

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

LADEMIR RENATO PETRICH

O RETORNO DO DISCURSO RELIGIOSO EM ARTHUR SCHOPENHAUER
COMO EXPRESSÃO DA LIMITAÇÃO METAFÍSICA

Juiz de Fora

2012

LADEMIR RENATO PETRICH

O retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2012

Lademir Renato Petrich

O retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nome do Professor (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Nome do Professor
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

Prof. Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

Prof. Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

*À minha esposa Noeli e ao meu filho Lucas, pela
aceitação de minha ausência nos momentos de
trabalho e pelo apoio incondicional. A vocês o meu
sincero agradecimento.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao Ser que pensa este mundo e que o mantém, pois sem Ele esta jornada não seria cumprida.

A meu orientador *Prof. Dr. Luís Henrique Dreher*, que com sua sabedoria e inteligência sempre fez orientações e afirmações que me ajudaram a crescer.

Aos meus pais, por terem me dado a vida e apoiado quando necessário.

Aos meus amigos pelo incentivo na continuidade dos estudos.

Aos *professores do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora* pelas boas instruções e esclarecimentos.

A coordenação da pós-graduação.

Ao secretário da pós-graduação *Antonio Celestino* que sempre esteve pronto a ajudar com eficiência e disposição.

RESUMO

A filosofia pós-kantiana viu-se no desafio de solucionar as dualidades oriundas da *Crítica da Razão Pura* e dar ao projeto crítico um aspecto positivo. Arthur Schopenhauer está inserido neste contexto, considerando a si mesmo o genuíno herdeiro de Kant e o único capaz de dar continuidade ao projeto crítico. Apoiando-se na primeira edição da *Crítica*, Schopenhauer se utiliza da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si para decifrar o “enigma do mundo”. A conclusão a que chega é a de que o mundo somente é compreendido a partir de duas verdades complementares: do ponto de vista gnosiológico, o mundo é representação; do ponto de vista metafísico, o mundo é Vontade. A Vontade se espelha no mundo objetivando-se em inúmeros graus na natureza, dos quais o ser humano é sua cópia mais perfeita. É também no ser humano que a Vontade toma consciência de si e se descobre como fonte infindável de desejos, sendo a raiz de todo conflito e de todo sofrimento (é o pessimismo metafísico). É preciso haver uma redenção! A libertação é possível naqueles que têm o “conhecimento melhor”, de forma parcial na contemplação estética e definitivamente na negação da Vontade. No processo de descrição de seu sistema filosófico, Schopenhauer define o que pensa sobre as religiões e suas doutrinas. As religiões somente existem porque a maioria esmagadora da humanidade não tem capacidade filosófica. A estas pessoas é preciso uma linguagem mitológica e alegórica, típica das religiões. Neste sentido, as religiões se justificam em seu aspecto prático-consolatório, ficando em aberto a pergunta se seus benefícios compensam seus malefícios. Algo inusitado, no entanto, acontece quando Schopenhauer descreve o estado da negação da Vontade. Ao se chegar ao “nada”, Schopenhauer diz que é melhor remeter à linguagem dos santos e místicos do que elaborar um discurso filosófico com palavras fracas e débeis. Por que novamente recorrer à linguagem mitológica e alegórica? A explicação mais recorrente afirma que a metafísica de Schopenhauer, por se tratar de uma metafísica imanente (metafísica hermenêutica ou hermenêutica da existência), fica sem qualquer ponto de referência para elaborar um discurso no estado da negação da Vontade, pois para além do ser é impossível qualquer descrição da coisa-em-si. Apesar desta explicação ser bastante consistente, esta tese defende a hipótese de que a ausência de linguagem na negação da Vontade não é decorrente do ponto de chegada, o “nada”, mas sim do ponto de partida, que é o acesso metafísico. Schopenhauer chega ao conceito metafísico da Vontade através da autoconsciência do sujeito volitivo que se percebe como “querer”, sendo o desejo toda a sua essência. Porém, para as religiões o querer, tal qual descrito por Schopenhauer, é apenas a expressão do “ego” e não do “eu”. O “eu” em sua plenitude absorve todas as dualidades: querer/não querer; bem/mal; egoísmo/compaixão; etc. Desta forma, a porta de acesso à coisa-em-si está fragmentada em Schopenhauer, de maneira que a redenção precisou entrar “voando” em seu sistema filosófico e o tradicional problema do mal se transformou no “problema do bem”.

Palavras-chave: metafísica da Vontade; pessimismo; redenção; religião; linguagem.

ABSTRACT

The post-Kantian philosophy found itself at the challenge of solving the dualities arising from the *Critique of Pure Reason* and give the project a critical positive. Arthur Schopenhauer is inserted in this context, considering himself the true heir of Kant and the only one capable of continuing the critical project. Building on the first edition of the *Critique*, Schopenhauer uses the Kantian distinction between phenomenon and thing in itself to crack the "enigma of the world." The conclusion reached is that the world is understood only from two complementary truths: the epistemological point of view, the world is representation, from the metaphysical point of view, the world is Will. Will you look to the objective world into numerous degrees in nature, of which the human being is more perfect your copy. It is also the human being that Will becomes conscious of itself and unfolds as a source of endless desires, being the root of all conflict and all suffering (it is the metaphysical pessimism). There must be a redemption! The release is possible in those who have the "know better", partially in aesthetic contemplation and definitely in denial of the Will. In the process of describing his philosophical system, Schopenhauer defines what you think about religions and their doctrines. Religions exist only because the overwhelming majority of humanity has no philosophical capacity. These people need a mythological and allegorical language, typical of religions. In this sense, religion justified in its practical aspect, consolatory, leaving open the question whether their benefits outweigh their harms. Something unusual, however, happens when Schopenhauer describes the state of denial of the will. When you get to "nothing," Schopenhauer says it is better to refer to the language of the saints and mystics that elaborating a philosophical discourse with words weak and feeble. Why again resort to mythological and allegorical language? The applicant contends that explanation of Schopenhauer's metaphysics, because it was an immanent metaphysics (hermeneutics metaphysics or hermeneutics of existence) is no point of reference for preparing a speech on the state of denial of the will, because beyond being is impossible for any description of the thing in itself. Although this explanation is quite consistent, this thesis is the hypothesis that the absence of language in the denial of the will is not due to the arrival point, "nothing", but the starting point, that access is metaphysical. Schopenhauer comes to the metaphysical concept of the Will through the subject's volitional self that is perceived as "wanting", and desire all its essence. However, for religions to will, as described by Schopenhauer, is just the expression of "self" and not "I". The "I" in its fullness absorbs all dualities: wanting/not wanting, good/evil, egoism/compassion, etc.. Thus, the access door to the thing in itself is fragmented in Schopenhauer, so that redemption had come "flying" in his philosophical system and the traditional problem of evil has become the "good problem".

Keywords: metaphysics of the will, pessimism, redemption, religion, language.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CFK Crítica da Filosofia Kantiana. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

CLA SCHOPENHAUER, Arthur. **Contestação ao livre-arbítrio**. Tradução: Lurdes Martins. Porto: Rés-editora, 2002.

KKP Kritik der Kantischen Philosophie. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Paderborn: Voltmedia GmbH, s/d. (Hauptwerke der großen Denker)

MMS SCHOPENHAUER, Arthur. **Da morte; Metafísica do amor; Do sofrimento do mundo**. São paulo: Martin Claret, 2004.

MVR SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

WWV SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Paderborn: Voltmedia GmbH, s/d. (Hauptwerke der großen Denker)

RelD. SCHOPENHAUER, Arthur. Religion, a Dialogue. In: **Religion**. Trad. T. Bailey Saunders.

RelSC. SCHOPENHAUER, Arthur. The Christian System. In: **Religion**. Trad. T. Bailey Saunders.

SFM SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001

SFU SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia universitária**. Tradução: M. L. O. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WWV SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Paderborn: Voltmedia GmbH, s/d. (Hauptwerke der großen Denker)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DA COISA-EM-SI	15
1.1 O contexto da filosofia schopenhaueriana	16
1.1.1 Immanuel Kant e a crise filosófica	18
1.2 A apropriação kantiana de Schopenhauer	23
1.2.1 “Méritos” e “erros” kantianos segundo Schopenhauer	24
1.2.1.1 Crítica à razão prática kantiana	30
1.3 A razão e seu papel no conhecimento.....	33
1.4 O método metafísico	38
1.4.1 A função do corpo e sua auto-experiência na metafísica	41
1.4.2 O método analógico	46
1.5 Vontade, Ideias e fenômenos.....	51
2 PESSIMISMO E LIBERTAÇÃO	56
2.1 A busca da “verdade” como tarefa filosófica	58
2.2 O pessimismo schopenhaueriano.....	64
2.2.1 Determinismo no “pior dos mundos possíveis”	71
2.3 A libertação do “pior dos mundos possíveis”	78
2.3.1 A libertação estética	78
2.3.2 A negação da Vontade e a redenção definitiva	89
2.3.2.1 A resignação como fonte de libertação	91
2.3.2.2 O sujeito da negação	100

3 O RETORNO DO DISCURSO RELIGIOSO EM ARTHUR SCHOPENHAUER COMO EXPRESSÃO DA LIMITAÇÃO METAFÍSICA.....	105
3.1 A relação entre filosofia e religião no pensamento de Arthur Schopenhauer.....	105
3.1.1 A comparação entre as religiões à luz da verdade filosófica	111
3.2 O problema do “bem” em Schopenhauer.....	118
3.3 Dois níveis de possibilidade do discurso filosófico: metafísica imanente e negação da Vontade.....	122
3.3.1 O acesso à coisa-em-si para além do “querer”	132
1.4.2 O método analógico	46
CONCLUSÃO.....	141
BIBLIOGRAFIA UTILIZADA	146
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	150

INTRODUÇÃO

A relação entre Schopenhauer e sua obra *O Mundo como Vontade e Representação* é única. Para o filósofo, sua criação não é um produto dentre outros que trouxe à luz, ou algo que tenha ligação específica com um período de sua vida. No seu caso, criatura e criador se confundem, pois a primeira é esforço e o objetivo da vida do segundo, sendo os demais escritos que produziu apenas aprofundamentos, desdobramentos e complementos desta obra principal.

Schopenhauer é o filósofo do “pensamento único”. No entanto, como lembra Philonenko, isso não significa que seja um homem de uma só ideia, mas sim de uma intuição única que ilumina todas as suas ideias.¹ Em uma carta dirigida a Erdmann, em 19 de abril de 1851, Schopenhauer afirmou que seu sistema filosófico se formou em sua cabeça, de alguma forma, sem sua vontade, como um cristal cujos raios convergem todos ao centro.²

Fazendo-se uso da categoria explicativa de Peter Berger, na qual o homem constrói o mundo e este lhe constrói numa relação dialética de “exteriorização”, “objetivação” e “interiorização”, Schopenhauer exterioriza todo o seu ser no *Mundo como Vontade e Representação*. Mas, a exteriorização se objetiva e ganha vida própria, e sua obra principal torna-se seu objeto de contemplação e admiração, inúmeras vezes novamente internalizado, para posteriormente frutificar em novas exteriorizações que o adornem e o completem.

O objetivo da vida e obra de Arthur Schopenhauer é decifrar o enigma do mundo. No dia a dia, a esmagadora maioria das pessoas participa do grande teatro da existência, sem saber que são atores no pior dos mundos possíveis, cuja não existência seria preferível. A percepção desta evidência é privilégio de poucos, os quais não mais se contentam em saber “como” as coisas acontecem, mas buscam a partir de então saber “o

¹ PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer**: una filosofía de la tragedia. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 42.

² “su sistema filosófico se formó em su cabeza, de alguna forma sin su voluntad, como um cristal cuyos rayos convergen todos hacia el centro”. SCHOPENHAUER, Arthur *apud* PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer**: una filosofía de la tragedia. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 42.

quê” o mundo é. Em outras palavras, trata-se de encontrar a verdade que transcende a característica representacional do mundo a fim de decifrar a sua essência íntima.

Com vistas a alcançar este objetivo, Schopenhauer procura construir seu sistema filosófico sobre as bases da filosofia kantiana, especialmente no que se refere à distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Há, da parte de Schopenhauer, uma autocompreensão de herdeiro legítimo da filosofia exposta na *Crítica da Razão Pura* – especialmente a da primeira edição – e de que é o único filósofo autêntico a dar continuidade ao projeto crítico kantiano.

Decifrado o enigma do mundo, Schopenhauer chega à conclusão de que o mundo somente é compreendido a partir de duas verdades complementares: do ponto de vista gnosiológico, o mundo é “representação”³; do ponto de vista metafísico, o mundo é Vontade. Visto que o corpo compreende estas duas realidades, e que dele o filósofo tem acesso e conhecimento de maneira totalmente única e imediata, ele se torna a porta de acesso a estas verdades, pois possibilita a vivência das experiências interna e externa. Decifra-se o enigma do mundo porque o filósofo é ao mesmo tempo o sujeito cognitivo e o sujeito volitivo.

No trajeto percorrido rumo à explanação do “pensamento único”, há um forte diálogo de Schopenhauer com o discurso religioso. Por serem “verdades alegóricas”, as religiões ora se aproximam e ora se distanciam da verdade “*sensu proprio*” que é trazida à tona pela sua filosofia. Schopenhauer demonstra especial carinho pelo budismo, hinduísmo e, naquilo que tem de caráter pessimista, pelo genuíno cristianismo. Mas, sua ênfase é contínua em afirmar que sua filosofia não deriva das religiões orientais, sendo que estas concordam – alegoricamente – com aquilo que ele descobriu mediante “intuição” e reflexão racional.

As religiões, em sua opinião, são exposições alegóricas necessárias da verdade, visto que a grande maioria da população não tem capacidade reflexiva suficiente para compreender a verdade em sua forma mais nítida. Há, portanto, uma necessidade de ordem “prática” nas religiões, mas que de forma alguma as coloca em igual estatuto com a genuína filosofia no que concerne à busca pela verdade. Schopenhauer ressalta

³ Dizer que o mundo é “representação” já é uma afirmação metafísica, pois implica em conceber a ideia de que o mundo das aparências não é o “verdadeiro” mundo em seu aspecto ontológico. Logo, é uma afirmação que depende de um saber filosófico, ou como diria Schopenhauer, de um conhecimento melhor. Apesar de “representação” e “Vontade” serem verdades complementares, discorrer sobre a última, do ponto de vista de Schopenhauer, significa desenvolver uma filosofia muito mais profunda e nobre em termos qualitativos do que se ficasse restrita à esfera representacional.

que seu benefício prático somente se faz necessário a estes humanos limitados mentalmente, e que não há benefício algum para o filósofo se este for religioso. Na verdade, se todos – utopicamente falando – tivessem autêntica capacidade filosófica, as religiões necessariamente desapareceriam, em virtude do fato de que não há vantagem em se utilizar da luz refletida quando se tem acesso a ela de forma direta.

Há, porém, no sistema filosófico de Schopenhauer, um fato no mínimo intrigante. Se, por um lado, Schopenhauer defende a ideia de que a linguagem alegórica da religião deve ser destinada aos pobres de espírito filosófico, por outro, há uma contínua reaproximação da linguagem religiosa na medida em que este se encaminha ao desfecho de sua obra principal. Inclusive, algumas figuras místicas, como Mestre Eckhart, são chamadas em seu auxílio para descrever o estado da negação da Vontade. É na negação da Vontade que Schopenhauer reconhece que sua filosofia se faz com “linguagem débil” e que a linguagem dos místicos é preferível a sua, visto que é melhor remeter àqueles que falam a partir da experiência imediata do que fazer descrições com repetições enfraquecidas.

É nesta temática que se insere a questão norteadora da presente tese: qual a razão do “retorno” do discurso religioso na filosofia de Schopenhauer?

A resposta mais recorrente a esta questão é a de que isso acontece porque a filosofia de Schopenhauer pode ser descrita como uma metafísica imanente ou hermenêutica da existência. A Vontade é uma descrição ontológica da realidade a partir de parâmetros discursivos extraídos do mundo como representação. Razão e linguagem estão ancorados na esfera representacional. Como no estado da negação da Vontade o mundo como representação chega ao “nada”, perde-se todo ponto de referência para um possível discurso.⁴

No entanto, a hipótese desta tese difere essencialmente da resposta recorrente. Crê-se que o problema para a ausência de linguagem – e conseqüente retomada do discurso religioso – não se encontra no ponto de chegada da filosofia de Schopenhauer, mas sim no de partida.

Como já dito, Schopenhauer faz do corpo a porta de acesso metafísico, de modo que nele o filósofo percebe sua essência íntima como um estado de volição lançado ao infinito. O ser humano é um ser que “quer”. Por analogia, esse querer torna-se uma

⁴ Defendem esta hipótese Jair Barboza, Jarlee Salviano, Andrew King, entre outros.

característica ubíqua de toda natureza. O querer lançado ao infinito é o fundamento metafísico do pessimismo schopenhaueriano porque, do ponto de vista humano, tem-se um mundo “mau” na medida em que na natureza se percebe uma disputa infundável, onde a Vontade lança os dentes na própria carne. Contrapondo o otimismo filosófico e religioso, Schopenhauer faz do fundamento ontológico da existência a fonte de toda dor e sofrimento. O mundo já não é o “melhor dos mundos possíveis”, mas sim o “pior dos mundos possíveis”.

Mas, qual a origem do “bem” neste pior dos mundos possíveis?

Quando se concebe a formação do universo a partir de um fundamento ontológico totalmente bom, como no caso do judaísmo e cristianismo, tem-se o problema da origem do mal. Este foi o problema central da teologia judaica/cristã em toda a sua história e da filosofia dela decorrente. Qualquer teodicéia tende a fracassar diante de eventos que demonstram a presença de dor e sofrimento no mundo.

De forma espelhada, o problema se repete na filosofia de Schopenhauer. Agora, no entanto, não mais com o problema da origem do “mal”, mas sim com o problema da origem do “bem”⁵. Como poder haver a presença da “redenção” em um mundo marcado pelo fatalismo da subserviência à Vontade?

Portanto, a hipótese desta tese é a de que a ausência da linguagem filosófica no estado da negação não é ocasionada pela extinção de todo ponto de referência no momento em que se chega ao “nada”, mas sim por um acesso metafísico à coisa-em-si que não comporta toda a dimensão e complexidade da realidade. Desta forma, a ausência da linguagem filosófica e o “retorno” da linguagem alegórica/religiosa é o reflexo de uma limitação metafísica.

A fim de corroborar com este debate, a tese desenvolverá três capítulos:

No primeiro capítulo, o objetivo será discorrer sobre a forma como Schopenhauer se apropria da filosofia de Kant e como chega ao conceito metafísico de Vontade enquanto coisa-em-si. Schopenhauer não assenta sua filosofia sobre os fundamentos kantianos de forma passiva e acrítica, mas há um reformular de conceitos essenciais – expostos especialmente na *Crítica da Filosofia Kantiana*.

No segundo capítulo, o objetivo será compreender a essência pessimista da filosofia schopenhaueriana e o processo de salvação. A filosofia de Schopenhauer não

⁵ O “bem” refere-se nesta tese a toda possibilidade de fuga do fatalismo schopenhaueriano, o qual situa o ser humano num contexto de batalha infundável a serviço da Vontade.

nasce apenas do estupor diante do ser, mas especialmente da reflexão diante da existência marcada pelo sofrimento e morte. A saída efetiva do pior dos mundos possíveis se faz mediante o processo de negação da Vontade, que acontece de forma fragmentária e limitada na contemplação das Ideias e definitivamente na negação da Vontade mediante a resignação.

No terceiro capítulo, o objetivo será entender a compreensão de Schopenhauer sobre as religiões e as implicações do modo fragmentário de acesso à coisa-em-si, diagnosticado especialmente na reapropriação da linguagem alegórica das religiões no estado da negação da Vontade. Schopenhauer qualifica e distingue as religiões mediante análise comparativa com sua filosofia pessimista e com o processo de negação da Vontade, tornando possível graduar as religiões enquanto alegorias mais ou menos perfeitas. Por outro lado, na medida em que mais se encaminha rumo ao estágio da negação da Vontade, mais sua filosofia se aproxima destas alegorias, apontando para as limitações da linguagem filosófica, uma consequência necessária diante da forma de acesso à coisa-em-si.

É importante ressaltar que serão utilizadas duas referências quando se tratar da obra principal de Schopenhauer. Uma será a tradução de Jair Barboza: *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Unesp, 2005. Nas referências, esta obra será abreviada como **MVR**, acompanhada do respectivo parágrafo e página. Ao lado desta, será apresentada a página correspondente da edição em alemão: SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Paderborn: Voltmedia GmbH, s/d. (Hauptwerke der großen Denker). Esta última será abreviada como **WWV**.

Cabe ainda a lembrança de que os termos “vontade” e “Vontade” serão utilizados para se referir a esferas distintas. A palavra “vontade” – com letra inicial minúscula – indicará a vontade humana individual em sua manifestação no corpo e com relação à ideia ou caráter individual. “Vontade” – com letra inicial maiúscula – diz respeito à essência una e indivisa.

1 SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DA COISA-EM-SI

Arthur Schopenhauer foi um filósofo de apurada experiência estética e com profundo interesse pelo pensamento asiático e hinduísta – em especial o religioso. Não estava preocupado em parecer agradável e simpático, nem mesmo lhe inquietava a possibilidade de lhe atribuírem a característica da misoginia. Acreditava carregar como herança o caráter do pai e a inteligência da mãe – com esta última manteve constantes desavenças.

Associam-se a essas características uma profunda aversão ao pensamento filosófico desenvolvido, elaborado e explicado por professores de filosofia. Dois dias antes de sua morte escreveu: “Que dentro de pouco tempo os vermes roam meu corpo, eis um pensamento que posso suportar; mas que os professores de filosofia roam minha filosofia, estremeço desde já”⁶. Esta contraposição aos “filósofos de cátedra” pontuou constantemente os discursos schopenhauerianos. Schopenhauer acreditava que o aspecto positivo de inserção da filosofia nas universidades, que era o de dar um *status* público a esta, era superado em grande medida pelos aspectos negativos oriundos da sua dependência do Estado.

