBIA, J. (Coord.) **Os Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990, p.238-250.
- URDANIBIA, J. (Coord.) *Tedio*. In. **Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer**. Barcelona: Anthropos, 1990, p.143-169.
- VECCHIOTTI, Icilio. **Schopenhauer**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- ZELLER, Eduard. *Schopenhauer VII Geschichte der Deutschen Philosophie (Vol.13)* [1873]. Oldenbourg München, 1965.

RESUMO

Esta dissertação visa estudar o problema da fundamentação da moral na filosofia de Schopenhauer. Pretendemos compreender as posições schopenhauerianas quanto à questão da moral, além de apreender o estatuto e o significado atribuído a essa problemática no seio deste sistema filosófico. Devemos elucidar a articulação entre moral e metafísica. Os conceitos *Compaixão* e *Negação da Vontade* representam o eixo central de nossa discussão. Assim, o objetivo principal consiste em reconstruir e avaliar a concepção ética de Schopenhauer.