É que, antes de mais nada, um governo não pagará pessoas para que contradigam direta ou mesmo indiretamente aquilo que faz apregoar em todos os púlpitos por milhares de sacerdotes ou professores de religião por eles empregados.⁷

O interesse estatal pelos professores de filosofia – filósofos por profissão – consiste essencialmente no fato de que a ciência filosófica se preocupa com questões que também pertencem à esfera religiosa. Sendo assim, em virtude de sua subserviência ao governo, cumpre à filosofia não contrapor as ideias expostas pela religião, tornando-se, portanto, “uma paráfrase e uma apologia da religião do Estado”⁸.

Diante do profundo entrelaçamento que há entre os temas filosóficos e religiosos – somado ao fato de Schopenhauer ligar a filosofia dos seus contemporâneos idealistas à

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur *apud* LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 18.

⁷ SFU, p. 4.

⁸ SFU, p. 6.

subserviência à religião – o pensamento schopenhaueriano faz incursões também nos sistemas religiosos, especialmente quando distingue entre religiões otimistas e pessimistas. O atributo da religião como “metafísica do povo” é dado neste contexto de discussão.

Para que se possa debater sobre uma reaproximação com o discurso religioso que questiona o estatuto da Vontade como coisa-em-si, é necessário dar vários passos. O primeiro deles implica discorrer sobre o contexto da filosofia schopenhaueriana tendo em vista a crise filosófica oriunda do pensamento kantiano.

1.1 O contexto da filosofia Schopenhaueriana

Schopenhauer trouxe à luz seu sistema filosófico no ano de 1819 com seu livro *Die Welt als Wille und Vorstellung (O Mundo como Vontade e Representação)*⁹. A essência do seu pensamento, apresentado nesta sua obra principal, tomou forma já no início da sua vida, nas décadas de 1810 e 1820, mas até a década de 1850 o filósofo era praticamente um ilustre desconhecido. Schopenhauer torna-se uma poderosa influência nos meios intelectuais na segunda metade do século XIX, vindo a influenciar grandes nomes como R. Wagner, T. Mann, F. Nietzsche, L. Wittgenstein, S. Freud, entre outros. É bem verdade que seus escritos parecem ter causado mais influência no círculo dos escritores e artistas do que entre os professores de filosofia, e que o teórico da arte obteve mais discípulos do que o metafísico.

No prefácio à terceira edição do *Mundo*, datado de setembro de 1859, um ano antes de sua morte, Schopenhauer demonstra a esperança de que a demora do reconhecimento de sua obra seja o indicativo da extensão de sua influência. Diz ele: “Se por fim cheguei e tenho a satisfação, no ocaso de meu decurso de vida, de ver o começo de minha influência, é com a esperança de que ela, conforme uma antiga regra, durará em proporção direta à demora com que começou”.¹⁰

⁹ Todas as obras posteriores de Schopenhauer são desdobramentos e ampliações desta sua obra principal. O filósofo afirma que sua filosofia trata de um “pensamento único”. Se nela há divisões temáticas, isso se deve apenas à necessidade de explanação. Schopenhauer defende que seu sistema filosófico é orgânico e não arquetônico.

¹⁰ MVR, p. 39; WWV, p. 25.

A pergunta pela razão de sua influência tardia é complexa.¹¹ Talvez seu pensamento seja mais sombrio e cínico do que se poderia esperar e apropriar na sua própria época.¹² Há um tom pessimista – do ponto de vista metafísico – que destoa de seus contemporâneos, além do ar de incredulidade que circunda sua concepção de razão e uma descrença face ao pensamento histórico linear. Ao mesmo tempo em que, cronologicamente falando, é contemporâneo de Fichte, Hegel, Schelling e de outros pós-kantianos, seu modo de dar prosseguimento ao projeto crítico o distancia destes e dá os contornos das particularidades de seu sistema metafísico.

Não se deve deixar levar por conclusões precipitadas diante de sua aparente “inaturalidade”. Se Schopenhauer foi lido com uma geração de atraso isso se deve ao fato da interligação de características da obra, da época e do comportamento do autor. Ele desenvolve um sistema distinto do idealismo dialético, porém atribui para si uma outra filiação kantiana que é tão imediatamente pós-kantiana quanto a do idealismo Absoluto. Logo, não se justifica situá-lo num encadeamento de influências somente porque ele obteve reconhecimento com cerca de 30 a 40 anos de atraso. Seguindo um caminho próprio, Schopenhauer procura fundamentar de forma sólida sua herança kantiana.

Schopenhauer considera que as suas divergências em relação a outros pós-kantianos se deve ao fato de que o verdadeiro Kant, o da 1ª edição da *Crítica da Razão Pura* – o espírito crítico desta edição ainda estaria presente na *Metafísica dos Costumes* – fora esquecido. Em parte, ele argumenta que o próprio Kant foi responsável por isso, em virtude de seu estilo obscuro e confuso, e que teria se tornado o prato predileto dos professores de filosofia que dele abusaram até o limite do absurdo. Além disso, a idade

¹¹ O fato de Schopenhauer obter reconhecimento tardio de sua filosofia o torna, para alguns, um filósofo “fora de seu tempo”. Schopenhauer é, na verdade, de difícil classificação na história das ideias. Porém, é evidente que Schopenhauer também é marcado por sua época. Copleston, por exemplo, vê no Idealismo Alemão como um todo a continuidade de certos aspectos do romantismo, como o culto ao subjetivismo e imanentismo, a tendência em unir sujeito e objeto, o sentimento para o infinito e a continuidade do desenvolvimento histórico. COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism**. New York, Burns Oates & Wash Bourne Ltd., 1947, p. 6. Da mesma forma, pode-se verificar em Schopenhauer características que o enlaçam com o romantismo, como a busca de ir além da natureza, ou seja, às ideias, que é a imitação da natureza em sua forma superior, o retorno aos filósofos gregos – no caso específico de Schopenhauer: Platão –, o destaque à intuição em contraste com os sistemas que não conhecem outro órgão a não ser a razão abstrata. Da mesma forma, a volição humana do sistema schopenhaueriano ecoa o *Sehnsucht* romântico, que é o desejo que nunca pode alcançar a sua meta e que também traz a conotação de “desejar o desejar”. Mas, ao mesmo tempo em que a filosofia de Schopenhauer é a expressão deste desejo, também é reação, visto que no desejo repousa o caráter mau da vida.

¹² JANAWAY, Christopher (org.) **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 1.

de Kant teria sido outro empecilho, pois as edições subsequentes da *Crítica* mostram, na opinião de Schopenhauer, uma verbosidade e um recuo do espírito crítico. Schopenhauer sente orgulho ao lembrar que foi ele quem redescobriu a primeira edição da *Crítica*, apontando a sua importância filosófica ao editor Rosenkranz.

Contudo, toda a passagem [...] na qual Kant expõe seu idealismo decidido com extrema beleza e distinção, foi por ele suprimida na segunda edição e, em contrapartida, foi introduzida uma série de declarações conflitantes. Nesse sentido, o texto da *Crítica da Razão Pura*, tal qual circulou no ano de 1787 até o ano de 1838, tornou-se um livro desfigurado e corrompido, auto-contraditório, cujo sentido, exatamente por isso, não podia ser completamente claro e compreensível a ninguém [...] Em consequência das minhas representações, o Sr. Rosenkranz foi convencido no ano de 1838 a restabelecer em sua forma originária a *Crítica da razão pura*...¹³

A principal diferença, portanto, entre o pensamento filosófico de Schopenhauer – a partir de seu próprio ponto de vista – e o de seus contemporâneos idealistas concentra-se no modo de apropriação e desdobramento da filosofia kantiana. Não é objetivo deste trabalho identificar a forma de apropriação kantiana efetuada por idealistas como Hegel, Fichte e Schelling. Procurar-se-á apenas verificar como Schopenhauer procura ser o “legítimo” sucessor do projeto crítico na medida em que isso puder contribuir para a discussão do foco central da tese.

Cabe também a ressalva de não analisar a filosofia de Schopenhauer a partir de um raso psicologismo. Há de se reconhecer uma estreita ligação entre a filosofia e a pessoa do filósofo, fato observado no seu amor pelos animais, aversão a muitos aspectos do “sexo frágil” ou em seu repúdio pelas massas. Porém, não se deve, e nem é possível, reduzir sua filosofia a um psicologismo ou a explicações psicossociológicas.

1.1.1 Immanuel Kant e a crise filosófica

Schopenhauer traz à luz seu sistema filosófico em um contexto marcado por profundas discussões em torno dos problemas suscitados pela filosofia kantiana. Trata-se de um período com marcante transição na metodologia filosófica e nas pretensões do pensamento racional.

¹³ CFK, p. 547; KKP, p. 447.

Immanuel Kant, com vistas a solucionar o conflito da razão consigo mesma no seu uso fora da experiência, conduziu sua filosofia à teoria da idealidade e subjetividade do tempo e espaço e ao caráter fenomênico dos objetos.¹⁴ É o despertar do “sono metafísico” e o princípio do projeto crítico. Aquilo que antes era porta de acesso ao suprassensível fica, a partir de então, restrito ao mundo fenomênico, à idealidade transcendental do sujeito cognoscente.

A “virada copernicana” proporcionada por Kant consistiu no fato de que o conhecimento humano deixa de regular-se pelos objetos e que eles, os objetos, é que devem regular-se pelo conhecimento humano. Diz Kant que “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”¹⁵. O conhecimento *a priori*, ou *puro*, não depende de qualquer experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. Por si só, a experiência sensível jamais produz juízos necessários e universais.

Se, por um lado, os juízos *a priori* – fundamentais para a metafísica dogmática –, não são extraídos a partir da experiência, mas é a experiência que deve com eles concordar, deve, por outro, haver com relação a esses juízos uma pedra de toque com a experiência. Tem-se aqui o problema com a metafísica vigente até Kant que via nestes a possibilidade *a priori* de ultrapassar a experiência e chegar ao incondicionado. Ora, o limite destes conhecimentos *a priori* é o foco central da *Crítica da Razão Pura (Kritik der Reinen Vernunft)*, conforme diz Kant: “O problema que aqui levanto é simplesmente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência”¹⁶. Em suma, o *a priori* procurado por Kant diz respeito à estrutura cognitiva do sujeito que torna possível o conhecimento – chega-se à filosofia *transcendental*.

Os conhecimentos *a priori* são independentes não desta ou daquela experiência, mas de toda experiência. Trata-se de um elemento que, embora não seja derivado da experiência, é capaz de constituí-la, mas que, ao mesmo tempo, não se separa dela senão pelo artifício da abstração.

¹⁴ A transição da fase pré-crítica, na qual Kant segue uma linha dogmática-metafísica Leibniz-Wolffiana, para a do projeto crítico, é comumente situada na elaboração por Kant da dissertação **Acerca da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e Inteligível** (*De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), em 1770, com a qual concorre à cátedra de lógica e metafísica.

¹⁵KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 21.

¹⁶ Idem, p.7.

O contexto de escrita da *Crítica da Razão Pura* está embebido pela busca da garantia de cientificidade. As teses metafísicas dogmáticas foram marcadas por contradições entre seus sistemas, o que demonstra uma discordância que não se coaduna com qualquer ciência – como era o caso da matemática e da física. Em virtude do fato da razão não poder deixar de se interessar pela metafísica, cabe-lhe a tarefa de determinar os seus próprios limites.

F. Copleston lembra que a filosofia kantiana confrontou-se com duas linhas centrais de pensamento. Por um lado, os filósofos continentais Descartes, Leibniz e Espinosa, que acreditavam na possibilidade da razão humana ter o poder de circundar verdades metafísicas mediante ideias inatas e, ao mesmo tempo, criam na realidade objetiva dos conceitos, tal como substância. Por outro lado, os empiristas britânicos, como Locke, Berkeley e Hume, os quais não aderiam às “ideias inatas” da razão. Mas, isso não significa que eram antimetafísicos. Para Locke, por exemplo, há uma substância espiritual e uma substância material, enquanto para Berkeley há uma substância espiritual apenas. Hume, por sua vez – que tanto impressionou Kant – pensava não existirem nem substâncias materiais e nem espirituais, mas apenas uma sucessão de fenômenos e impressões.¹⁷

A premissa dogmática de um certo realismo “ingênuo”, no qual um universo exterior está perante o sujeito cognoscente, e que este poderá conhecer parcial ou totalmente mediante o pensamento, é premissa comum tanto do empirismo quanto do racionalismo da filosofia pré-kantiana. O empirismo admitia o processo do conhecimento como uma ação das coisas sobre o sujeito cognoscente, enquanto o racionalismo – da linha Leibniz-Wolff – explicava o conhecimento das coisas mediante uma “harmonia pré-estabelecida” na qual as leis do pensamento se identificavam aprioristicamente com as da realidade.¹⁸

Em contraposição à metafísica vigente, Kant afirmou que é a necessidade de unificar os conhecimentos dispersos que conduz a razão ao incondicionado. Os conceitos próprios da razão que a conduzem na unificação do diverso e a levam ao incondicionado são por Kant designados “ideias”. Trata-se de conceitos necessários da razão, mas aos quais não se pode dar um objeto correspondente. Há três ideias deste tipo: a ideia de alma, que visa à unidade absoluta do sujeito pensante; a ideia de mundo,

¹⁷ COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism**. New York, Burns Oates & Wash Bourne Ltd., 1947, p 1-3.

¹⁸ GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant**. Brasília: UnB. 1986, p. 37.

que visa à unidade absoluta da experiência externa e; a ideia de Deus, que é a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento. É impossível encontrar para essas três ideias um conteúdo adequado na experiência, não sendo possível ter delas conhecimentos equivalentes ao científico. Trata-se de uma ilusão “transcendental” atribuir a essas ideias uma existência real ou “em-si”.

Além das discussões mais gerais acerca da possibilidade de uma metafísica “apriorística”, um outro ponto a fomentar de marcante discussão na filosofia pós-kantina foi a distinção entre fenômeno e coisa-em-si (*Ding an sich*). As coisas, tal qual as conhecemos, não são simples imagem de algo real. São coisas na medida em que nos aparecem (*Erscheinungen*) dadas pelas formas da sensibilidade – o espaço e o tempo¹⁹ – e sintetizadas pelas categorias do entendimento, ou seja, são fenômenos. O mundo somente é acessível ao sujeito mediante a faculdade de conhecer. Por sua vez o mundo científico, que somente aparece com o concurso do sujeito, é fenomênico. O *númeno* – a *coisa-em-si* – diz respeito à coisa não conhecida. Com a coisa-em-si, portanto, trata-se da coisa não submetida às condições do conhecimento.

A coisa-em-si não pode ser conhecida porque isso somente seria possível mediante uma intuição não-sensível, algo plausível somente a alguém que possuísse “intuição intelectual”. Mas ao ser humano tal possibilidade está vedada, pois somente percebe as coisas mediante sua referência ao espaço e ao tempo, logo é incapaz de pensá-las em-si. Desta forma, a coisa-em-si é incognoscível e a “filosofia crítica marca os limites do que podemos saber e a estimar razoavelmente o que nos é permitido esperar”²⁰.

Não tardou para que o conceito de coisa-em-si trouxesse à pauta filosófica uma série de questionamentos e discussões. A primeira objeção ao conceito da coisa-em-si partiu de Feder e Garve. Essa primeira objeção dizia que se conhecemos representações somente, então não podemos conhecer suas causas; ou então a causa das representações só pode estar dentro do próprio sujeito, pois, do contrário, seria forçoso admitir ilicitamente algo extrassensorial que causa sensações, que por sua vez são matéria para as operações cognitivas. No entanto, se não se conhece “nada” que não se funde nas

¹⁹ É necessário lembrar que espaço e tempo não são conceitos, mas sim intuições necessárias. São formas originárias da experiência interna (tempo) e externa (espaço). São também o fundamento dos juízos sintéticos *a priori*, o que garante a necessidade e a universalidade da geometria e da aritmética. As considerações sobre espaço e tempo constam na *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*.

²⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 635.

sensações, não se pode fugir das representações e nem admitir coisas que as provocariam. Em outras palavras, falar de uma coisa-em-si já pressupõe certo conhecimento.

A polêmica sobre a coisa-em-si foi acentuada com a discussão entre Jacobi e Reinhold. Reinhold propôs uma apologia da filosofia de Kant, apesar de apontar para a necessidade de seu aperfeiçoamento. Jacobi, por sua vez, fez contestações a Kant e que, de certa forma, são as mesmas que serão retomadas, na maior parte dos casos separadamente e com ênfases próprias, por Schultze, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel, bem como por pensadores posteriores como Schopenhauer e Nietzsche. Nas objeções, em resumo, Jacobi tentou mostrar que o idealismo transcendental, que é o princípio que fundamenta a doutrina da *Crítica da Razão Pura*, não admite nada que não seja representação; e não pode se pronunciar sobre nada que possa ser exterior e independente das representações. Para Jacobi, se tudo gira em torno de representações, tudo que conhecemos se restringe aos fenômenos. Logo, não podemos sair da esfera fenomênica. Sendo assim, como falar ainda de uma coisa-em-si?²¹

A filosofia crítica, portanto, torna-se rapidamente uma filosofia de crise. Os pós-kantianos se depararam com as limitações impostas pelo projeto crítico kantiano em seu caráter negativo e com a dualidade entre real e ideal. Como acentua Grayeff, o fato é que parece haver na base da filosofia kantiana uma oposição paradoxal entre idealismo e realismo. Isso explicaria porque tanto o fundador do positivismo Augusto Comte pode se auto-afirmar como o legítimo continuador do projeto crítico kantiano ao mesmo tempo em que é também esta a autocompreensão dos idealistas alemães.²² Schopenhauer crê, como acima exposto, que esta tensão entre idealismo e realismo na filosofia kantiana está “somatizada” nas diferenças constantes entre a primeira edição da *Crítica* com relação às subsequentes.

O pós-kantismo procurou solucionar o problema do dualismo kantiano e encontrar uma forma de acrescer à propedêutica kantiana um aspecto positivo, arejando o projeto crítico de suas “falhas”. A solução do idealismo foi colocar o centro da gravidade no sujeito. Elimina-se, portanto, a coisa-em-si. Desta forma, sem a coisa-em-si não se

²¹ BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 27-46.

²² GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**: um comentário às partes fundamentais da *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edições 70, 1951, p. 11.

podia mais entrar no recinto da *Crítica da Razão Pura*, mas com a coisa-em-si não se podia nele permanecer.

E Schopenhauer? De que forma ele procura dar prosseguimento ao projeto crítico kantiano? É isso que busca apresentar a sequência.

1.2 A apropriação kantiana de Schopenhauer

É neste contexto de discussões e em resposta aos problemas suscitados pela filosofia kantiana que Schopenhauer elabora seu sistema filosófico. Ele não tem dúvidas de que é o gênio filosófico capaz de encerrar a transição pós-kantiana, revelando o sistema orgânico cujos elementos eram enunciados na *Crítica*. Ele não entende que sua metafísica seria a ruptura de algum processo, mas sim que ela é o parágrafo conclusivo de algo que vinha sendo iluminado pelos grandes filósofos, em especial Kant.

Assim como Fichte, Schelling e Hegel, Schopenhauer procura solucionar os problemas oriundos da *Crítica* e dar prosseguimento ao projeto crítico. O fio condutor da filosofia schopenhaueriana, que é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, é marcado por uma preocupação contemporânea ao filósofo. O que Schopenhauer defende como específico de seu pensamento é a forma como ele conceitua e chega ao conhecimento desta coisa-em-si. Ele se pretende o “genuíno” continuador do projeto crítico, ao mesmo tempo em que procura se distanciar dos seus contemporâneos idealistas.

De forma resumida, Schopenhauer se situa diante da filosofia kantiana da seguinte forma: em relação ao real, na medida em que concebe o conhecimento do mundo como representação, Schopenhauer aceita como o núcleo da filosofia transcendental kantiana a visão idealista das categorias de espaço e tempo. No entanto, em Kant o entendimento não intui e a sensibilidade não pensa. É no concurso de ambos que surge o conhecimento. Schopenhauer reaproveita as formas puras da sensibilidade, que são tempo e espaço, e as recoloca na operação do entendimento. Os objetos não carregam qualquer estrutura que tenha realidade em si, independente da representação que se tem deles.

No que concerne à coisa-em-si, Schopenhauer não aceita o modo como Kant a deduz. Em sua opinião, Kant deduziu a coisa-em-si de forma equivocada, mediante uma

inconsequência (*Inkonsequenz*)²³. Kant a teria fundamentado a partir de uma relação causal sobre a sensação (*Empfindung*). Porém, não teria se dado conta de que a própria sensação é subjetiva.²⁴

A apropriação da filosofia kantiana por Schopenhauer passa, portanto, pela aceitação de aspectos que ele considera fundamentais e pela crítica àquilo que considera como os “erros” acrescidos à genialidade apresentada pela *Crítica*. Com vistas a tornar clara a distinção entre estes dois aspectos presentes no pensamento kantiano, Schopenhauer escreveu a *Crítica da Filosofia Kantiana*, que é algo mais do que um simples apêndice ao *Mundo como Vontade e Representação*. Na realidade, trata-se de uma justificação (*Rechtfertigung*)²⁵ de todo o sistema filosófico schopenhaueriano. Neste apêndice está a tentativa de corrigir a rota do “criticismo” original, diagnosticando os verdadeiros méritos e os verdadeiros erros da filosofia kantiana. Méritos que formam a base do *Mundo como Vontade e Representação* e erros que teriam dado ímpeto ao retorno da filosofia como *ancilla theologiae*. Em suma, a *Crítica da Filosofia Kantiana* engloba três aspectos: primeiro, é uma exposição da ruptura fundamental que foi o kantismo; segundo, é uma crítica das insuficiências da própria obra de Kant; e, terceiro, é uma introdução das ideias fundamentais que apresenta em seu sistema.

A seguir apresentam-se, em linhas gerais, os “méritos” e “erros” diagnosticados pela *Crítica da Filosofia Kantiana*.

1.2.1 “Méritos” e “erros” kantianos segundo Schopenhauer

O principal mérito²⁶ de Kant é, segundo Schopenhauer, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Kant provou que entre as coisas e nós está sempre o intelecto (*Intellekt*)²⁷, de forma que elas não podem ser conhecidas conforme são em si mesmas.

²³ CFK, p. 531, KKP, p. 434. Porém, ao contrário de Jacobi, Schopenhauer não acha necessário que se descarte a possibilidade da coisa-em-si. Para ele, sem ela é impossível entrar na *Crítica da Razão Pura*, mas também é impossível sair da *Crítica* sem ela.

²⁴ CFK, p. 548, KKP, p. 448.

²⁵ CFK, 525-527, KKP, p. 429.

²⁶ Em resumo, Schopenhauer pontua que os méritos de Kant encontram-se presentes na **Estética transcendental**, onde aborda as questões relativas ao tempo e ao espaço. Da **Lógica Transcendental**, onde Kant se ocupa dos doze conceitos puros do entendimento – ou “categorias” – Schopenhauer somente conserva a relação de causa e efeito.

²⁷ Schopenhauer utiliza o termo intelecto como o conjunto das operações da mente na esfera da representação, englobando o entendimento e a razão.

Para Schopenhauer, o mentor que conduziu Kant a tal distinção foi Locke. Porém, se para Locke a questão fenomênica dos objetos estava restrita às “qualidades secundárias”, como som, odor, cor, dureza, lisura e coisas semelhantes, as quais são baseadas nas afecções dos sentidos, Kant demonstrou que também aquilo que Locke considerava como “qualidades primárias”, pertencentes às coisas mesmas, são funções cerebrais, como tempo, espaço e causalidade. Deste modo, a distinção lockeana foi um prelúdio juvenil à distinção kantiana, visto que ela assumiu em Kant uma significação infinitamente maior e um sentido muito mais profundo. Schopenhauer associa a este grande mérito kantiano três aspectos considerados capitais.

Primeiramente, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si fornece a as bases claras para a separação entre a filosofia dogmática e a filosofia transcendental. Diz Schopenhauer que Kant

mostrou que as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da EXISTÊNCIA MESMA, portanto a sua validade é apenas relativa, vale dizer, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral já está posto e presente; que, em consequência, tais leis não podem ser nosso fio condutor quando passamos à explanação da existência do mundo e de nós mesmos.²⁸

Diante disto, destruíram-se os fundamentos da argumentação da metafísica dogmática. Para Schopenhauer, a característica ilusão metafísica presente nos filósofos ocidentais foi ocasionada pelo fato de considerarem as leis de conexão dos fenômenos como leis absolutas, incondicionadas, ou seja, *aeternae veritates*, de modo que o mundo mesmo só existiria em consequência e em conformidade com elas. Kant demonstrou de forma irrefutável que essas leis são condicionadas pelo conhecer do sujeito. A filosofia transcendental tornou claro que os “dorminhocos” metafísicos são como um esquilo na roda, os quais, por mais que investiguem e infiram as verdades através desse fio condutor das leis, não dão um passo adiante sequer.²⁹

O segundo ponto de vista capital relacionado à distinção entre fenômeno e coisa-em-si diz respeito à significação moral das ações humanas. Apesar de Schopenhauer entender que Kant não leva seu argumento sobre a ética até as últimas consequências³⁰,

²⁸ CFK, p. 529; KKP, p. 432.

²⁹ CFK, p. 529-530; KKP, p. 432. Para Schopenhauer, esse é ponto fundamental que diferencia a filosofia dogmática da filosofia transcendental ou filosofia crítica. É no cérebro que se encontra a “pedreira” para a construção do edifício dogmático.

³⁰ Schopenhauer pensa que caso Kant tivesse levado seu argumento ético até suas consequências finais teria inevitavelmente chegado ao conceito metafísico de Vontade.

considera ser de grande importância o fato de ele ter compreendido que o princípio ético se apresenta como algo totalmente independente da experiência e do seu ensinamento. Kant reconhece que o modo de agir humano tem um significado que ultrapassa toda possibilidade de experiência e, por isso mesmo, torna-se a ponte própria para levar ao que ele chama de mundo inteligível ou o mundo das coisas em si.³¹

Kant (...) apartou totalmente do fenômeno e de suas leis o grande, inegável significado ético das ações e mostrou este significado ético como concernente imediatamente à coisa-em-si, à essência mais íntima do mundo, enquanto o fenômeno, isto é, tempo, espaço e tudo o que os preenche, e neles se ordena segundo a lei de causalidade, devem ser vistos como um sonho inconsistente e inessencial.³²

O terceiro aspecto capital relacionado à distinção entre fenômeno e coisa-em-si foi a completa demolição da filosofia escolástica³³. Schopenhauer identifica como característica principal desta a tutela da religião nacional sobre a filosofia. À filosofia não cabia outra função a não ser a de provar e adornar os principais dogmas apresentados pela religião. Kant, por sua vez, demonstrou “com sua doutrina a indemonstrabilidade de todos aqueles dogmas tantas vezes pretensamente demonstrados”³⁴.

Desta forma, Schopenhauer compreende que a filosofia de Kant representou a derrocada de um “método” filosófico e de um “propósito” filosófico. Ela representou o fim do método dogmático utilizado pela metafísica tradicional que se utilizava das leis dos fenômenos para chegar ao incondicionado e o fim do propósito da escolástica que via na filosofia o modo de comprovação racional para as verdades apresentadas na dogmática cristã.

Infelizmente, na opinião de Schopenhauer, assim como as grandes transformações geológicas vivenciadas no planeta trouxeram à luz formas aberrantes de seres, a filosofia de Kant, em consequência de seus erros, trouxe à luz formas aberrantes de filosofia.

Que, então, uma (...) era de abortos monstruosos fosse produzida por Kant na filosofia, já permite concluir, como todos sabemos, que seu mérito não foi

³¹ CFK, p. 531; KKP, p. 434.

³² CFK, p. 535; Cf. KKP, p. 437. Kant entendia que as ações têm suas próprias leis (leis da liberdade) e o termo “sonho” soa inapropriado às expressões kantianas.

³³ Schopenhauer designa como escolástica todo o período que se inicia com Santo Agostinho e termina imediatamente antes de Kant.

³⁴ CFK, p. 533; KKP, p. 436.

completo, mas foi investido de muitos defeitos e teve de ser negativo e unilateral.³⁵

O caráter genial de Kant não impediu, segundo Schopenhauer, que ocorressem sérias e graves falhas em sua exposição filosófica, em especial a partir da segunda edição da *Crítica* – o que não significa que não há problemas, em sua opinião, já na primeira³⁶. Isso estaria perceptível na forma como os sistemas pós-kantianos se desenvolveram, especialmente os de Fichte, Schelling e Hegel, os quais nada mais seriam do que ecos destas “inconseqüências” kantianas.

Em resumo, alguns dos principais “erros” kantianos apontados por Schopenhauer são os seguintes³⁷:

O primeiro problema foi o caráter negativo da *Crítica*. Visto que Kant não estabeleceu um sistema novo e acabado para fundamentar a filosofia de seus seguidores, restou apenas um “vazio” que precisava ser preenchido. E, na tentativa de fornecer o contraponto positivo, alguns filósofos “sem nenhum talento destacado fizeram ensaios diversos, fracos, disparatados, às vezes insanos (*ja mitunter tolle Versuche*), aos quais o público [...] concedeu seus ouvidos”³⁸.

Outro elemento da filosofia kantiana criticado por Schopenhauer é a obscuridade.

[...] quem é claro para si mesmo até o fundo e sabe de maneira inteiramente distinta o que pensa e quer, jamais escreverá de modo indistinto, jamais estabelecerá conceitos oscilantes, indeterminados e nem recolherá para designação deles expressões extremamente difíceis, complicadas, de línguas estrangeiras, para depois usá-las continuamente, como o fez Kant ao tirar palavras e fórmulas da filosofia antiga, até mesmo da escolástica e combiná-las umas às outras para seus propósitos, como por exemplo “unidade sintética da apercepção”, e em geral “unidade da síntese”, usadas todas as vezes em que apenas “unificação” seria suficiente.³⁹

Segundo Schopenhauer, este estilo obscuro de Kant – presente em todas as edições da *Crítica* – acabou por dar autorização do seu uso, induzindo à imitação do seu

³⁵ CFK, p. 536, KKP, Cf. KKP, p. 438.

³⁶ A principal diferença entre a primeira e segunda edição da *Crítica*, no ponto de vista de Schopenhauer, é o abandono por parte de Kant de um idealismo em sua forma pura, surgindo em seu lugar uma mescla com o realismo, no qual a coisa-em-si torna-se um objeto em-si. Outros aspectos, como a obscuridade, já estariam presentes na primeira edição.

³⁷ A ordem de apresentação dos “erros” kantianos detectados por Schopenhauer não pretende corresponder a uma ordem de importância ou a uma ordem que apresente todas as críticas à filosofia de Kant. Pretende-se aqui apenas expor aquilo que por ora se compreende como os pontos fundamentais que darão suporte às seguintes argumentações da tese.

³⁸ CFK, p. 536; Cf. KKP, p. 438.

³⁹ CFK, p. 539; Cf. KKP, p. 441.

defeito (*vitiis imitabile*). Fichte foi, de acordo com Schopenhauer, o primeiro a usar esta técnica na qual o sem sentido (*Sinnlose*) se esconde atrás do obscuro (*Dunkeln*). Schelling o teria pelo menos igualado. No entanto, é Hegel quem teria levado este estilo às vias de fato, chegando a resultados que, segundo Schopenhauer, parecerão dignos de fábulas destinadas à posteridade e que permanecerão “como um monumento da estupidez alemã”⁴⁰.

Outro problema da filosofia kantiana identificada por Schopenhauer é a excessiva preocupação de Kant com o caráter simétrico de seu pensamento. Teria faltado a ela a simplicidade dos antigos gregos. Kant deixou a arquitetura grega para se emular à gótica. Schopenhauer enxerga isso como um retorno ao racionalismo imperante na escolástica, que espelha na lógica argumentativa a forma construtiva da catedral gótica. A estrutura simétrica do pensamento kantiano é rejeitada por Schopenhauer porque mostra uma supremacia da ordenação lógica do pensamento em relação à efetividade.⁴¹

Associado ao problema precedente da filosofia kantiana, Schopenhauer diz que Kant nunca distinguiu claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, o que o levou a contradições insolúveis. Kant elaborou uma crítica da razão sem definir ao certo do que se trata com essa “razão”. A *Crítica da Razão* é uma ciência elaborada com esmero, mas sem a correta e suficiente definição de seu objeto. Além da insuficiente definição do que vem a ser a razão, Kant nem mesmo observou sua relação com as representações intuitivas, o que também ocasionou uma negligência do papel do entendimento neste processo.⁴²

Além destes dois conceitos, Kant também teria demonstrado a mesma falta de atenção com as seguintes questões: o que é intuição (*Anschauung*)? O que é reflexão (*Reflexion*)? O que é conceito (*Begriff*)? O que é existência (*Daseyn*)? O que é objeto (*Objekt*)? O que é sujeito (*Subjekt*)? Também, o que é verdade, ilusão, erro (*Wahreit, Schein, Irrthum*)?⁴³

Outra crítica schopenhaueriana a Kant, de importância fulcral, diz respeito à forma como este último deduziu a noção da coisa-em-si. Na opinião de Schopenhauer,

⁴⁰ CFK, p. 540; KKP, p. 441.

⁴¹ CFK, p. 541; KKP, p. 442. Schopenhauer entende que este fato é evidenciado especialmente na “Tábua dos Juízos”, na qual Kant deduz uma dúzia exata de categorias, simetricamente dispostas sob quatro títulos, na qual ele “força” a entrar todas as coisas do mundo e a partir da qual dispõe simetricamente as subdivisões.

⁴² CFK, p. 543; KKP, p. 443. Mais à frente será exposto como Schopenhauer distingue o “entendimento” da “razão”.

⁴³ CFK, p. 545-546; KKP, p. 446.

Kant chegou a este conceito de uma forma equivocada, mediante uma inconseqüência, pois a teria fundamentado a partir de uma relação causal sobre a sensação (*Empfindung*).⁴⁴

Schopenhauer compreende que foi a maneira como Kant deduziu a coisa-em-si que o fez abandonar, na segunda edição da *Crítica*, o idealismo decidido (*Idealismus erklärt*)⁴⁵ que ele manifestava na primeira edição. Era obrigatório o abandono da idéia de “nenhum objeto sem sujeito” para que concluísse a argumentação sobre a coisa-em-si mediante a lei da causalidade, onde a sensação em nossos órgãos dos sentidos possuem uma “causa” externa.⁴⁶

Que ninguém imagine conhecer a *Crítica da razão pura* e possuir um conceito distinto da doutrina de Kant caso a tenha lido apenas na segunda edição, ou nas seguintes baseadas nesta. Isto é absolutamente impossível, pois leu apenas um texto mutilado, corrompido, em certa medida inautêntico. É meu dever, aqui, expressá-lo enfaticamente, como advertência a todos. Com a decisiva visão idealista fundamental expressa tão distintamente na primeira edição da *Crítica da razão pura*. Encontra-se todavia, em inegável contradição, o modo como Kant introduz a COISA-EM-SI; e, sem dúvida, essa é a principal razão para ele, na segunda edição, suprimir a citada passagem principal idealista [...]⁴⁷

Outra crítica de Schopenhauer à filosofia kantiana diz respeito à concepção de metafísica. Diz Schopenhauer que Kant compartilha três pressupostos com os seus predecessores dogmáticos: em primeiro lugar, a ideia de que metafísica é a ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência. Em segundo lugar, a concepção de que tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais hauridos da experiência. Em terceiro, a idéia de que na razão podem ser encontrados

⁴⁴ CFK, p. 548, KKP, p. 448.

⁴⁵ Idealismo decidido é, para Schopenhauer, um entendimento claro e simples de que não há objeto sem sujeito. Ambos se pressupõem. Logo, quando Kant fez da coisa-em-si um objeto-em-si, segundo Schopenhauer, ele abandona esta idéia e cai em contradição.

⁴⁶ CFK, P. 547-548; KKP, p. 447-448.

⁴⁷ CFK, p. 547; KKP, p. 447. Schopenhauer afirma que enquanto leu a *Crítica* na 2ª edição e nas subsequentes, constantemente aparecia uma contradição no pensamento kantiano, visto que por vezes ele expressava a idéia de um idealismo “decidido”, onde não há objeto sem sujeito, ao mesmo tempo em que fazia a coisa-em-si ser um objeto em-si. Diz Schopenhauer: “Quando, porém, mais tarde li a obra magna de Kant na primeira edição, já tornada uma raridade, vi, para minha grande alegria, desaparecerem todas aquelas contradições, e descobri que Kant, apesar de não ter usado a fórmula ‘nenhum objeto sem sujeito’, todavia, com a mesma ênfase que BERKELEY e eu, explica o mundo posto diante de nós no espaço e no tempo como simples representação do sujeito que o conhece [...]” (CFK, p. 546; KKP, p. 446.)

efetivamente alguns princípios fundamentais deste tipo, concebidos sob o nome de conhecimentos a partir da razão pura (*a priori*).⁴⁸

Porém, segundo Schopenhauer, a idéia de que a fonte da metafísica não pode ser empírica, extraída da experiência, é uma petição de princípio. A única coisa que Kant invoca para fundamentar tal afirmação é o próprio conceito de metafísica. Trata-se apenas de um argumento etimológico (*etymologisches Argument*).⁴⁹ Isso força a procurar o enigma do mundo e da existência humana fora do próprio mundo. Exclui-se, assim, tudo aquilo que de alguma maneira possa ser conhecido de modo imediato (*unmittelbar*). Mas, onde está a prova de que o enigma do mundo deve ser decifrado a partir de um modo indireto, a partir de princípios universais *a priori*?

Uma última crítica de Schopenhauer a Kant, a ser mencionada por ora, diz respeito à noção de “razão prática”. Essa crítica está explanada de forma mais ampla no escrito schopenhaueriano *Sobre o Fundamento da Moral* e será explicitada de forma detalhada na sequência.

1.2.1.1 Crítica à razão prática kantiana

Schopenhauer procura afastar qualquer resquício dogmático oriundo da filosofia kantiana. Esse “resquício” Schopenhauer detecta “na inferência da coisa em si como causa e na admissão por Kant de uma razão prática ao lado de uma teórica e, acima de tudo, nos postulados de Deus, imortalidade da alma e liberdade, exigidas pelo Soberano Bem”⁵⁰.

A rejeição da razão prática kantiana significa, para Schopenhauer, distanciar-se e separar-se do idealismo absoluto de Fichte e de seus sucessores, visto que estes teriam se apoiado sobre as exigências desta razão e sobre ela construído seus sistemas filosóficos. A *Crítica da Razão Pura* teria sido usada por estes apenas de forma esporádica e, é claro, sempre na segunda edição – a primeira edição somente foi reimpressa em 1858.

⁴⁸ CFK, p. 536-537; KKP, p. 438-439.

⁴⁹ CFK, p. 537; KKP, p. 439.

⁵⁰ CACCIOLA, M. L. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.) **Schopenhauer e o Idealismo Alemão**. Salvador: Quarteto, 2004. P. 169-186. Aqui: p. 171.

O que teria acontecido se Kant tivesse sido consequente em sua argumentação? Na opinião de Schopenhauer, ele poderia ter chegado à conclusão de que a coisa-em-si é a Vontade. Afirma Schopenhauer sobre Kant:

Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expõe a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si.⁵¹

Segundo Schopenhauer, se, por um lado, Kant teria dado um grande passo ao afirmar a vontade como núcleo da vida ética, por outro ele teria se desencaminhado quando sujeita a vontade à lei moral. Schopenhauer considera este gesto um retorno à dualidade alma (ou mente) e corpo – onde a razão governa o querer – já afirmada por filósofos como Descartes e Platão, e, portanto, um retrocesso.⁵²

O imperativo categórico da razão prática kantiana é introduzido de um modo formal, por vias *apriorísticas*, mediante uma dedução a partir de conceitos, sem qualquer conteúdo empírico. O imperativo categórico aparece como resultado de um processo de pensamento. Abandonando tudo o que é empírico, só lhe resta a forma, como matéria, para fundamentar a lei moral, e esta forma é a sua legalidade. A legalidade, por sua vez, consiste na sua universalidade, em valer para todos.

Desta forma, Kant teria pecado pela inconsequência, pois sua ética sofreu com a presença de um fundamento artificial. Schopenhauer afirma que Kant precisou fazer uso de seu dom combinatório para dar-lhe uma aparência sólida. O primeiro passo em falso de Kant (*Próton Pseudos*) é a ética do “dever-ser”. Trata-se de uma petição de princípio (*petitio principii*) procurar por um “dever-ser” em vez de se contentar com aquilo “que é”. Não há um fundamento sólido para uma ética legislativa-imperativa, a não ser que se pressuponha um princípio teológico.⁵³

Argumenta Martinez:

Por que a palavra “dever” provoca tanta rejeição? Talvez porque não podemos distanciá-la de éticas de cunho cristão, dependentes da Revelação. O

⁵¹ CFK, p. 531; Cf. KKP, 434.

⁵² MARTINEZ, Horacio L. A recusa de Schopenhauer ao “livre-arbítrio” da moral kantiana. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 18, n. 21, p. 45-68, jul./dez. 2005, p. 60.

⁵³ SFM, p. 23.

dever era o sentido ou vetor de qualquer ação humana, uma vez que o homem era definido como um ser caído em pecado. Mas, se não aceitarmos tal condição como característica do homem, parece difícil entender qualquer noção de dever moral.⁵⁴

A ideia da lei moral associada ao dever-ser que, segundo Schopenhauer, traz consigo uma necessidade absoluta, deve ter como característica um resultado também necessário – o que, porém, não se verifica na prática. Por isso, cada “deve” tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa. Sendo assim, lei, prescrição e dever pressupõem o Decálogo Mosaico, pois é impossível pensar em uma voz que comande o dever, seja ela interna ou externa, sem pensar numa ameaça ou promessa. Essa recompensa mostra-se velada, em Kant, sob o nome de “Soberano Bem”, que é a unificação da virtude e felicidade.⁵⁵

O caráter eudemonista que fora abolido da ética por Kant pela porta da frente, esgueira-se novamente pela porta dos fundos, segundo Schopenhauer, através da noção de “Soberano Bem”. Porém, para Schopenhauer, tudo o que se faz pensando em recompensa ou punição perde seu estatuto de moralidade por comportar conotações egoístas. A origem destas inserções na filosofia kantiana, segundo Schopenhauer, encontra-se na moral teológica e, logo, no Decálogo. Esse camuflar de pressupostos teológicos vem à tona claramente nos postulados da razão prática. Kant é o mágico que propicia o espanto por encontrar algo que ele sabidamente escondeu anteriormente.

Dito de forma abstrata, o procedimento de Kant, é o de ter dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento). Porém, depois que ele virou a coisa de ponta-cabeça, ninguém, nem ele mesmo, a reconheceu como sendo aquilo que ela era, a velha e bem conhecida moral teológica.⁵⁶

Em virtude disso, Schopenhauer crê que a filosofia crítica carece também de passar pela rejeição da razão prática, pois é nela que Kant amenizou seu confronto com a teologia, desviando-se de um idealismo consequente. É justamente neste desvio que o pós-kantismo dos idealistas teria concentrado sua ênfase. Segundo Cacciola:

⁵⁴ MARTINEZ, Horacio L. A recusa de Schopenhauer ao “livre-arbítrio” da moral kantiana. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 18, n. 21, p. 45-68, jul./dez. 2005, p. 46.

⁵⁵ SFM, 2001, p. 26-27.

⁵⁶ SFM, 2001, p. 30.

No pós-kantismo, a importância crescente atribuída à filosofia prática de Kant, a expensas de sua crítica do conhecimento, teria levado a uma espécie de contaminação da razão teórica pela razão prática, fazendo com que a primeira se transformasse num órgão apto para captar o Absoluto.⁵⁷

Existe, portanto, o perigo de transformar a razão prática em um órgão de apreensão do incondicionado – o que, para Schopenhauer, se verificou na prática. “Essa hipóstase da razão teórica numa razão prática já tinha sido possibilitada pelos poderes conferidos à razão no domínio teórico, isto é, pela inclinação natural a buscar o incondicionado”.⁵⁸ Portanto, é na própria concepção de razão em Kant, segundo Schopenhauer, que se encontra o núcleo do retorno ao dogmatismo. Uma filosofia crítica conseqüente pressupõe, com isso, um redimensionamento da razão e do seu papel no conhecimento.

1.3 A razão e seu papel no conhecimento

Para Schopenhauer, portanto, a rota para o retorno a uma filosofia crítica conseqüente principia pela correta definição, distinção e relação entre os conceitos de “entendimento”, “razão”, “representações intuitivas” e “representações abstratas”.

No primeiro e no terceiro livro do *Mundo como Vontade e Representação* Schopenhauer apresenta a sua argumentação sobre o mundo enquanto representação (*Vorstellung*). Enquanto no terceiro ele expõe a representação vista a partir da experiência estética, no primeiro elabora uma explicação sistemática sobre o mundo fenomênico. O mundo como representação possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis: o objeto, que está sob a forma do espaço e tempo e, por isso, na pluralidade, e o sujeito, que está inteiro e indiviso em cada ser que representa, de forma que “um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente como um milhão deles”⁵⁹. Não existe objeto sem sujeito, assim como não se pode pensar em sujeito sem objeto. O mundo enquanto representação compõe-se primariamente, portanto, da divisão sujeito/objeto. Sendo

⁵⁷ CACCIOLA, Maria L. M. O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. 1994, p. 20.

⁵⁸ *Idem*, p. 20.

⁵⁹ MVR, § 2, p. 46. WWV.

assim, não são apenas os objetos que completam o mundo como representação, mas a própria estrutura cognitiva é intrínseca a este mundo e a ele se limita.

Os objetos são organizados por espaço, tempo e causalidade, as formas *a priori* de toda a representação. Estas formas é que dão origem e possibilitam o *principium individuationis* (princípio de individuação), fonte de toda a particularidade e pluralidade. O tempo é responsável pela “sucessão”, enquanto o espaço pela “posição”. Já a causalidade é o princípio de razão⁶⁰ que rege o conteúdo destas formas, a perceptibilidade, que é a matéria. A matéria, por sua vez, é por completo apenas causalidade.⁶¹ Diz Schopenhauer que todo o ser da matéria é o seu fazer-efeito, sendo que nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Por causa disto, afirma Schopenhauer, tudo o que é material “é, de maneira bastante acertada, nomeado *WIRKLICHKEIT*, efetividade na língua alemã, muito mais significativa que *Realität*”⁶². Enquanto o tempo e o espaço são representáveis independentemente da matéria, esta, no entanto, não é representável sem eles. “A forma, que lhe é inseparável, pressupõe ESPAÇO. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do tempo.”⁶³ A essência da matéria é a união de ambos, porque ela é fazer-efeito, ou seja, causalidade.

Sendo a essência da matéria a causalidade, é em relação a ela que Schopenhauer define o “entendimento” (*Verstand*).

⁶⁰ O princípio de razão afirma que o mundo ordinário é composto de quatro classes de objetos, todos sendo representações. Tudo o que existe enquanto objeto tem de dispor de um fundamento ou razão de existência (*Grund*). A primeira classe consiste de objetos reais; o segundo de conceitos e, em decorrência, a combinação dos conceitos como juízos verdadeiros; o terceiro de tempo e espaço; o quarto de vontades humanas particulares. Para cada pergunta levantada a cada uma das classes de objetos, há uma resposta a partir de um princípio. Com relação à primeira classe, objetos estão sempre sujeitos a mudanças, o que origina a questão: “por que ela ocorre?” Na segunda classe, a pergunta: “o que é verdade?” Na terceira, na medida em que tempo e espaço são compostos de partes: “por que é possível esta caracterização de propriedades matemáticas?” E, na quarta classe, na medida em que os seres humanos realizam ações, a pergunta: “por que ela é realizada?” Para cada uma das perguntas há uma razão. Essas razões são “razões suficientes” (fundamentos suficientes). Logo, cada classe de objetos é regulada por uma forma do “princípio de razão suficiente”. Toda mudança nos objetos reais tem uma causa, todo juízo verdadeiro repousa sobre algo além dele mesmo, toda propriedade matemática é baseada sobre outras propriedades e toda ação tem um motivo. Há quatro conexões necessárias, visto que cada classe de objetos repousa sobre uma razão suficiente e esta razão, por sua vez, “necessita” aquilo que ocorre em cada classe. Todo o mundo como representação é regido por essa quádrupla relação do princípio de razão suficiente. É sobre esse conhecimento que se alicerça o fato de que não existe mundo sem sujeito. SCHOPENHAUER, Arthur. **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Illinois: Open Court, 1994.

⁶¹ MVR, § 4, p. 49; WWV, p. 32.

⁶² MVR, § 4, p. 50; WWV, p. 33. Segundo Jair Barboza, na nota 06 desta mesma página, a língua alemã possui dois termos para a realidade, o de uso corrente *Wirklichkeit*, que é efetividade, realidade efetiva, e o de origem latina *Realität*. O primeiro seria mais apropriado justamente porque é derivado de *Wirken*, fazer-efeito.

⁶³ MVR, § 4, p. 50; WWV, p. 32.

Conhecer a causalidade é a sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações. Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo. Este é, de fato, conhecimento da causa a partir do efeito; por conseguinte toda intuição é intelectual.⁶⁴

No entanto, não se poderia chegar a qualquer intuição se não houvesse um objeto imediato capaz de proporcionar um “efeito”. Somente um efeito sentido de forma “imediate” é capaz de provocar a intuição. Esse objeto imediato é o corpo animal. A intuição de todos os demais objetos se dá através dele.⁶⁵

O entendimento transforma de “um só golpe” a sensação nua, que nada diz, em intuição. “O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição”.⁶⁶ Neste sentido, o mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas “pelo” entendimento, também existe somente “para” o entendimento. Diante disto, “toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO EFEITO, por conseqüência, pressupõe a lei da causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição”.⁶⁷ Schopenhauer faz a ressalva de que se deve evitar o mal entendido de que, por ser a intuição intermediada pelo conhecimento da causalidade, existe uma relação de causa e efeito entre o sujeito e objeto.⁶⁸ A vinculação de causa efeito só diz respeito à relação entre objetos. Além disto, o entendimento (*Verstand*) está plena e completamente separado da razão (*Vernunft*). Tanto no homem como no animal o entendimento é irracional.⁶⁹

⁶⁴ MVR, § 4, p. 53; WWV, p. 35. É necessária uma especial atenção com o termo intelectual (*intellectual*) utilizado por Schopenhauer. Não se trata, aqui, de uma operação da razão, mas de uma ação da faculdade intuitiva. A intelectualidade que opera na causalidade kantiana é racional. Schopenhauer, pelo contrário, enfatiza a não racionalidade nas construções representacionais intuitivas, onde se aplicam espaço, tempo e causalidade.

⁶⁵ MVR, § 4, p. 53; WWV, p. 35.

⁶⁶ MVR, § 4, p. 54; WWV, p. 36.

⁶⁷ MVR, § 4, p. 55; WWV, p. 37.

⁶⁸ MVR, § 5, p. 55; WWV, p. 37. Schopenhauer afirma que o idealismo e o realismo erram ao ver o sujeito e o objeto numa relação de causalidade. Segundo ele, o realismo coloca o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. Por outro lado, o idealismo fichteano faz do objeto um efeito do sujeito. Entre o sujeito e o objeto não há uma relação segundo o princípio de razão suficiente.

⁶⁹ MVR, § 6, p. 69; WWV, p. 49.

O mundo como representação é o mundo fenomênico, criado inicialmente pelas representações intuitivas. Trata-se do “Véu de Maia”⁷⁰, o mundo das aparências, consistindo nas coisas tais quais as conhecemos pelos meios ordinários da experiência dos sentidos e da investigação científica. É o mundo empírico. Para Schopenhauer, quando alguém chega ao conhecimento de que o mundo por ele percebido é mera representação, nasce nele a clarividência filosófica. Neste momento, torna-se-lhe claro que “não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra”⁷¹. Enxerga, então, que tudo o que existe, existe apenas em relação a outro que representa, ou seja, ele mesmo.

Na divisão mais geral e universal da representação, que é sujeito/objeto, o sujeito percebe o mundo ao seu redor e seu próprio corpo – pelo menos inicialmente – como representações. Essas representações são ordenadas de forma que cada uma se funda em outra, em conformidade com o princípio de razão suficiente em uma de suas quatro versões.

As representações intuitivas, oriundas do entendimento, são primárias e sobre elas repousam as demais representações. As representações secundárias encontram sua origem na razão. Estas últimas são frutos da reflexão, que são conceitos abstratos e discursivos da razão, as quais têm conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo. Segundo Schopenhauer, a passagem da representação intuitiva para a abstrata é como passar da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua.⁷²

Pois, de fato, esta é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo. Também o princípio de razão que rege todos os objetos adquiriu aqui uma figura completamente outra. Essa nova consciência, extremamente poderosa, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão, é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal e faz o seu modo de vida tão

⁷⁰ MVR, § 3, p. 49; WWV, p. 32. Schopenhauer cita, nesta página, a passagem do texto indiano que diz: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”.

⁷¹ MVR, § 1, p. 43; WWV, p. 27.

⁷² MVR, § 8, p. 81; WWV, p. 59.

diferente do de seus irmãos irracionais. De imediato o homem os supera em poder e sofrimento.⁷³

As representações abstratas, conceitos, embora sejam diferentes das representações intuitivas, se encontram em relação necessária com estas, sem as quais nada seriam. Sendo que a abstração repousa sobre o conhecimento fornecido pelas representações intuitivas, ela pode de maneira bastante apropriada ser chamada de representação da representação.⁷⁴ Toda a essência dos conceitos, ou de toda classe de representações abstratas, reside “exclusivamente” na relação que o princípio de razão exprime nelas. Essa relação é a de fundamento, de forma que a representação abstrata possui em sua essência o fato de ser relacional à outra representação, que é o seu fundamento de conhecimento.

Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu conhecimento num conhecimento intuitivo.⁷⁵

Em Schopenhauer a razão assume um papel secundário. Ela é de “natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera.”⁷⁶ Como a razão trabalha com aquilo que foi recebido de outro modo, ela não amplia o conhecer, mas meramente lhe confere outra forma. Em outros termos, ela toma aquilo que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, e permite que se conheça de forma abstrata.

É bem verdade que, para Schopenhauer, isso tem seu grau de importância, pois a abstração é necessária para que tenha a conservação do conhecimento, bem como para sua comunicabilidade e uso frutífero.⁷⁷ A faculdade de abstração é responsável pela linguagem e pela comunicabilidade entre os homens. Mas tanto o entendimento como a razão estão circunscritos ao mundo como representação. Nem a intuição e nem a razão – esta última menos ainda – têm quaisquer condições de ultrapassar o mundo dos fenômenos, o mundo enquanto representação, recoberto pelo Véu de Maia.

⁷³ MVR, § 8, p. 82-83; WWV, p. 60-61.

⁷⁴ MVR, § 9, p. 87; WWV, p. 64.

⁷⁵ MVR, § 9, p. 88; WWV, p. 65. No § 14, p. 113, WWV, p. 87, Schopenhauer diz que, excetuando-se o fundamento da lógica pura, toda ciência em geral não encontra a sua origem na razão mesma, mas, origina-se noutra local como conhecimento intuitivo.

⁷⁶ MVR, § 10, p. 99; WWV, 75-76.

⁷⁷ MVR, § 11, p. 102; WWV, p. 78.

O princípio de razão suficiente, que regula as relações entre as representações, é apenas forma da representação, isto é, a ligação regular de uma representação com outra, em vez de ligação de toda a série (finita ou sem fim) das representações com algo que não mais seria representação, portanto não mais podendo ser representado.⁷⁸

Logo, mediante o princípio de razão suficiente não se vai além das representações, e não se consegue responder à pergunta pela essência do mundo. Por outro lado, a razão somente opera sobre aquilo que recebeu do entendimento, o qual, por sua vez, atua unicamente através do princípio de razão suficiente. Além disso, a razão é totalmente destituída de elementos intrínsecos que possam conduzir para além das construções sobre a intuição. Isso evidencia que, em Schopenhauer, a razão se verifica e se limita no seu uso conceitual. Ela é secundária e é incapaz de produzir conhecimento por si mesma, sempre dependendo de ser remetida a uma representação intuitiva – salvo no caso da lógica, que é a disciplina que trata das operações da própria mente.

Em síntese, quando Schopenhauer rejeita a ênfase que Kant dá à abstração, está na verdade criticando – em sua opinião – o resto de dogmatismo que se apresenta mediante o domínio de uma razão prática. Trata-se, em sua opinião, da rejeição de remanescentes da submissão da filosofia à teologia, na medida em que a primeira refletia os dogmas religiosos.

1.4 O método metafísico

O mundo ordinário é, portanto, para Schopenhauer, apenas representação. Mas, esta explicação não satisfaz às exigências humanas, pois é de interesse do investigador saber também o que ele é em sua essência íntima, ou seja, qual seu significado profundo. Há uma necessidade metafísica de decifrar o seu enigma. A satisfação metafísica exige que se responda à pergunta: “Qual a natureza íntima das coisas?”

Um conhecimento mediado pelas representações não permite uma resposta plausível, pois fornece apenas a ordem entre as próprias representações, em suma, leis que são regidas pelo princípio de razão suficiente.

Por outro lado, para Schopenhauer uma condução consequente do pensamento kantiano leva à conclusão inevitável de que no lugar da antiga metafísica resta apenas

⁷⁸ MVR, § 17, p. 152; WWV, p. 118.

um vazio, e de que o acesso ao incondicionado está vedado à razão. No entanto, como já mencionado, Schopenhauer também vê no sentido que Kant dá à palavra metafísica um equívoco que leva a outro: a impossibilidade da metafísica pela via da “experiência”.

Mas, é justamente no caminho via experiência que Schopenhauer encontra uma rota possível à decifração do enigma do mundo. Segundo ele,

a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência da qual o mundo existe, mas compreendê-lo a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua experiência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores. Portanto, *est quadam prodire tenus*, e meu caminho se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana.⁷⁹

Logo, Schopenhauer vê a possibilidade de uma metafísica a partir do próprio mundo através da experiência (*Erfahrung*). Afirma Schopenhauer que não se deve negar a um filósofo a mais rica de todas as fontes de conhecimento encontrada na correta ligação entre as experiências interna e externa.

Se se pretender conhecer as nuances que Schopenhauer dá ao termo experiência, é necessário que se atente para as especificidades do contexto. Schopenhauer estende o conceito de experiência a toda sua filosofia. Cada âmbito de seu pensamento trata o termo com uma conotação específica e a partir de uma perspectiva particular. Tudo é, em algum sentido, “experiência”. Essa onipresença e multiplicidade da “experiência” impossibilitam fazer da palavra, seja com maior ou menor rigor, um termo técnico.

Para Obradó, tomando-se como critério de compreensão o termo “experiência” como modo de acessibilidade à realidade, há três sentidos básicos. São três níveis que possuem graus distintos de aprofundamento. O primeiro nível é o mais superficial. Trata-se da “experiência cognitiva” que se dá no âmbito da representação. O segundo nível já dá acesso a uma dimensão mais profunda da realidade, que é a “experiência

⁷⁹ CFK, p. 538-539; KKP, p. 440.

artística”, a qual tem lugar na contemplação do mundo das Ideias. O terceiro nível de aprofundamento em tal realidade se dá na “experiência do em-si do mundo”.⁸⁰

Mas, a filosofia de Schopenhauer trabalha, na verdade, com quatro níveis de experiência:

O primeiro deles encontra-se na esfera da representação, a qual, diz Schopenhauer, é a “forma de toda experiência possível e imaginável”⁸¹. O filósofo fala, evidentemente, da experiência presente no conhecimento ordinário e científico e que pressupõe as suas condições de possibilidade, que são tempo, espaço e causalidade. O segundo nível de experiência está presente na experiência metafísica, quando se efetua o acesso ao em-si do mundo através do corpo. O corpo possibilita as experiências internas e externas e na correta junção de ambas na autoconsciência do sujeito chega-se à definição do mundo como Vontade. O terceiro nível de experiência é – em termos de extensão e profundidade⁸² – um privilégio dos gênios que têm acesso ao mundo das Ideias. O quarto e último nível é a experiência da resignação, na qual não há mais a afirmação da Vontade, mas sim a deliberada negação da essência íntima.⁸³

Ao se perpassar os níveis, há uma transição do sujeito cognoscente para o sujeito volitivo. As relações entre sujeito e objeto pertencentes à individuação do mundo fenomênico veem sua desconstrução se principiar com a presença do puro sujeito e puro objeto na experiência artística e consumir-se na presença do sujeito volitivo da experiência do em-si do mundo.⁸⁴

Caso alguém pretenda obter o acesso metafísico ao “em si” do mundo mediante as leis da representação, será apenas como um homem andando a cavalo em volta de um castelo, procurando em vão por uma entrada. No entanto, através do sujeito volitivo é

⁸⁰ OBRADÓ, A. Rábade. La Noción de Experiencia em la Filosofía de Schopenhauer. In: **Anales Del Seminario de Metafísica**, num. XX. Madrid: Universidad Complutense, 1985, p. 171-173. Segundo Obradó, por exemplo, em cada um dos níveis há um modo distinto de relação entre sujeito e objeto. No nível da experiência cognitiva, a relação é entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. No nível da experiência artística, há o “puro” sujeito cognoscente e o “puro” objeto conhecido. No terceiro nível, há uma desestruturação de tais relações, havendo apenas a autoconsciência como sujeito volitivo.

⁸¹ MVR, § 1, p. 43; WWV, p. 27.

⁸² A experiência dos gênios difere em grau e profundidade porque, como será visto no capítulo seguinte, todas as pessoas têm algum grau de possibilidade de experiência estética, mas os gênios a tem de forma intensificada de maneira que conseguem reproduzir as Ideias nas obras de arte.

⁸³ Acrescento aqui este quarto nível porque a experiência na negação da Vontade é distinta do acesso à coisa-em-si. Enquanto neste último há apenas o conhecimento da essência íntima de todas as coisas, na negação há a experiência de se contrapor esta essência.

⁸⁴ Sobre a discussão entre os dois “eus” conferir: ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 20

possível encontrar uma passagem subterrânea. Ele é a porta metafísica. Como isso é possível? É possível porque esse eu volitivo é um corpo.

1.4.1 A função do corpo e sua auto-experiência na metafísica

O conceito do “eu”⁸⁵ (*das Selbst; the self*) assume em Kant e em vários de seus sucessores idealistas um papel fundamental. Diz respeito ao núcleo ou essência do ser humano, e não àquilo que nele é contingencial ou accidental. O “eu” já não é apenas um ser entre outros seres existentes no mundo, mas aquilo através do qual todos os seres e o próprio mundo vêm à existência mediante representação.⁸⁶

Em Schopenhauer, o “eu” como intelecto produz todas as representações, e sem ele este mundo de representações deixa de existir. Em outras palavras, o “eu” neste sentido é a condição formal indispensável para todos os objetos. Porém, é notória a distinção da concepção schopenhaueriana do “eu” frente à tradição filosófica, visto que a essência deste não consiste na faculdade cognitiva e nem é este um dos seus atributos essenciais. O núcleo essencial do “eu” é uma vontade cega e irracional. Por enquanto, basta observar que no que tange à metafísica, o “eu” por ser o portador de um “corpo” torna-se a porta de acesso ao conhecimento da coisa-em-si. As evidências desta tese schopenhaueriana já se apresentam na *Quádrupla Raiz*, e ela alcança sua demonstração plena no segundo livro do *Mundo como Vontade e Representação*.

Já na tese doutoral de Schopenhauer, *A Quádrupla raiz do Princípio de Razão Suficiente*, percebe-se um deslocamento do conhecimento para além da realidade fenomênica. É preciso perceber que a *Quádrupla Raiz* não é um mero aprofundamento das teses kantianas. Schopenhauer toma por base a filosofia de Kant, mas nela introduz alterações e acrescenta dados que apontam para um ultrapassar de sua teoria epistemológica. Essa “ultrapassagem” traz fortes lampejos com relação ao todo de seu sistema filosófico, apresentado em sua obra magna.

A quarta classe de objetos, relativa às ações humanas, torna-se o ponto de contato da doutrina epistemológica de Schopenhauer com sua metafísica. Se, por um lado, o sujeito cognitivo está restrito ao mundo exterior enquanto representação, o sujeito

⁸⁵ Outra discussão sobre o “eu” será desenvolvida no último capítulo e terá um foco distinto, pois terá como questão norteadora a unidade ou fragmentação do “eu” na experiência metafísica da Vontade.

⁸⁶ ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 18.

volitivo possibilita o acesso subjetivo à coisa-em-si. Os atos oriundos da vontade são antes sentidos e vividos do que representados. Segundo Safranski, a consciência empírica, que na tese doutoral de Schopenhauer é um tema tratado exclusivamente no marco epistemológico, converte-se em problema ético.⁸⁷ Acaso não é a ligação com a consciência empírica, fonte de toda individuação e servilismo à Vontade, a propagadora do sofrimento?

No meu ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre (...). Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento deste milagre.⁸⁸

(...) a quarta classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar para mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe.⁸⁹

Segundo Schopenhauer, a metafísica não seria possível se o investigador fosse apenas “uma cabeça de anjo alada”, destituída de corpo. Se assim o fosse, os movimentos e ações do corpo seriam apenas objetos, representações entre outras, permanecendo, no entanto, o mistério do conteúdo da sua essência íntima. Porém, há uma identidade entre o sujeito e o corpo de tal forma que se pode conhecer este último não apenas como representação, mas também de forma imediata.

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetidos às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.⁹⁰

O corpo é, portanto, o objeto imediato (*unmittelbare Objekt*), uma “objetividade da Vontade” (*Objektivität des Willens*)⁹¹ que é conhecido imediatamente (*unmittelbar*

⁸⁷ SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Version española de José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 277.

⁸⁸ MVR, § 18, p. 159; WWV, p. 125.

⁸⁹ MVR, § 24, p. 187; WWV, p. 149.

⁹⁰ MVR, § 18, p. 157; WWV, p. 122.

⁹¹ Segundo Jair Barboza, o termo *Objektivität* é melhor traduzido por objetividade e não objetividade. É preciso perceber o caráter inconsciente da *immediatez* do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento. In: MVR, p. 157, nota nº 02. Lefranc também observa que esse é um dos poucos termos técnicos introduzidos pelo próprio Schopenhauer. Ele se distingue de

Bekanntes) pelo sujeito volitivo. O sujeito da ação corporal está ciente de que o movimento do seu corpo ocorre no espaço e no tempo e de que nele ocorrem relações causais, mas também está ciente de que esses mesmos movimentos são provocados por sua vontade em ação.

Segundo Schopenhauer, não existe uma relação causal entre vontade e ato corporal, visto que ambos são a mesma coisa. Além disso, a dupla experiência proporcionada pelo corpo não é fruto de uma reflexão filosófica, mas ocorre naturalmente em cada ser humano.⁹² Trata-se de outra forma de conhecimento, totalmente distinta do princípio de razão suficiente.

O modo de conhecer do corpo não é racional e nem intuitivo. Enquanto se age, o corpo se movimenta e a consciência deste movimento difere totalmente da consciência que se tem dos outros eventos sob o princípio de razão suficiente. Na ação, o sujeito cognoscente se situa fora dos outros objetos, ou melhor, eles estão fora do conhecedor. O corpo, no entanto, lhe pertence de uma maneira íntima que não tem comparação, e isso pode ser expresso afirmando que os outros eventos são observados no seu acontecer, enquanto os movimentos corporais são expressões de sua vontade.⁹³

Cada ser humano percebe, em última análise, que a sua vontade é o seu “eu” propriamente dito, o verdadeiro núcleo do seu ser. Percebe que a vontade constitui “o fundo próprio de sua consciência, como qualquer *substratum* imutável e sempre presente, do que ele próprio não se conseguiria desprender, para ir mais além. Porque, ele próprio é como *quer*, e *quer* como é.”⁹⁴

A possibilidade de conhecimento da coisa-em-si se dá porque ela é o “fundo” de nossa consciência. Cada ato da vontade se manifesta imediatamente na consciência como um movimento do corpo, e estas ações, por sua vez, são percebidas como atos da própria vontade. Diz Schopenhauer:

As nossas resoluções e as nossas vontades, embora tenham a sua origem nas sombrias profundezas de nosso foro íntimo, realizar-se-ão imediatamente no mundo sensível, porque o nosso corpo faz parte dele, como o resto dos

objetividade como o conhecimento imediato se distingue do conhecimento intuitivo. LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 2005. p. 95.

⁹² ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 27.

⁹³ JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 48.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **Contestação ao Livre Arbítrio**. Tradução: Lurdes Martins. Porto: Rés Editora, 2002. Esta obra de Schopenhauer tem como título original **Über die Freiheit des Willens**, que é muito mais apropriadamente traduzida como **Sobre a Liberdade da Vontade**.

objetos. Esta consciência estabelece uma espécie de ponte entre o mundo interior e o mundo exterior que, sem ela, ficariam separados por um abismo sem fundo.⁹⁵

Mesmo que se percebam as ações corporais no espaço, tempo e causalidade, o núcleo destas toca a coisa-em-si. A forma de apreensão destas ações é representacional, não a sua essência. O elo para compreensão do significado último dos movimentos corporais faz-se mediante a “consciência” que cada um tem de si mesmo. Se o acesso metafísico se faz, como diz Schopenhauer, na correta ligação entre a experiência interna e a externa, é na consciência que isso se verifica.

De acordo com Schopenhauer, é esta consciência imediata que se tem dos próprios atos que causa a ilusão do livre arbítrio, dando a idéia ao homem “comum” de que cada qual é livre para querer o que se quer. “Por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade.”⁹⁶

O corpo, mediante a consciência, torna-se assim o ponto de contato entre o mundo exterior, o mundo fenomênico, e o mundo interior, o da subjetividade, no qual a pessoa é capaz de ter conhecimento imediato da coisa-em-si, que é a vontade. A partir desta percepção imediata da coisa em si, o ser humano descobre-se como vontade. E, essa vontade, em sua essência, é querer.

Este conhecimento imediato, fornecido pela consciência, é impossível de ser alcançado mediante a reflexão ou de ser fundamentado em algo além dele mesmo. Como lembra Schopenhauer,

[a] identidade da vontade com o corpo (...) pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato.⁹⁷

No § 21 do *Mundo*, Schopenhauer identifica a consciência imediata com o “sentimento” (*Gefühl*) que se tem da vontade. “Sente-se” a vontade não em seu todo,

⁹⁵ CLA, p. 24.

⁹⁶ MVR, § 23, p. 172; WWV, p. 136.

⁹⁷ MVR, § 18, p. 159-160; WWV, p. 124-125.

mas em atos isolados nos quais ela dá sinal de si num nível em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente.⁹⁸

O sujeito do querer percebe que não só as ações do corpo são fruto daquilo que a vontade quer, como também a própria constituição fisiológica do corpo decorre desse querer. Por exemplo, Schopenhauer afirma que os dentes, o esôfago e o canal intestinal são a fome objetivada. Da mesma forma, os genitais são a objetivação do impulso sexual.⁹⁹

Na medida em que o ser humano percebe o “em-si” de si mesmo, percebe, todavia, que sua consciência imediata não fornece as razões e explicações da irregularidade nas tomadas de decisões. “O testemunho da consciência só se refere à vontade *a part post*”.¹⁰⁰ Isso porque as decisões são efetuadas em um nível não empírico, ou seja, no caráter inteligível.

A escolha intelectual, efetuada pela razão, é uma ilusão, porque ela somente fornece uma série de motivos diante da vontade para que ela escolha o que bem entender. Dá-se a ilusão de que é a razão que escolhe pelo fato de que a consciência percebe a decisão como sendo sua própria. Os motivos dizem respeito à lei da motivação, que é a causalidade no nível da moralidade, mas de forma alguma são atributos da vontade.

A liberdade moral e a responsabilidade moral não residem nos atos individuais, que é o caráter empírico, mas no caráter inteligível. Por sua vez, é o caráter empírico que revela o inteligível, pois a ação é testemunha do caráter de seu autor. Schopenhauer faz, assim, a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico uma forma espelhada da distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

O caráter inteligível, objetividade da coisa-em-si, por estar fora do tempo, espaço e causalidade, é inato e imutável.

Se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas que ele exerce no círculo estreito de seu ambiente, ou se ele, como conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias

⁹⁸ MVR, § 21, p. 168; WWV, p. 131.

⁹⁹ MVR, § 20, p. 167; WWV, p. 131.

¹⁰⁰ CLA, p. 24

nas quais o destino o colocou, dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos.¹⁰¹

As mudanças aparentes ocorridas no caráter de uma pessoa são apenas a ilusão decorrente da alteração de circunstâncias e dos motivos para a ação. Um caráter pode ser “educado” para agir de forma distinta a fim de alcançar os seus objetivos. Mas não pode ser alterado em sua essência.

Logo, o acesso subjetivo à coisa-em-si leva o indivíduo à consciência de si como caráter inteligível. O caráter inteligível, por sua vez, coincide com a Ideia, em outras palavras, “com o ato originário da Vontade que nela se objetiva”¹⁰². Diante disto, o acesso à coisa-em-si não se faz mediante um acesso à Vontade cósmica. Então, como Schopenhauer chega a tal conceito? Ele o faz mediante o método analógico.

1.4.2 O método analógico

Através do corpo, portanto, o ser humano descobre-se como um ser representado e, na sua essência íntima, como aquilo que é em si, que é a “vontade”. Porém, este sujeito se vê diante de um impasse: e os outros objetos do mundo vistos a partir da representação? O nosso corpo é distinto dos outros objetos unicamente mediante o duplo caráter do conhecimento? Ou esse objeto é essencialmente diferente de todos os outros, sendo só ele ao mesmo tempo vontade e representação, enquanto o restante, ao contrário, seria meras representações, ou por assim dizer, meros fantasmas?

O idealismo schopenhaueriano não faz do mundo uma mera ilusão. Schopenhauer diz que caso se considere os fenômenos como fantasmas, exceto o próprio indivíduo que conheceu a si próprio como vontade através do corpo, incorre-se no egoísmo teórico (*theoretischen Egoismus*). Para Schopenhauer, esse egoísmo teórico, que nega a realidade do mundo exterior, pode ser claramente evidenciado nos manicômios.¹⁰³ A solução para tal impasse, pensa Schopenhauer, encontra-se em que o duplo conhecimento que se tem do nosso corpo, dado de dois modos totalmente heterogêneos entre si, deve ser usado como a chave para a essência de todo o fenômeno da natureza,

¹⁰¹ MVR, § 26, p. 201; WWV, p. 160.

¹⁰² MVR, § 28, p. 221; WWV, p. 177.

¹⁰³ MVR, § 19, p. 162; WWV, p. 127

de forma que “todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo”.¹⁰⁴ Logo, “o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE”.¹⁰⁵

A chave para a compreensão do enigma do mundo, descoberta mediante a consciência imediata como vontade, deve ser utilizada para todo ser, inclusive para os fenômenos do mundo inorgânico, os quais estão mais distantes do fenômeno humano. O método utilizado por Schopenhauer é o de partir do mais imediato para o mais distante, aceitando-se a idéia de que há algo de inexplicável para a ciência em toda a natureza. “É tão inexplicável que uma pedra caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimenta”.¹⁰⁶

As forças infundadas da natureza, que se exteriorizam em todos os corpos são idênticas em espécie com aquilo que no ser humano se denomina vontade, diferindo apenas segundo o grau. Diz Schopenhauer que se uma pedra fosse atirada ao ar e tivesse consciência, pensaria voar por vontade própria, e ela teria razão, pois o choque é para a vontade aquilo que o motivo é para o ser humano.¹⁰⁷

Toda a essência da matéria é causalidade, logo restrita à representação. No entanto, as forças que subjazem à causalidade, que são as propriedades da matéria e que são infundadas, como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, gravidade, etc, (*qualitas occulta*), tocam a coisa-em-si. Essas forças universais são “objetidades” da Vontade e são seus graus mais baixos de objetivação. Em suma, caráter inteligível e algo como fluidez diferem apenas em grau, não em conteúdo íntimo.

A maneira como o caráter desdobra suas propriedades é inteiramente comparável à maneira como os corpos da natureza destituída de conhecimento mostram as suas propriedades. A água permanece água, com suas propriedades intrínsecas, seja num lago plácido a espelhar as margens, seja saltando em espumas quando se choca contra as rochas, ou ainda sendo artificialmente impelida para o alto num jato em forma de arco.¹⁰⁸

¹⁰⁴ MVR, § 19, p. 162-163; WWV, p. 127. Schopenhauer usa o termo alemão *Analogie*, bem correspondente ao termo *analogia* em português.

¹⁰⁵ MVR, § 19, p. 163; WWV, p. 127.

¹⁰⁶ MVR, § 24, p. 185. WWV, p. 146.

¹⁰⁷ MVR, § 24, p. 187, WWV, p. 148.

¹⁰⁸ MVR, § 26, p. 202. WWV, p. 160.

Segundo Schopenhauer, é necessário reconhecer, mediante a reflexão continuada, que também a força que palpita na planta, a força que forma o cristal, a força que gira a agulha magnética para o pólo norte, que fundamenta a lei da gravidade, que provoca a atração e repulsão, etc., chama-se “vontade”. A vontade é o mais íntimo de cada ser, o núcleo do particular bem como o núcleo do todo. Ela aparece em cada acontecimento na natureza que faz efeito cegamente, assim como na ação ponderada do ser humano.¹⁰⁹

Na filosofia de Schopenhauer, é preciso atentar para o “momento humano” no processo de objetivação. A Vontade ruma aos graus mais perfeitos, nos quais aumenta significativamente a individualidade, tanto na fisionomia, quanto no caráter. Na natureza inorgânica e meramente vegetativa, a Vontade mantém-se na obscuridade (*Dunkeln*) – o que garante a certeza e infalibilidade das leis naturais – permanecendo ímpeto cego (*als blinder Drang*)¹¹⁰. Com a objetivação nos animais, a Vontade adquiriu para si uma luz, um espelho da sua essência, que é o mundo como representação.

No entanto, mesmo que os animais não humanos estejam também suscetíveis à ilusão, devido o conhecimento intuitivo, estes permanecem presos ao presente e não podem levar em conta o futuro, sendo portadores de um conhecimento arracional. Somente no homem a razão surge como um meio de preservação da espécie, devido sua constituição física.

Por fim, lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento, do qual o animal é capaz e cujos dados são fornecidos pelos sentidos, dos quais surgem simples intuições ligadas ao presente, um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir.¹¹¹

¹⁰⁹ MVR, § 21, p. 168-169; WWV, p. 132. Safranski traz uma interessante observação sobre a metafísica da Vontade em Schopenhauer. Segundo ele, a exposição do tema metafísico da Vontade parte do descobrimento da Vontade como essência íntima do mundo e desemboca em sua negação. Mas, existencialmente, Schopenhauer teria partido da negação da Vontade (consciência melhor), especialmente enfocada em 1814, para encaminhar-se para a compreensão de que a Vontade é aquilo que aparece em todo real. Ao pretender libertar-se da Vontade em nome de uma consciência melhor, descobre nesta Vontade o ponto que unifica a totalidade do ser. SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.**, 1991. p. 277. Apesar de ser uma observação interessante, o conhecimento da coisa-em-si como Vontade e a negação desta mesma Vontade diferem essencialmente – conforme será visto no último capítulo.

¹¹⁰ Schopenhauer diz, por exemplo, que nas plantas, onde não há o conhecimento, deixa-se ostensivamente os genitais à mostra, em uma completa inocência, pois ela não sabe nada sobre sua vontade de vida. **Suplemento ao segundo livro**, p. 823. O fato dos seres humanos ocultarem seus genitais apontam para a culpabilidade na perpetuação da espécie, ou seja, é um ato de “vergonha”.

¹¹¹ MVR, § 27, p. 216; WWV, p. 173.

Ao ser humano foi necessária a presença de um reflexo do conhecimento intuitivo que é a faculdade de conceitos abstratos. Surge assim a clareza de consciência, o conceito de futuro e a consciência das decisões voluntárias enquanto tais. Passa-se o instinto para uma dimensão secundária e perde-se a infalibilidade das exteriorizações da Vontade em seus graus inferiores. Mas, lembra Schopenhauer, “o conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém originariamente da Vontade”¹¹².

Por ser o humano o grau mais elevado de objetivação da Vontade, não é mera opção terminológica arbitrária a utilização da palavra vontade para designar a coisa-em-si em sua dimensão cósmica. Isto porque a vontade humana é “o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana”¹¹³.

Também me compreenderá mal quem pensar que é indiferente se indico a essência em si de cada fenômeno por vontade ou qualquer outra palavra. Este seria o caso se a coisa-em-si fosse algo cuja existência pudéssemos simplesmente DEDUZIR e, assim, conhecê-la apenas mediatamente, *in abstracto*. Então se poderia denominá-la como bem se quisesse. O nome seria um mero sinal de uma grandeza desconhecida. Contudo, o termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.¹¹⁴

No Suplemento ao Segundo Livro, Schopenhauer afirma que não se trata de uma mera discussão de palavras, ou de mera manipulação de uma palavra para tratar de uma grandeza desconhecida. Antes, a palavra “vontade” designa o conhecimento mais real que se pode ter do real.¹¹⁵

O mundo como representação é o espelho da Vontade e surge juntamente com a capacidade cognitiva. O “claro” espelho, porém, da essência íntima apresenta-se na vontade humana, a qual vem a ser a chave de compreensão do enigma do mundo na medida em que é iluminada pela consciência.

¹¹² MVR, § 27, p. 217; WWV, p. 173.

¹¹³ MVR, § 22, p. 169, WWV, p. 133.

¹¹⁴ MVR, § 22, p. 170; WWV, p. 133.

¹¹⁵ **Suplemento ao segundo livro**, p. 821.

Em síntese, o método analógico de Schopenhauer faz do duplo aspecto corporal, vontade/representação, a fonte de compreensão de todos os objetos do mundo. Essa possibilidade se apresenta porque a consciência faz a interligação entre a experiência interna e externa e, portanto, fornece dados únicos e além dos quais nenhum outro conhecimento mais imediato pode ser pensado.

É bem verdade que o argumento analógico levanta algumas questões. Schopenhauer compreende que caso a natureza orgânica e meramente vegetativa estivesse iluminada pelo conhecimento intuitivo e reflexivo, em suma, fosse portadora de consciência, ela se perceberia como vontade. Porém, se por um lado, Schopenhauer afirma a ineficácia da razão quanto ao conhecimento metafísico, por outro, na analogia ela é essencial para confirmar a universalidade e ubiqüidade da Vontade. Se a identificação de si mesmo como sujeito do querer ocorre mediante a consciência imediata que se tem do corpo, a identificação de todas as coisas como manifestações da Vontade una e indivisa ocorre mediante um processo reflexivo. A abstração de que o sujeito volitivo é vontade pode ser remetida à consciência imediata da experiência efetuada no corpo. Mas, e quanto à abstração do caráter ubíquo da Vontade? A que se remete? Remete-se também à consciência imediata do sujeito volitivo. Porém, entre o conceito de Vontade como una e indivisa e o conhecimento intuitivo à que ele se remete há algo intermediário: a ampliação do conhecimento mediante o uso reflexivo da razão. A informação de que “tudo” é Vontade não está contida na informação de que eu me percebo como vontade. Logo, a prova do argumento faz-se mediante a lógica de seu sistema e não há como justificá-lo a partir de um conhecimento imediato “na natureza”.

C. Janaway, por exemplo, pensa que ao se considerar a analogia em seus termos literais, os seus elementos constituintes parecerão embaraçosos. Por isso, ele propõe que, talvez, Schopenhauer pretenda fazer alguma coisa mais sutil, “tentando nos ensinar em termos retóricos sobre nosso parentesco com a natureza: o comportamento do mundo inorgânico é até certo ponto *como* a veemência dos desejos humanos”.¹¹⁶ Apesar de ser tentadora a proposta de Janaway, Schopenhauer não parece apenas estar ensinando um “grau” de parentesco do humano com a natureza. Trata-se, no seu modo de ver, de um partilhar da mesma essência íntima, por ser a Vontade “querer”, a vontade humana seria a definição mais exata da Vontade cósmica.

¹¹⁶ JANAWAY, **Cristopher**. *Schopenhauer*, 2003, p. 51

Uma possível compreensão do método analógico de Schopenhauer talvez esteja relacionada à noção de “pensamento único”. Diz Schopenhauer sobre o *Mundo como Vontade e Representação*:

O que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar dos esforços, não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo este livro. (...)

Quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero.¹¹⁷

Tomado o sistema metafísico de Schopenhauer em termos de um “pensamento único”, pode-se considerar sua proposta como um *insight* único de toda a essência do universo. Pensado desta forma, o método analógico não é um modo de se chegar à noção de Vontade cósmica, mas sim um modo de explicar este *insight* já obtido. A Vontade é, assim, não o ponto de chegada de uma reflexão, mas sim o de partida. A chave para a compreensão da essência do mundo é somente uma chave do ponto de vista reflexivo, pois o conhecimento do “todo” já está implícito na intuição originária.

De qualquer forma, ficam em pendência tais questões.

1.5 Vontade, Ideias e fenômenos

Schopenhauer utiliza o termo vontade (*Wille*) em três perspectivas. Primeiramente, quando se refere às ações corporais no tempo e no espaço. Trata-se da vontade enquanto objeto e regida pelo princípio de razão suficiente. Uma segunda perspectiva da palavra vontade é aplicada à Idéia individual do ser humano, ou seja, o caráter inteligível. Uma terceira perspectiva diz respeito à essência íntima comum a cada ser, ou seja, a Vontade cósmica Uma e indivisível¹¹⁸.

¹¹⁷ MVR, p. 19; WWV, p. 9.

¹¹⁸ Portanto, doravante faremos o seguinte uso de termos: quando nos referirmos aos atos volitivos individuais no tempo e espaço, ou quando estivermos nos referindo ao caráter inteligível, usaremos *vontade*, com letra inicial minúscula. Quando nos referirmos à *Vontade*, com a letra inicial maiúscula, estamos nos referindo à *coisa-em-si*, em outras palavras, àquilo que não mais diz respeito ao princípio de razão suficiente e que está una e indivisa em toda a natureza. Para a pertinência dessas distinções, cita-se, por exemplo, o texto no qual Schopenhauer diz: “o indivíduo, a pessoa, não é a vontade como coisa-em-si, mas como FENÔMENO da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão”. MVR, § 23, p. 172-173; WWV, p. 135.

O objetivo deste subtítulo é entender como Schopenhauer conceitua a Vontade e de que forma esta se relaciona com o mundo das Ideias e o mundo fenomênico.

A Vontade é, segundo Schopenhauer, livre do princípio de razão suficiente, sendo ela mesma “sem-fundamento” (*grundlos*).¹¹⁹ Ela se encontra fora do tempo e do espaço e é exterior ao *principium individuationis*, que instaura a possibilidade de pluralidade.¹²⁰ A Vontade é indivisa, de modo que não há uma parte dela na pedra ou outra parte maior no homem, porque esta relação pertence ao espaço e perde o sentido quando nos despimos desta forma de individuação.¹²¹ Sendo assim, Schopenhauer pode afirmar: “A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões, (...). Por isso também se poderia afirmar que, se *per impossibilem* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro”.¹²²

Além de a Vontade ser sem fundamento e indivisa, é também destituída de razão e não possui finalidade. A razão, de onde originaria uma suposta teleologia, é uma característica exclusiva do ser humano, um fenômeno originado, inicialmente, para a conservação da espécie. A ausência de teleologia da Vontade explica-se, diz Schopenhauer, por ela ser, em si, um ímpeto cego.¹²³ A Vontade não é espírito, nem moralidade, nem razão histórica. A Vontade é, ao mesmo tempo, a fonte da vida e o substrato onde repousa toda desventura.¹²⁴

A Vontade quer e quer “vida”¹²⁵. Schopenhauer chega a afirmar que é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente designar a “Vontade”, utiliza-se “Vontade de vida”.¹²⁶ A relação do corpo com a Vontade não se faz unicamente de forma episódica com as reações a motivos e estímulos, mas o corpo cresce e se desenvolve demonstrando um princípio de busca de metas que visam a vida.¹²⁷ É

¹¹⁹ MVR, § 20, p. 164-165; WWV, p. 128-129.

¹²⁰ MVR, § 23, p. 172; WWV, p. 135.

¹²¹ MVR, § 25, p. 189; WWV, p. 149. Em Schopenhauer, *una* não é equivalente à uma unidade numérica. A Vontade é *una* unicamente no sentido de que não é plural, ou seja, regida pelo princípio de individuação.

¹²² MVR, § 25, p. 190; WWV, p. 150.

¹²³ MVR, § 27, p. 216; WWV, p. 172.

¹²⁴ SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, 1991, p. 12.

¹²⁵ Schopenhauer afirma que mesmo nas propriedades intrínsecas da matéria, na natureza inorgânica, como a impenetrabilidade, coesão, elasticidade, rigidez e gravidade, manifesta-se a luta pela autopreservação. Por exemplo, a coesão de um corpo, como o da pedra, visa a salvação diante de uma possível destruição. **Suplemento ao segundo livro**, p. 826.

¹²⁶ MVR, § 53, p. 358; WWV, p. 290.

¹²⁷ JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 60.

necessário que se compreenda que a Vontade é operante no corpo mesmo onde não há controle do conhecimento, por exemplo na contração involuntária de certos músculos, como o do pulmão.

O mundo em-si e o mundo fenomênico são, em Schopenhauer, intermediados pelo mundo das Ideias. A Vontade se objetiva em Ideias, as quais são “objetidades originárias”¹²⁸ e, semelhantemente à Vontade, estão fora do domínio do princípio de razão suficiente. Assim, diz Schopenhauer:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seu protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos à mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDÉIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na significação autêntica e originária, estabelecida por Platão.¹²⁹

Cada Idéia é um “grau fixo de objetivação”, por isso fora do tempo, espaço e causalidade, alheia a toda pluralidade, se relacionando com as coisas ou fenômenos particulares como a sua forma eterna ou protótipo. Destes protótipos, os fenômenos individuais não passam de meras cópias, nunca chegando à perfeição do original, sempre *vindo a ser*, mas nunca chegando a *ser* plenamente. Diz Schopenhauer que são “eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade”¹³⁰

Há uma gradação nas Ideias. Essas gradações ascendem a partir do inorgânico para o orgânico. As plantas estão num grau mais elevado que o inorgânico, enquanto os animais são graus mais elevados do que as plantas. Por fim, surge o homem como gradação última.

Segundo Schopenhauer, nos graus mais altos da objetividade da Vontade, vê-se aparecer a característica da individualidade de forma significativa. E nenhum animal possui uma individualidade semelhante à do ser humano, o qual possui uma personalidade completa, uma grande diversidade de caracteres individuais. Os animais,

¹²⁸ MVR, § 28, p. 226; WWV, p. 182.

¹²⁹ MVR, § 25, p. 191; WWV, p. 151.

¹³⁰ MVR, § 29, p. 231; WWV, p. 186. Apesar de Schopenhauer afirmar que usa o termo *Idéia* no sentido platônico, Zöllner afirma corretamente que as Ideias, diferentemente do que em Platão, não têm sua existência de forma independente. Elas emanariam de uma realidade última. ZÖLLNER, Günter. **Schopenhauer on the Self**. 1999, p. 36.

com exceção do homem, são dominados pelo caráter da espécie, motivo pelo qual eles possuem mínimos traços de fisionomia individual. Quanto mais se desce no reino dos animais, mais se perdem os vestígios individuais no caráter da espécie.

No ser humano, pelo contrário, os traços particulares estão tão presentes que não há como estudar o comportamento a não ser de forma individual, pois cada ser possui um caráter específico. Schopenhauer chega a afirmar que “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Idéia própria.”¹³¹ Há uma espécie de movimento em direção à individualidade perfeita. Há um privilégio no “momento humano” na vida da Vontade.¹³²

O intelecto, além de ser um órgão capaz de dar ao ser humano uma arma de sobrevivência em relação aos outros seres, associa-se a um processo de autoconhecimento da Vontade. A Vontade anseia por um espelho de si. Neste sentido, o cérebro tem como função principal a construção da exterioridade como representação, para que a vontade, até então cega, inconsciente, ganhe visão e, no homem, plena de si mesma, isto é, consciência de si. A Vontade é o sujeito, e o mundo inteiro seu objeto, sua representação, seu espelho no qual ela se contempla. É no indivíduo humano que a Vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. “A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade”.¹³³

A argumentação sobre as graduações das Ideias levanta duas questões: a da característica “evolucionista” que se apresenta e a da aparente “teleologia” expressa na natureza. Mas, como isso se coaduna com a “cegueira” e “arracionalidade” da Vontade? De acordo com a argumentação de Schopenhauer, o evolucionismo, tal como passamos a conhecê-lo também a partir da teoria darwiniana, e a teleologia, no sentido da natureza buscar uma finalidade última, não se sustentam, porque o tempo encontra sua validade unicamente no idealismo transcendental do sujeito. Por outro lado, a teleologia é apenas a “nossa” forma de perceber a “unidade da Vontade”, a qual mesmo no princípio de razão suficiente, ou seja, na pluralidade, necessita manter a unidade originária.

É necessário situar os conceitos schopenhauerianos dentro de seu próprio sistema. Deve-se deter no idealismo do tempo. Do ponto de vista metafísico, noções como a de

¹³¹ MVR, § 26, p. 193; WWV, p.153.

¹³² BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. 1998, p. 25.

¹³³ Idem.

“vida”, “evolução”, “criação”, “espírito”, só podem levar a contrassensos sobre o pensamento de Schopenhauer, para o qual a perfeição da adaptação dos organismos resulta justamente da “intemporalidade da vontade”. A tentativa de explicar seus conceitos a partir de concepções exógenas poderia provocar injustiças as suas pretensões.

Segundo Schopenhauer, quando se olha para a natureza, percebe-se que os reinos desta formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem. Mas, para que a Idéia do homem pudesse ser expressa e aparecer na atual significação, “não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma seqüência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o orgânico. Todos esse reinos se complementam para a objetivação da Vontade”.¹³⁴ Todas as objetivações inferiores à Idéia do homem acompanham a este, portanto, de uma forma necessária, de maneira que os fenômenos desses reinos são “ecos do homem”¹³⁵.

O ser humano pressupõe e sustenta, portanto, em sua existência, todo o restante da natureza. O homem não é apenas mais uma espécie, porém a espécie cuja Idéia é o ápice e que, para existir, ocasiona a existência de todas as Ideias inferiores.

Um argumento evolucionista, nos moldes darwinistas, pressupõe a noção de causalidade. E é somente a partir da causalidade que cada grau de objetivação pressupõe um inferior. Para Schopenhauer, a explicação temporal é absurda, “pois a espécie não poderia ter sobrevivido se ficasse aguardando adquirir órgãos necessários à sobrevivência, e teria desaparecido muito antes de uma adaptação que se realizasse ‘pouco a pouco’”.¹³⁶ As espécies não são adaptações e evoluções de espécies inferiores, mas sim Ideias atemporais da Vontade. As coisas animadas e inanimadas do mundo são eternas e estáticas.

Não existem apenas indivíduos que por acaso classificamos como formigas, carvalhos ou campo magnéticos. Em vez disso, cada indivíduo é de um dado *tipo*, e os tipos passíveis de existir são fixos. Logo, embora as coisas individuais venham a ser e pereçam no tempo, *a formiga*, ou *o carvalho*, como um tipo, é uma característica permanente da realidade.¹³⁷

¹³⁴ MVR, § 28, p. 218-219.; WWV, p. 174-175.

¹³⁵ MVR, § 28, p. 219; WWV, p. 175.

¹³⁶ LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 2002, p. 108.

¹³⁷ JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 62.

A percepção de um mundo que se encontra alicerçado sobre estados evolutivos anteriores é uma constatação advinda de nossa mentalidade fenomênica, condicionada pelas categorias do idealismo transcendental, de modo que

a lei da causalidade e a consideração e investigação da natureza que dela se seguem conduzem-nos necessariamente à assunção segura de que, no tempo, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por consequência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto;¹³⁸

¹³⁸ MVR, § 7, p. 75; WWV, p. 54.

2 PESSIMISMO E LIBERTAÇÃO

Com um tom cômico, Schopenhauer, no prefácio à primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação*, recomenda àqueles que não estão dispostos a ler um livro em que a verdade se apresenta sem o estilo patético e obscuro de seus contemporâneos, tomarem sua obra e a utilizá-la como o fazem com um livro não lido. Ele poderá “preencher uma lacuna em sua biblioteca, na qual, juntinho a outros, parecerá muito bonito. Ou ainda colocá-lo na cômoda ou mesa de chá de sua amada”¹³⁹.

É bem verdade que o melhor seria “fazer uma resenha dele”¹⁴⁰. Schopenhauer não pensa que sua obra seja apenas mais uma dentre outras, pois ela expressa o pensamento “cuja descoberta é considerada, pelas pessoas versadas em história, tão impossível quanto o da pedra filosofal”¹⁴¹. Se a metafísica da Vontade é vista por muitos como uma metafísica hermenêutica ou uma hermenêutica da existência, na visão de Schopenhauer não se trata de uma entre outras, mas é “a hermenêutica”.

A idéia da busca pela “verdade” perpassa todo o pensamento schopenhaueriano, de modo que ele considera seu sistema metafísico como o ápice desta busca. E é em relação a esta “verdade” que ele situa as filosofias e as religiões, numa clara distinção qualitativa entre elas. Portanto, discorrer sobre as relações entre filosofia e religião no pensamento de Arthur Schopenhauer implica em qualificá-las com relação àquilo que, em sua opinião, vem a ser expressão genuína e autêntica da compreensão profunda da existência.

Diante disto, o capítulo desenvolverá três tópicos centrais: 1) a filosofia como a busca da verdade; 2) o pessimismo schopenhaueriano; e 3) a libertação do “pior dos mundos possíveis”.

¹³⁹ MVR, p. 24; WWV, p. 14.

¹⁴⁰ MVR, p. 24; WWV, p. 14.

¹⁴¹ MVR, p. 19; WWV, p. 9.

2.1 A busca da “verdade” como tarefa filosófica

A busca pela “verdade”, aos olhos de Arthur Schopenhauer, é uma atitude do filosofar. Enquanto objeto filosófico, a verdade deve transcender as pontuações e usos que a palavra em si pode assumir na vida ordinária ou na atividade científica, visto que deve ultrapassar os limites da contingencialidade histórica e subjetividade psicológica, pois toca a essência do significado profundo do mundo, toca seu “enigma”. Em virtude disto, Schopenhauer a torna sua palavra-chave, tanto do ponto de vista gnosiológico quanto do metafísico.

Na visão de Schopenhauer, o encontro da “verdade” é uma exigência existencial, uma condição subjetiva necessária que clama pelo significado profundo da vida. Não se trata meramente de questionar a razão de ser do mundo, mas de uma pergunta pela existência a partir da experiência do sofrimento e da morte, em que o não ser não é apenas possível, mas preferível. A busca pelo significado da existência fundamenta-se numa carência metafísica prática-consolatória. A característica peculiar ao homem que o torna ciente de estar se aproximando da morte a cada hora, transforma a vida em algo questionável. Neste tocante, é “principalmente devido à morte que o homem possui filosofias e religiões”¹⁴².

A morte é propriamente o gênio inspirador, ou a musa da filosofia, e por isso Sócrates a definiu como “preparação para a morte”. Sem a morte, seria mesmo difícil que se tivesse filosofado. (...) Entre os homens surgiu, com a razão, por uma conexão necessária, a certeza terrível da morte. Mas, como sempre na natureza a todo mal é dado um remédio, ou pelo menos uma compensação, então essa mesma reflexão, que nasce da idéia da morte, também nos leva às concepções metafísicas consoladoras...¹⁴³

O ser humano partilha o medo da morte com todos os animais. Como a essência íntima de todo o ser é a Vontade, todo ser quer a vida e enxerga a morte como aquilo de pior que pode lhe acontecer, pois a considera, ilusoriamente, como sua plena

¹⁴² MVR, § 8, p. 84. WWV, p. 62. . O conceito de morte é fundamental na metafísica de Schopenhauer, pois ela é o propósito e objetivo da vida. Trata-se de um consolo bem-vindo diante de uma vida de dor e sofrimento – apesar de não ser definitivo.

¹⁴³ MMS, p. 23.

aniquilação¹⁴⁴. Este é um dado inato ao ser e não simplesmente um desdobramento do conhecimento. Na verdade, somente o conhecimento pode contrapor o medo da morte, porque é capaz de demonstrar o pouco valor da vida. É neste último aspecto que as religiões e filosofias podem contribuir.¹⁴⁵

O que distingue o ser humano dos animais irracionais são a sensibilização e a antecipação diante da morte. Enquanto o animal aprende a conhecer a morte somente quando morre, o ser humano conscientemente caminha em sua direção, dotado de todas as intuições e angústias que esta pode causar.¹⁴⁶

Em decorrência da idealidade do tempo¹⁴⁷, a existência é uma morte constante e um adiamento momentâneo da morte em curso. É um processo empírico dos indivíduos que se movem rumo ao fim terreno como finalidade e objetivo em meios às privações, misérias e sofrimentos. A alimentação e a excreção contínuas, por exemplo, são consideradas por Schopenhauer como expressões da geração e da morte, diferindo destas apenas em grau¹⁴⁸. A carência metafísica prática-consolatória é, portanto, um dado inalienável da existência, não apenas fruto de circunstâncias eventuais, e que clama pela verdade sobre a vida a partir do sofrimento e da morte.

O ser humano toma consciência da morte mediante o aprendizado por analogia. Enxergam-se os outros morrerem e conclui-se, por inferência, que a morte deve alcançar a todos de modo inevitável. Distintos desdobramentos mediante religiões e filosofias são oriundos a partir desta inferência: cessação da “consciência”; destruição do “eu”; sobrevivência da alma; etc.

¹⁴⁴ O nascimento e a morte são, em Schopenhauer, eventos do mundo fenomênico e, portanto, irrealis. A prática do suicídio como tentativa de aniquilamento é inútil.

¹⁴⁵ MMS, p. 26. Diz Schopenhauer na mesma página: “Quando prevalece o conhecimento o homem avança ao encontro da morte com o coração firme e tranqüilo, e daí honramos sua conduta como grandiosa e nobre; celebramos então o triunfo do conhecimento sobre a vontade de vida cega, sobre aquela vontade que nada mais é que o princípio de nossa existência”.

¹⁴⁶ D. Jacquette pensa que a argumentação de Schopenhauer é limitada neste âmbito, pois pesquisadores atentos da psicologia animal encontram nestes um reconhecimento também da morte em potencial e não apenas da morte de fato. Alguns animais não-humanos agem deliberadamente para preservar suas vidas e alguns, inclusive, reagem à morte de outros animais, especialmente quando esta atinge os pais, filhos e irmãos. Há neles, portanto, também uma “consciência da morte”. Mas, Jacquette acaba por concordar que o ser humano tem uma relação epistêmica especial face à morte. Logo, Schopenhauer está mais preocupado em apontar a diferença de “grau” entre a consciência da morte entre os seres humanos e os animais não-humanos do que investigar vestígios desta consciência nos últimos. JACQUETTE, Dale. Schopenhauer on Death. In: JANWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 296- 297.

¹⁴⁷ O ser humano é um eterno vir a ser, mas por apreender o mundo mediante a idealidade do tempo, considera que há um princípio, um meio e um fim em sua vida.

¹⁴⁸ MVR, § 54, p. 360; WWV, p. 293.

Na jornada rumo à verdade, segundo Schopenhauer, o principal percalço é corromper a busca com o ato de imiscuir a filosofia com fins pessoais e estatais. É a estrela-guia da filosofia (*Nordstern*) que determinará o seu resultado. Para aqueles que estão preocupados com fins materiais¹⁴⁹, a verdade ficará em segundo plano, visto que a filosofia se torna meio instrumental do Estado ou da Igreja, ou ainda meio de sobrevivência¹⁵⁰, casos em que ela é maltratada e incapaz de aprofundar-se.

Sobre os professores de filosofia de seu tempo, por exemplo, que estavam submissos ao Estado, Schopenhauer afirma que a verdade por eles ensinada precisava ser *cum grano salis*¹⁵¹, pois sendo a ciência filosófica uma ciência que deve ensinar o que é certo e verdadeiro, se via no impasse de ter que concordar no fundamento e na essência com aquilo que a religião do Estado ensinava como certo e verdadeiro. Assim, “na filosofia universitária a verdade só ocupa um posto secundário e, se lhe é exigido, tem de se levantar para dar lugar a outro atributo”¹⁵².

Nesses casos, os filósofos são apenas “cão de guarda preso ao muro”, são “filósofos domesticados”, que só atingem os alvos previamente por eles fixados.¹⁵³ O principal dentre estes, Schopenhauer pensa ser Hegel, que estaria preocupado essencialmente com seu próprio ventre. Este

floresceu e engordou ao longo de cerca de vinte anos como a mais cintilante filosofia de cátedra que já rendeu salários e honorários. Aliás, ela foi proclamada por toda a Alemanha, por meio de centenas de livros, como o mais alto cume alcançado pela sabedoria humana e como a filosofia das filosofias, tendo até mesmo sido elevada aos céus: estudantes foram examinados sobre ela e professores admitidos para ensiná-la.¹⁵⁴

Seria injusto reduzir, como fazem alguns, as acusações efetuadas por Schopenhauer com relação a Hegel como uma espécie de “ciúme” diante da fama e glória alcançada por este último, enquanto o *Mundo como Vontade e Representação* permanecia no esquecimento. Independentemente se este aspecto está ou não presente, a questão vai além. Trata-se, antes de mais nada, de uma defesa da independência do

¹⁴⁹ Com “fins materiais” Schopenhauer compreende os interesses pessoais, burocráticos, eclesiásticos e estatais. MVR, p. 28; WWV, p. 16.

¹⁵⁰ É a idéia de que “canto a canção de quem me dá o pão de cada dia”. MVR, p. 29; WWV, p. 17.

¹⁵¹ “Com uma pitada de sal”.

¹⁵² SFU, p. 6.

¹⁵³ SFU, p. 10.

¹⁵⁴ SFU, p. 12.

pensamento filosófico, que deve se preocupar com a verdade acima de tudo, e de que este deve ser expresso da forma mais clara possível, sem esconder-se atrás de palavreado obscuro que mascara a ausência de conteúdo material na forma lógica argumentativa.

A idéia de que a filosofia deve embasar-se em conteúdo de alcance real é defendida em inúmeros momentos por Schopenhauer. Em essência, a argumentação Schopenhaueriana diz que nenhum conceito ou relação entre conceitos pode ter validade real e não apenas lógica se não estiver alicerçado sobre uma intuição empírica. As críticas a Hegel, portanto, não devem ser remetidas apenas aos brios de seu autor, mas devem também ser percebidas nas suas nuances mais profundas.

Há também, segundo Schopenhauer, uma diferenciação na fonte geradora do ímpeto filosófico que leva à busca da *veritas aeterna*, e que diferencia o verdadeiro do falso filósofo. A perplexidade (*Perplexität – taumazein*) que dá origem aos filósofos deve provir da visão de mundo mesmo e não de um livro ou de um sistema já existente.¹⁵⁵ À semelhança do gênio na contemplação estética, há algo de inato na pessoa do filósofo genuíno, o que o torna raro.

Schopenhauer, que se considera um filósofo genuíno por estar lendo o livro do mundo, afirma que tem como estrela-guia a “verdade nua”¹⁵⁶. Considera que nunca se deixou corromper por fins que o beneficiariam ou algum outro órgão, seja ele religioso ou estatal, o que garante a pureza de sua filosofia. Ele pergunta: o que seu pensamento tem a ver com

a boa e alimentícia filosofia universitária, que, fatigada com centenas de intenções e milhares de precauções, prossegue o seu caminho cautelosamente, tendo diante dos olhos a todo momento o temor do soberano, a vontade do ministério, os preceitos da religião oficial, os desejos do editor, a conveniência dos estudantes, a boa camaradagem dos colegas, o curso da política do dia, os humores passageiros do público e muito, muito mais? Ou que tem a ver minha investigação silenciosa e séria da verdade com o tumulto da cátedra e os bancos de sala de aula, cuja mola impulsora mais íntima são sempre fins pessoais?¹⁵⁷

¹⁵⁵ MVR, § 7, p. 78, WWV, p. 56. Como exemplo de filósofo não autêntico, diz Schopenhauer que “este de fato foi o caso de Fichte, pois ele se tornou filósofo apenas com a coisa-em-si de Kant, sem a qual muito provavelmente teria escolhido profissão bem diferente, com muito mais sucesso, já que possui talento retórico significativo”. Por outro lado, Schopenhauer pensa que se um livro de um filósofo “genuíno” chegar às mãos de um jovem, pode despertar nele o espírito filosófico.

¹⁵⁶ “welche zu ihrem Nordstern ganz allein die Wahrheit, die nackte”, MVR, p. 37; WWV, p. 23.

¹⁵⁷ MVR, p. 37; WWV, p. 23-24.

Na medida em que a filosofia se desapega de interesses pessoais e materiais, e quando é oriunda da genuína “perplexidade”, ela está pronta para a busca da *veritas aeterna*. Nesta busca, a filosofia supera as demais ciências porque estas tomam como principal fio condutor uma ou outra figura do princípio de razão suficiente, explicando as coisas em suas relações recíprocas, restando sempre algo inexplicável e pressuposto. A filosofia, por sua vez, não toma nada como pressuposto, sendo tudo “em igual medida estranho e problemático, não apenas em relação aos fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas”¹⁵⁸.

Aquilo que as ciências empíricas tomam como fundamento e limite de suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia. Logo, a filosofia principia onde as ciências se detêm. Trata-se de um saber universal, que não deve partir em busca de uma *causa efficiens* ou de uma *causa finalis* do mundo inteiro.

Diante disto, Schopenhauer afirma:

A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O *por que* está aqui subordinado ao *quê*, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade. Poder-se-ia até dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o *que* é o mundo. De fato, cada um é o próprio sujeito do conhecimento, cuja representação é o mundo (e isso também é uma sentença verdadeira). Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. Esta, por conseguinte, tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes.¹⁵⁹

A tarefa filosófica, aos olhos de Schopenhauer, implica em compreender a experiência concreta do ser do mundo, trazê-lo e fixá-lo em conceitos abstratos. Quando Schopenhauer desconecta sua filosofia de questões do tipo “por que?”, “de onde?” e “para que?”, está querendo afastar seu pensamento de desdobramentos a partir do princípio de razão suficiente, o que o manteria preso ao mundo como representação e fazendo de sua filosofia “um esquilo na roda”.

¹⁵⁸ MVR, § 15, p. 136; WWV, p. 107.

¹⁵⁹ MVR, § 15, p. 137; WWV, p. 107.

A pergunta pelo “significado” da existência, oriunda da perplexidade diante da dor e do sofrimento, não se responde com conceitos extraídos de explicações ordinárias. Em Schopenhauer, explicar o significado implica em dizer “o quê” o mundo é, o que equivale afirmar que a explicação para a dor e sofrimento decorre da explicação metafísica.

Em resumo, Schopenhauer diz que:

A filosofia será uma REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro.¹⁶⁰

Schopenhauer constrói seu sistema metafísico visando ser o genuíno “espelho do mundo”, logo a genuína verdade. No livro primeiro do *Mundo como Vontade e Representação*, a verdade se apresenta na descoberta de que o mundo fenomênico não passa de mera representação do sujeito cognoscente. É o mundo limite para a ciência empírica, presa ao princípio de individuação (*principium individuationis*) em que a regência é determinada por tempo, espaço e causalidade. No livro segundo, a verdade se apresenta quando o “Véu de Maia” é superado mediante a percepção da coisa-em-si através da subjetividade do sujeito de volição, onde os impulsos e as volições passam a definir a essência humana e de todo o universo. Chega-se ao conceito metafísico da Vontade, essência una e indivisa que subjaz a toda realidade. No terceiro livro, a verdade equivale à contemplação das Ideias na arte. É o mundo da representação destituído do princípio de individuação. No quarto livro, a verdade é apresentada na ética da compaixão e na negação da coisa-em-si, apontando para o caráter mau da vida, pois demonstra que o sofrimento não está na superfície dos acontecimentos, mas a responsabilidade está ancorada no fundo da própria existência.

Perpassando todos os âmbitos da verdade, referidos todos eles a um “pensamento único” (*ein einziger Gedanke*)¹⁶¹, está o enfoque pessimista da metafísica da Vontade, com o qual as filosofias e religiões ora se aproximam, ora se distanciam. Também é este o critério definidor de como estas últimas são alegorias mais próximas ou mais distantes da “verdade”.

¹⁶⁰ MVR, § 15, p. 137-138; WWV, p. 108.

¹⁶¹ MVR, p. 19; WWV, p. 9. Schopenhauer é enfático ao afirmar que sua filosofia não é um “sistema de pensamentos” (*System von Gedanken*).

2.2 O pessimismo schopenhaueriano

...a esperança de uma imortalidade da alma vem sempre ligada à de um mundo melhor, prova de que o mundo presente não vale muita coisa.¹⁶²

A realidade da dor, sofrimento e morte é, portanto, para Schopenhauer, um tema fulcral para a metafísica. A vida é tão miserável que só o medo da morte impede o indivíduo de se autodestruir ¹⁶³. Por outro lado, os sofrimentos da vida são o consolo para a morte e a morte é o consolo para os sofrimentos da vida.

A carência metafísica prática-consolatória tem suas raízes lançadas no pessimismo. O mundo não é o melhor dos mundos possíveis¹⁶⁴ e a sua não existência é preferível a sua existência, visto carregar em si um caráter de culpabilidade¹⁶⁵. Neste mundo, a vida é uma doença sexualmente transmissível.

De acordo com a autocompreensão de Schopenhauer sobre seu pessimismo, este não está baseado em incursões dentro da religião indiana, nem se deve à história do cristianismo. Tampouco está baseado na série de relatos sobre os episódios de pecados, sofrimentos e morte. A motivação real deve ser buscada na metafísica da Vontade. Trata-se de um pessimismo filosófico que não se deduz da consideração de valores e nem está embasado em um sentimento de decadência histórica, mas se fundamenta no aspecto autodiscordante da coisa-em-si, que é a Vontade. Schopenhauer não é primeiramente o filósofo da vontade e só depois o filósofo do pessimismo. As duas coisas são, na realidade, uma só, pois Schopenhauer é pessimista justamente porque pensou a Vontade como fonte de todo sofrimento. A morte e a ação do morrer é a própria vida, pois toda a vida é sofrimento.

¹⁶² MMS, p. 27

¹⁶³ Sobre o suicídio será tratado no último capítulo.

¹⁶⁴ O pior dos mundos possíveis é, em Schopenhauer, o exato contraponto do melhor dos mundos possíveis de Leibniz. Não se trata do pior mundo que é capaz de ser imaginado, mas sim da pior condição de mundo ainda capaz de manter sua existência. Na opinião de Schopenhauer, caso o mundo piorasse um pouco mais, deixaria de existir.

¹⁶⁵ No pensamento de Schopenhauer, o exemplo mais nítido que corrobora o fato de que há um caráter de culpabilidade na existência é o ato sexual. Todo prazer sexual, que tem como intuito primário a propagação da espécie, traz a marca da vergonha em si, de maneira que precisa ser feito às escondidas. Esse é o reflexo de que a afirmação da vida perpetua o sofrimento. MVR, § 60, p. 422-433; WWV, p. 344 – 345.

Copleston defende a idéia de que as histórias da filosofia têm sido escritas do ponto de vista hegeliano, no qual os sistemas filosóficos florescem espontaneamente do seu predecessor a partir de uma dialética abstrata, fazendo com que as biografias dos filósofos fiquem relegadas a um plano secundário. Para ele, justamente esta biografia é capaz de auxiliar nas explicações sobre o sistema filosófico, pois cada qual foi pensado por um homem concreto, de carne e osso. Então, ele pergunta: deve-se supor que o caráter e temperamento pessoal de um filósofo não tiveram influência em todo o seu pensamento? A resposta, para Copleston, é a de que um homem não é uma mente incorpórea, nem ele é uma mente infinita, pelo contrário, ele é finito e corpóreo, incapaz de compreender a totalidade da verdade, e o ângulo pelo qual ele contempla a realidade e a interpreta será, pelo menos em parte, determinado pelo tipo de homem que ele é.¹⁶⁶ Isso se mostra de um modo claro quando, ao se escrever uma biografia, pode-se extrair do pensamento filosófico de determinado autor alguns traços pessoais deste.¹⁶⁷

Não se pode negligenciar a observação de Copleston. Porém, não se deve cair na armadilha de invalidar o pensamento de um filósofo, como é o caso de Schopenhauer, a partir de um psicologismo, restringindo o seu pessimismo ao seu humor ou seu temperamento. Quando Schopenhauer fala em despertar dos sonhos da juventude, abrir bem os olhos para a vida de todos a fim de visualizar que o mundo atual é um inferno, bastando visitar as prisões, hospitais e campos de batalhas para encontrar comprovações deste fato, não está preocupado em construir seu sistema. Sua fundamentação não se resume em narrativas de episódios de dor e miséria, ou em afirmar a inexistência de eventos felizes. Por exemplo, ao afirmar que “parecemo-nos com carneiros a brincar na relva, enquanto o açougueiro, com os olhos, está a escolher alguns entre eles; pois nestes bons tempos não sabemos que infelicidade precisamente agora o destino está nos preparando: doença, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte, etc.”, Schopenhauer está mais preocupado a levar o leitor a concordar com seu sistema a partir de experiências empíricas do que encontrar fundamentos para seu pessimismo.

¹⁶⁶ COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism**, [S.l.]: Burn Oates & Washbourne, 1947, p. vii.

¹⁶⁷ Idem, p. viii. Em seu prefácio, especialmente nas páginas ix e x, Copleston diferencia duas esferas integrantes dos escritos de um pensador. Uma que é contingente e está condicionada ao caráter e ao pensamento precedente e contemporâneo. E outro que é impessoal e objetivo. A melhor filosofia seria aquela que consegue manter-se o mais impessoal e objetiva possível. Se aplicarmos este critério proposto por Copleston ao pessimismo de Schopenhauer, então deve haver algo nele que ultrapassa sua personalidade e contingencialidade histórica.

O fundamento de seu pessimismo encontra-se na autodiscordância da Vontade, a qual é a raiz de toda infelicidade. A manifestação desta discórdia originária se faz de dois modos: no corpo e na natureza como um todo. A autodiscórdia encontrada no eu é um microcosmo da autodiscórdia apresentada no macrocosmo. De acordo com Birnbacher,

o causador de sofrimento e o auto-sofrimento atribuídos à *vontade* encontram sua origem biográfica nessa conflitividade interna – assim como o pouco louvável atestado de que as qualidades morais atribuídas ao ser humano e a agressividade, inveja e ambição fossem cópias fiéis do seu caráter.¹⁶⁸

É necessário recordar que o conceito metafísico de Vontade surge a partir da experiência da vontade no corpo, mediante a alternância entre dores e prazeres, entre faltas e satisfações e entre desejos e decepções. Nessa experiência se percebe a vontade como um ímpeto que sempre “deseja” algo sem nunca chegar a uma plena satisfação. A cada satisfação um novo desejo irá nascer, e nenhuma satisfação é suficientemente capaz de acalmar a totalidade dos anseios, de alcançar uma meta final.

Em Schopenhauer, o homem não conhece e depois quer o que conhece, mas primeiramente quer e somente depois conhece – ou percebe – o que quis. Em outras palavras, o conhecimento da ação e do alvo aos quais levou o seu querer é posterior, o que impossibilita seu controle prévio.¹⁶⁹ A razão é um momento do querer e a sua existência é algo acidental e exterior.

O pessimismo metafísico schopenhaueriano descortina um mundo de dor fruto dos desejos não satisfeitos, mas também um mundo de tédio, sendo este último o pólo oposto do sofrimento. O ser humano está condenado a oscilar entre esses dois pólos.

A total satisfação dos desejos – hipoteticamente falando – levaria a um mundo de tédio insustentável. Como afirma Schopenhauer:

Se todos os desejos, tão logo surgissem, já estivessem resolvidos, o que preencheria a vida humana, com que se gastaria o tempo? Se transferíssemos o homem para um utópico país, onde tudo crescesse sem ser plantado, as pombas revoassem já assadas, e cada qual rapidamente encontrasse, sem

¹⁶⁸ BIRNBACHER, Dieter. **Arthur Schopenhauer**: Vontade e Negação do Mundo, 2004, p. 159-160.

¹⁶⁹ BARBOZA, Jair. Metafísica do irracional – mal radical em Schelling e Schopenhauer. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 2, p. 187-196, mai.-ago. 2009, p. 194. Diz Barboza na p. 196: “A razão não consegue erradicar esse mal radical; ao fim, pode inclusive, sem sabê-lo, arquitetar friamente um espaço de irrupção desse irracional”. Não se deve esquecer, no entanto, da espécie de rebelião da razão presente na negação da Vontade.

dificuldade, a mulher amada, sucederia que uma parte dos homens morreria de tédio ou se enforcaria, e a outra parte promoveria guerras, massacres e assassinatos, e dessa forma faria trazer mais sofrimentos do que aquele que a natureza impõe.¹⁷⁰

O ser humano carece de certa dose de necessidade, dificuldade, contrariedade e frustrações, assim como o corpo precisa da pressão atmosférica para não explodir e como o navio precisa do lastro para navegar com firmeza. Sem esta dose de contrariedades, aumentaria a petulância humana levando a manifestações desenfreadas de loucura e delírio.¹⁷¹

A dor, o sofrimento e o mal carregam o aspecto da positividade. Na verdade, o critério de avaliação da vida são os sofrimentos e não as felicidades. “O mal é o positivo, é aquilo que em si mesmo se torna sensível; e o bem (por exemplo, toda felicidade e satisfação) constitui o negativo, isto é, vem a ser a supressão do desejo e a eliminação de uma angústia.”¹⁷² Nos *aforismos*, Schopenhauer diz concordar com a sentença de Aristóteles: “o prudente persegue a ausência de dor, não o prazer”.¹⁷³ Essa positividade da dor faz com que se sinta somente onde o sapato aperta, ou seja, faz com que sejamos perturbados com a menor *bagatela* que aparece.¹⁷⁴

A dor e sofrimento, além de seu caráter positivo em face do caráter negativo da felicidade, estão em relação direta com o grau de autoconhecimento da Vontade.

Quanto mais alto for o grau de objetivação da Vontade, maior será a dor sentida. No ser humano tem-se a dor lançada a níveis extremos. O cérebro age como uma espécie de condensador do sofrimento, na medida em que não se sofre somente no presente, mas também diante de episódios acumulados pela memória e pelas projeções futuras.

Em interessante analogia, Schopenhauer afirma que “a Vontade é a corda; seu cruzamento ou obstáculo, sua vibração; o conhecimento, a caixa de ressonância; e a dor

¹⁷⁰ MMS, p. 115.

¹⁷¹ MMS, p. 115.

¹⁷² MMS, p. 114.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 140. Os aforismos apresentam a possibilidade da busca da felicidade do ponto de vista prático. Mas isso não significa que Schopenhauer tem uma recaída no otimismo. Muito pelo contrário, essa é uma comprovação adicional de que o seu pessimismo é metafísico e não o resultado de uma somatória de eventos infelizes ou da constatação da impossibilidade de momentos alegres.

¹⁷⁴ MMS, p. 113.

é o som”.¹⁷⁵ O ser humano é justamente o ser mais infeliz porque tem uma avantajada caixa de ressonância.

Diante da identidade entre corpo e coisa-em-si, decorre que o ser humano, em sua origem, é composto por uma raiz má, o que o torna essencialmente carente de “redenção” à semelhança do pecado original presente no cristianismo e que é a base da necessidade de salvação.

Segundo Cacciola, nos *Manuscritos Póstumos* de Schopenhauer “a essência humana é concebida intrinsecamente má, e a vontade como fonte de todos os males.”¹⁷⁶ Neste tocante, a Vontade tem na sua origem um significado moral, estabelecido a partir de uma antropologia fundada no mal originário. A sucessão da vida, o caráter empírico, espelha no correr do tempo esse ímpeto pecaminoso. A ubiqüidade da Vontade faz com que esse “ímpeto pecaminoso” seja generalizado no gênero humano, o que Schopenhauer denuncia ao dizer que “alguns homens seriam capazes de assassinar outro só para engraxar suas botas com a gordura dele,”¹⁷⁷ e que “é preciso ler histórias criminais de situações anárquicas para saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral.”¹⁷⁸

Schopenhauer identifica uma tríade¹⁷⁹ de móveis morais: o “egoísmo”, que é a “motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal”¹⁸⁰, a “malvadez”, que se identifica com a alegria maligna e que tem por máxima “prejudica a todos que pudeses”¹⁸¹, e, por fim, a “compaixão”. Enquanto o móbil do egoísmo se contrapõe à justiça, a alegria malvada se contrapõe à compaixão.¹⁸²

O primeiro móbil moral é o naturalmente mais constante nas espécies. O natural do indivíduo é a sua auto-afirmação. Essa afirmação da Vontade é um constante querer, não perturbado por conhecimento algum e que preenche a vida do homem em geral.

¹⁷⁵ MMS, p. 120.

¹⁷⁶ CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. 1994, p. 105.

¹⁷⁷ SFM, p. 104.

¹⁷⁸ SFM, p. 108.

¹⁷⁹ Aparentemente, são quatro os móveis morais: egoísmo, malvadez, justiça e compaixão. Porém, Schopenhauer não coloca a justiça como uma força positiva, mas apenas restritiva à injustiça. Ela fundamenta-se no egoísmo e, portanto, devido seu caráter negativo, não possui a qualidade de um móbil moral.

¹⁸⁰ SFM, p. 120.

¹⁸¹ SFM, p. 126.

¹⁸² Cabe, aqui, antever uma importante questão em relação aos móveis morais e à negação da Vontade. Não há, especificamente, um móbil moral para a negação da Vontade. Isso sugere que a negação está para além da moralidade. Por mais estranho que isso possa parecer, toda a argumentação de Schopenhauer caminha nesta direção. Schopenhauer liga a moralidade diretamente à essência do mundo. Mas, a negação da Vontade não se liga à essência do mundo, porque ela busca sua aniquilação.

Neste, a Vontade se afirma especialmente no ato da procriação, onde o impulso sexual ultrapassa a mera satisfação corporal, apontando também para a continuidade da existência. Isso explica o porquê da abstinência sexual como um dos importantes componentes da negação da Vontade.

A auto-afirmação faz com que a característica originária do indivíduo seja o egoísmo. O egoísmo está associado à luta entre as espécies e a luta entre os indivíduos da mesma espécie porque, do ponto de vista subjetivo, cada um encontra a si mesmo como a Vontade una e indivisa, e, por isso, quer tudo para si e possuir tudo, ou, pelo menos dominar, alimentando o desejo de aniquilamento de tudo aquilo que lhe opõe resistência. Como o indivíduo representa o mundo para si, ao ser o seu sustentáculo (*Träger*), acaba por encontrar a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade. Em vista disso, o seu ser e a sua própria conservação são antepostos a todos os outros no conjunto. Poeticamente, diz Thomas Mann:

Ao Eu, escravo do princípio de individuação, envolto no véu de Maia, todos os outros seres aparecem como máscara e fantasmas, aos quais não está absolutamente em condições de atribuir uma existência tão importante e tão séria quanto a tua mesma. Só tu importas, não é? Único ser real. Tu és o centro do mundo, e tudo conspira para teu bem-estar, para, no máximo possível, afastar de ti os sofrimentos da vida, para te procurar profusão de felicidades.¹⁸³

No indivíduo humano, assim como a dor, o egoísmo atinge seu nível mais elevado, causando a negligência e invasão da afirmação da vontade alheia.

A ubiquidade da Vontade também inscreve toda a natureza na discórdia originária na medida em que as “Ideias” disputam a matéria entre si para se objetivar nos indivíduos. Para saciar o seu desejo incessante de vida, a unidade primitiva da Vontade se multiplica por intermédio do princípio de individuação. A Vontade não se apresenta unitária nos fenômenos, mas se pluraliza no tempo e espaço, de modo que aparece diante da consciência¹⁸⁴ como um campo de batalha.

Logo, a Vontade mantém milhões de batalhas consigo mesma, em todas as suas manifestações fenomênicas, onde cada uma destas manifestações busca seu próprio

¹⁸³ MANN, Thomas. **O Pensamento Vivo de Schopenhauer**. 1955. P. 34-35.

¹⁸⁴ É preciso que se diferenciem dois momentos: na autoconsciência, o indivíduo “sente” que somente ele importa. A percepção de que há uma só Vontade, somente uma essência íntima, acontece de forma inconsciente. Do ponto de vista gnosiológico, no entanto, o que vem à consciência é a constatação de que o mundo é um campo de batalha, onde cada qual busca sua sobrevivência. As duas percepções estão associadas porque a batalha acontece justamente porque a Vontade se percebe total e plenamente em cada indivíduo, sendo que, por isso, cada ser percebe que somente ele merece viver.

bem-estar, seu “lugar ao sol”. O problema está no fato de que cada manifestação busca este bem-estar a expensas das outras, cravando os dentes na própria carne, culminando no fato de que a Vontade não reconhece a si mesma nesse processo, pois cada ser encara os demais como diferentes de si e inimigos na luta para afirmação da espécie.

Na luta entre as Ideias, a Ideia mais perfeita obtém a vitória sobre as mais baixas, ganhando um caráter inteiramente novo, “precisamente por absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado.”¹⁸⁵ Desta forma, do conflito entre os fenômenos mais baixos resultam os mais elevados – dos quais o grau superior seria o ser humano. Nestes casos, segundo Schopenhauer, vale a lei *serpens nisi serpentem comederit, non fit draco*.¹⁸⁶

O agente intensificador desta batalha é a necessidade de “assimilação por dominação”, ou seja, a submissão de uma Ideia inferior a uma superior não acontece passiva nem voluntariamente. Como uma Ideia ou objetivação da Vontade só entra em cena através da dominação das mais baixas, “sofre a resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência.”¹⁸⁷ Isso faz com que em todos os lugares da natureza se vejam conflitos, lutas e alternância da vitória, e “aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma.”¹⁸⁸ Pode-se contemplar na natureza a Vontade-de-vida se banquetando consigo mesma.

E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento do outro, isto é, matéria, na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como instrumento de uso.¹⁸⁹

Ao conceber a autodiscórdia da essência íntima do mundo como a fonte de toda dor e sofrimento, Schopenhauer torna-se um pessimista por excelência, mas do ponto de vista metafísico. Toda felicidade é parca e negativa, enquanto a dor é constante e

¹⁸⁵ MVR, § 27, p. 209; WWV, p. 167.

¹⁸⁶ “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão. In: MVR, § 27, p. 209; WWV, p. 167.

¹⁸⁷ MVR, § 27, p. 210; WWV, p. 167.

¹⁸⁸ MVR, § 27, p. 211; WWV, p. 168.

¹⁸⁹ MVR, § 27, p. 211; WWV, p. 168.

positiva, e, quando não é a dor que atormenta a vida, tem-se o outro pólo do sofrimento, que é o tédio. A vida, destituída de qualquer finalidade e sentido, pede pelo aniquilamento no pior dos mundos possíveis.

Não há em Schopenhauer um otimismo histórico que vê a humanidade marchando rumo a um bem supremo e a esperança de se modificar a autodiscórdia originária, que é puro desejo nunca satisfeito, que crava os dentes na própria carne, irracional. Tem-se, portanto, um mal radical na base da existência. “Neste mundo quem não assimila é assimilado, quem não devora é devorado. A vida é um negócio que não cobre os custos do investimento, a bancarrota é certa”¹⁹⁰.

Em suma, o pessimismo schopenhaueriano não é uma metafísica de estado de ânimo. O sofrimento deve ser contemplado como o genuíno sentido da vida. O otimismo é uma ilusão filosófica – e também uma ilusão religiosa. A miséria que assola o mundo é um grito de protesto contra toda positividade da felicidade e contra toda defesa de uma “criação perfeita”.

2.2.1 Determinismo no “pior dos mundos possíveis”

Não bastasse o ser humano viver no “pior dos mundos possíveis” ainda encontrasse determinado em suas ações pelo caráter atemporal e inato. Soma-se à ilusão da felicidade, a ilusão da liberdade.

Na filosofia de Schopenhauer, o mundo como representação é um mundo onde tudo acontece por necessidade. Todos os eventos têm explicações causais em termos de eventos anteriores, incluindo as ações humanas. Ações decorrentes de plena liberdade – que Schopenhauer chama de “liberdade de indiferença” – somente têm realidade nas mentes que ignoram as reais causas dos acontecimentos.

O inconsciente¹⁹¹ assume a proeminência. Como lembra Koßler:

¹⁹⁰ BARBOSA, Jair. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer. *AdVerbum*. V. 3, n. 2, p. 119-124, Ago.-Dez. 2008, p. 121.

¹⁹¹ Há muita discussão em torno da herança schopenhaueriana em Freud. Mas, o fato de Schopenhauer ser um possível precursor filosófico da psicanálise não deve fazer com que se interprete seu pensamento a partir desta teoria. Schopenhauer não formulou um conjunto integrado de conceitos para descrever e explicar o funcionamento do inconsciente. Em sua filosofia, o inconsciente é, antes de tudo, a essência do mundo que ainda não é iluminada pelo conhecimento. No ser humano individual, corresponde ao caráter inteligível, que é a dimensão metafísica da personalidade e responsável pelos sentimentos, impulsos e tomadas de decisões no nível mais profundo. Fica, no entanto, a pergunta: se Freud foi um dos grandes formadores da estrutura de pensamento ocidental da atualidade, quanto de Schopenhauer há em nossa cultura?

Tanto a Metafísica Cristã, que vê na razão divina a instância mais elevada, quanto o Iluminismo, que a enxerga na razão humana, são, pela primeira vez, negadas por Schopenhauer, de uma maneira radical, que se manifesta em todos os ramos do seu sistema filosófico.¹⁹²

O intelecto¹⁹³ torna-se subalterno do inconsciente e é colocado por ele para trabalhar, tornando-se inerentemente suscetível às suas perturbações. É preciso recordar que, para Schopenhauer, a função cerebral evoluiu em resposta à necessidade de sobrevivência, sendo subserviente à Vontade, e que a consciência é um aspecto accidental no processo.

A consciência é como o foco de uma lanterna, que ilumina uma imagem de cada vez para o viajante de um labirinto. O inconsciente redireciona esta consciência focal de acordo com seus interesses, emoções e desejos. Gardner diz que os nossos sentimentos nos são pelo menos parcialmente desconhecidos, pois a vontade camufla suas intenções reais ao intelecto.¹⁹⁴

O intelecto é impassível diante dos sentimentos. O fato de o conhecimento ser um amplificador do sofrimento não é sinônimo de que ele seja o produtor das emoções. Na verdade, ele só apresenta as satisfações e obstáculos, reais ou potenciais, à vontade. Esta última é quem sente e sofre, com diz Schopenhauer:

Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme.¹⁹⁵

A consciência e o conhecimento tornam-se secundários em termos de conteúdos da motivação humana, em especial devido à primazia da força operante na sexualidade. Cada indivíduo é movido por dois imperativos distintos: sua sobrevivência e a

¹⁹² KOßLER, Mathias. O Inconsciente em Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004, p. 187.

¹⁹³ O termo intelecto está sendo utilizado na combinação de entendimento e razão.

¹⁹⁴ GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, Will, and the unconscious. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, P. 377.

¹⁹⁵ MVR, § 18, p. 158. WWV, p. 123. Há um nível mental que corresponde de forma mais imediata à “objetividade” da Vontade. A estrutura mental mais básica e fundamental modela o comportamento via emoções como dor e prazer. Por outro lado, o ser pensante não é outro “eu” desconectado do “eu” mais imediato. É necessário lembrar que quando se diz “eu penso”, equivale a dizer “minha vontade está pensando”.

sobrevivência da espécie. Ambos são instintivos e interagem de maneira autoritária com a esfera consciente e racional.

A predominância da Vontade irracional nas ações humanas causa a ruína do pensamento que lança as bases da liberdade humana sobre a razão. O processo racional fica restrito a fornecer motivos para a Vontade. E a utilidade da razão não vai além, pois, em última instância, é a Vontade quem decide. Segundo Schopenhauer, embora menos conhecida do que a causalidade física, a causalidade psicológica não é menos rigorosa.

Desta forma, a questão do livre-arbítrio¹⁹⁶ não deve girar em torno do “poder agir” oriundo de uma decisão racional, mas sim em torno do “poder de querer”. O agir já é decorrente de uma decisão tomada em nível inconsciente e apresentada na forma de atitude. A questão torna-se: o próprio querer é livre? A problemática da liberdade deve girar em torno da pergunta pela possibilidade de liberdade no próprio querer, a qual Schopenhauer sintetiza da seguinte forma: “Tu podes querer o que queres querer?”¹⁹⁷

A liberdade necessita ser tratada em dois níveis: o fenomênico e o metafísico. No nível fenomênico, o determinismo é o preponderante porque nele não se decide questão alguma. O agir humano, realizado na esfera fenomênica, é simplesmente a manifestação de algo decidido pela vontade¹⁹⁸, no nível metafísico. Desta forma, o ser humano não pode racionalmente querer aquilo que deseja querer porque a opção do querer está restrita à vontade. Somente se quer aquilo que a vontade quer.

No nível fenomênico, a liberdade é negativa e a necessidade é positiva. Schopenhauer diz ser “*necessário* tudo o que resulta de uma razão suficiente dada”.¹⁹⁹ Qualquer que seja a ordem dos fatos, a necessidade da consequência é sempre absoluta.

É somente enquanto concebemos uma coisa como a consequência de uma razão determinada que reconhecemos a necessidade disso; e, de modo inverso, logo que reconhecemos que uma coisa resulta a título de efeito de uma razão suficiente, consideramo-la necessária: porque todas as *razões* constroem.²⁰⁰

¹⁹⁶ Livre-arbítrio sempre correspondente à liberdade moral.

¹⁹⁷ CLA, p. 7-11.

¹⁹⁸ Utiliza-se aqui “vontade” e não “Vontade” porque a escolha acontece no nível metafísico do caráter inteligível e não no nível da Vontade cósmica.

¹⁹⁹ CLA, p. 12. Schopenhauer ecoa aqui a temática da **Quádrupla Raiz**.

²⁰⁰ CLA, p. 12.

Não é possível uma liberdade onde não há uma necessidade imperativa, ou seja, livre de qualquer causa, lançada à contingência e ao acaso absolutos. Livre é um vocábulo que significa “*o que, a tal respeito não é necessário*, isto é, o que é independente de qualquer razão suficiente”.²⁰¹ Na vontade humana, isso implicaria que uma vontade individual, nas suas manifestações exteriores, não é determinada por motivos, mas pura e simplesmente por uma deliberação racional. Seria uma vontade cujas manifestações individuais brotariam ao acaso e sem qualquer solicitação, independentemente de qualquer ligação causal e de qualquer regra lógica.

O ato de “querer” e o conceito de “querer” necessitam de um objeto de correspondência. Este objeto, que é a representação na mente consciente e que move o corpo à ação, é um “motivo”.

...esse móbil, designado sob o ponto de vista de tal influência, com o nome de motivo, é não só a *causa excitadora*, mas também a *matéria* da vontade, porque esta é dirigida para ele; ou seja, ela tem como objectivo modificá-lo, por assim dizer, porquanto reage sobre ele (em consequência do próprio impulso que recebe); e é nesta reacção que consiste inteiramente a vontade.²⁰²

Todo e qualquer indivíduo pode desejar²⁰³ duas ou mais coisas diante dos motivos que se lhe apresentam. Mas, o ato de “querer” se manifestará necessariamente diante de um dos objetos apresentados pelo intelecto à vontade. Porém, ninguém conseguirá perscrutar o momento em que a decisão foi tomada respeitando determinado motivo, porque a consciência somente conhecerá *a posteriori* a decisão. Mas, mesmo assim, o sujeito pensante acha que a decisão foi sua.

A noção de que um objeto modificado tem necessariamente uma causa, é uma regra é *a priori*. Schopenhauer apresenta três formas de manifestação desta causalidade: Primeiramente, nos corpos inorgânicos, há a causa no sentido mais estrito da palavra. São modificações mecânicas, físicas e químicas, nas quais o grau de intensidade de causa é idêntico ao grau de intensidade do efeito. A segunda manifestação da causalidade, a das plantas, apresenta-se na forma de irritabilidade, sem

²⁰¹ CLA, p. 13.

²⁰² CLA, p. 19.

²⁰³ A diferença entre “desejar” e “querer” no pensamento de Schopenhauer é sutil. Desejar é uma atitude da vontade enquanto esta verifica a possibilidade de obtenção de determinado objeto em proporção ao possível prazer a ser obtido. O ato de querer já implica uma deliberação, uma tomada de decisão em relação ao objeto que possivelmente trará maior satisfação à vontade.

proporcionalidade entre a ação e a respectiva reação. Nela já não se pode estabelecer nenhuma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito. Exemplos de causas que provocam as excitações são: luz, calor, ar, alimento, etc. E, por fim, nos animais a causalidade manifesta-se como “motivação” e age através do conhecimento.

Os animais são compreendidos como aqueles que mediante impulsos dos motivos, ou seja, de certas representações presentes no seu entendimento, realizam seus movimentos. “É esta força motora interior, em que cada manifestação individual é provocada por um motivo, que a consciência percebe interiormente, e que nós designamos com o nome de vontade.”²⁰⁴

Nos animais não humanos, apenas o entendimento é quem faz o intermédio entre o motivo e o efeito, restringindo a capacidade de escolha, porque resulta de objetos acessíveis ao próprio instante de percepção, “à sua vista limitada e ao seu poder representativo estrito, ou seja, confinados no espaço e no tempo.”²⁰⁵ O motivo presente mais forte determinará a vontade, e a consciência da relação direta do motivo ao efeito revela-se de uma forma muito evidente.

Já o ser humano, por ser capaz de formar representações abstratas, acaba por dominar um horizonte infinitamente extenso, abarcando objetos presentes e ausentes, futuro e passado; A ele se oferece uma superfície muito maior para a ação dos motivos exteriores.

“Em geral, não é o que está imediatamente presente, no espaço e no tempo – no tocante à sua percepção sensível – que determina as suas ações: São muitas vezes simples pensamentos, que tem constantemente na cabeça e que podem livrá-lo da acção imediata e fatal da realidade presente.”²⁰⁶

Com o auxílio das abstrações e pensamentos, o ser humano age, mesmo nas ações mais insignificantes, com caráter de intencionalidade e premeditação. Os seus movimentos são dirigidos por meio de alguns fios delineados e pouco visíveis, enquanto os animais são movidos e governados por grosseiros e visíveis laços da realidade visível.

Mas a diferença entre o homem e o animal não vai mais longe. O pensamento torna-se motivo, como a percepção se torna motivo, logo que

²⁰⁴ CLA, p. 42-43.

²⁰⁵ CLA, p. 45.

²⁰⁶ CLA, p. 46.

possa exercer a sua acção sobre uma vontade humana: ora, todos os motivos são causas, e qualquer causalidade conduz à necessidade.²⁰⁷

Os motivos humanos têm um intervalo maior de tempo e se estendem por uma distância maior, graças ao encadeamento sucessivo das noções e dos pensamentos, que se ligam uns aos outros. Somente considerando a realidade de uma forma superficial se pode afirmar uma liberdade relativa e comparativa. O homem deixa que os motivos exerçam repetidamente as suas forças sobre sua vontade, contrabalançando-se uns e outros, até que, por fim, o motivo mais forte obriga os outros a cederem-lhe o lugar e a ser ele a determinar a vontade.

Percorrendo, portanto, de baixo para cima a série dos seres, a causa e o efeito se diferenciam cada vez mais, se distinguem mais claramente e se tornam mais heterogêneos. A causa torna-se cada vez menos material e palpável, de forma que, ilusoriamente, à medida que se avança, “a causa contém sempre menos força e o efeito sempre mais; o laço que existe entre a causa e o efeito torna-se fugitivo, imperceptível, invisível.”²⁰⁸ Mas, diz Schopenhauer, apesar dessa aparente diluição da causa, ela “não diminuiu, nem tanto como a espessura de um cabelo.”²⁰⁹

Ao efetuar uma auto-análise, o ser humano pode se iludir achando que poderia agir de forma diferente. Ele coloca em dúvida a necessidade da sua ação. O erro, em geral a ilusão, provém de uma falsa interpretação do testemunho da consciência. Enquanto os motivos se excluem para dar lugar ao mais forte, em sucessão contínua diante da consciência, há o acompanhamento perpétuo da “afirmação interior ‘eu posso fazer o que quero’, com a vontade a mover-se como uma ventoinha sobre um suporte muito untado, à mercê de um vento inconstante”²¹⁰.

Mas, esse livre-arbítrio é só ilusão porque

...do mesmo modo que uma bola de bilhar não é capaz de entrar em movimento antes de ter recebido um impulso, assim o homem não é capaz de se levantar de sua cadeira antes que um motivo o determine: ele levanta-se de uma forma tão necessária e tão inevitável como a bola que se move depois de ter recebido o impulso.²¹¹

²⁰⁷ CLA, p. 47.

²⁰⁸ CLA, p. 49.

²⁰⁹ CLA, p. 50.

²¹⁰ CLA, p. 56.

²¹¹ CLA, p. 58.

É necessário que se esclareça, então, porque as ações são diferenciadas de indivíduo para indivíduo na presença de motivos que agem “necessariamente”. Isso se deve ao fato de que o caráter é individual e imutável. Cada ser humano possui um caráter único que lhe marcará e determinará os traços de sua existência.

O caráter corresponde às forças originais da natureza, como gravitação, impenetrabilidade, coesão, rigidez, inércia, eletricidade, etc., e que são subjacentes à causalidade. É uma natureza especial e individualmente determinada da vontade, diferenciando a reação diante da influência de motivos idênticos. “É a natureza deste carácter que determina o modo da acção particular dos diferentes motivos sobre cada indivíduo dado”.²¹²

O caráter é primitivo, inalterável e impenetrável; entre os animais, varia de espécie para espécie; entre os homens, de indivíduo para indivíduo. No caráter do indivíduo, não são as capacidades e características intelectuais, nem a continuidade da consciência, aquilo que define o núcleo de sua identidade. Também, o ambiente não assume papel formativo no caráter, podendo, no máximo, educá-lo. Com as experiências cotidianas, o ser humano simplesmente torna-se aquilo que ele já é.

O caráter é empírico porque somente é conhecido pela experiência. É ela que ensina a esperar determinadas coisas de determinadas pessoas porque elas “sempre” agem assim. O ser humano é o mesmo durante toda a sua vida, porque o caráter é o “*em si*”, permanecendo fora do tempo e espaço. Tal como agiu num caso, agirá novamente, se as mesmas circunstâncias se apresentarem.²¹³ Aquilo que é suscetível de correção no ser humano é o seu conhecimento, onde ele pode compreender que os meios por ele utilizados até então não o conduziam aos seus objetivos de forma satisfatória.

É, portanto, apenas até a região do “conhecimento” que se estende a esfera de qualquer melhoramento possível e de qualquer enobrecimento da alma. O caráter é inato. “Ele não é uma obra de arte, nem o produto de circunstâncias fortuitas, mas obra da própria natureza (...) Desta explicação do carácter individual resulta, sem dúvida, que as virtudes e os vícios são coisas inatas.”²¹⁴ A única liberdade possível dá-se no nível metafísico, no caráter inteligível, ou seja, onde ele já não é mais a manifestação da vontade, mas “é” a vontade, como uma *Objektität*.

²¹² CLA, p. 62.

²¹³ CLA, p. 65.

²¹⁴ CLA, p. 69.

Em última instância, somente a Vontade é livre em si mesma e nas suas Ideias. Portanto, no determinismo schopenhaueriano a liberdade não é negada, mas é retirada da esfera fenomênica. Percebe-se, de antemão, a importância do tema da “graça” no processo de “redenção”. Sem uma intervenção metafísica, não é possível libertar-se do “pior dos mundos possíveis”

2.3 A libertação do “pior dos mundos possíveis”

Na perplexidade originada pela contemplação da experiência da dor e do sofrimento, o ser humano se descobre como um animal metafísico. Como reação diante da realidade experimentada, fica a possibilidade da afirmação ou da negação da vida. A Vontade objetivada pergunta-se pela viabilidade de continuar sofrendo. Diante da morte, no pior dos mundos possíveis, o ser empírico vê-se diante do impasse de incorporar-se novamente ao seio da natureza, para de lá retornar, ou de não mais a ela pertencer. Por este motivo, o morrer é o sentido da vida, pois é a partir deste ato onde tudo é decidido.

Mas, pode a objetivação negar sua essência? O problema central para a negação da Vontade – onde Schopenhauer faz a simbiose de seu discurso com o dos místicos religiosos – é a possibilidade de rejeição da vontade de viver, fonte de toda dor e sofrimento. Como se pode contrapor o que determina aquilo que se é?

Schopenhauer vislumbra a possibilidade de libertação através da estética e da ética. Na estética há uma consolação temporária, como a aplicação de um analgésico a fim de acalmar os sintomas doentios. Já na ética, há a pretensão de uma cura mais duradoura e definitiva através da “negação da Vontade”. Perpassando a estética e a ética encontra-se o surgimento de um “conhecimento melhor”, destituído da finalidade servil aos objetivos autoafirmativos da Vontade, e que culmina com a “viragem” (*Wende*) da essência íntima do mundo.

2.3.1 A libertação estética

O livro três do *Mundo como Vontade e Representação* trata essencialmente da estética e de sua contribuição para o processo de libertação da Vontade. Schopenhauer vê a possibilidade da contemplação das Ideias através da arte, desligando o sujeito

genial – pelo menos momentaneamente – dos esforços volitivos e do *principium individuationis*. Mas, por serem estas Ideias a “objetividade” imediata da Vontade, permanece ainda tal contemplação na esfera representacional, mesmo que desconexa do princípio de razão suficiente.

Conforme mencionado no primeiro capítulo, entre a Vontade e o mundo dos fenômenos, encontram-se as Ideias. Schopenhauer faz a distinção entre a “objetivação mediada da Vontade” (*mittelbare Objektivierung des Dinges an sich*), a qual está restrita ao mundo dos fenômenos, e a “objetividade imediata da Vontade” (*Unmittelbare Objektivität des Willens*), que são as Ideias. A Ideia é a mais adequada objetividade possível da Vontade (*die möglichst adäquate Objektivität des Willens*), sendo ela a própria coisa-em-si, mas sob a forma da representação.²¹⁵

Uma objetivação é mais adequada quando o objeto cognoscível é o menos distorcido possível na subjetividade do sujeito cognoscente. No mundo ordinário, os objetos são distorcidos em sua percepção através da relação destes com a vontade do indivíduo que conhece. Por exemplo, quando alguém se encontra em meio a uma bela e paradisíaca paisagem, ele verá “algumas” árvores, “algumas” pedras, “alguns” animais e etc., todos seres individuais e, automaticamente, essas figuras suscitarão nele sentimentos de segurança ou hostilidade, que poderão ser ou não úteis à conservação de sua existência. Mas, quando se conhece as Ideias, que estão além das categorias do conhecimento ordinário, tem-se acesso ao conhecimento mais objetivo que se pode ter do mundo, destituído dessas conexões relacionais.

Para que seja possível a contemplação das Ideias é necessário que ocorra uma dupla transformação: uma no objeto e outra no sujeito. No objeto, o mundo representacional liberta-se de sua sujeição ao princípio de razão suficiente. No sujeito, é preciso que ocorra a supressão do indivíduo, restando unicamente o “puro sujeito do conhecimento”.

De que forma isso é viabilizado? Há, em Schopenhauer, a busca de um conhecimento mais efetivo. À semelhança do que ocorre no conhecimento metafísico é preciso transcender o saber ilusório, característico do mundo como representação, rumo a um saber capaz de proporcionar a libertação. A jornada rumo a este conhecimento distinto é associado por G. Zöller com o desenvolvimento rumo a um “eu melhor”, que encontra-se de forma subjacente no *Mundo como Vontade e como Representação*. Há

²¹⁵ MVR, § 32, p. 242; WWV, p. 193.

um movimento no papel do “eu”, sendo deslocado da função do intelecto na epistemologia do “livro um”, passando à função do “eu” como acesso metafísico na manifestação da vontade na filosofia da natureza no “livro dois”, rumando ao papel do puro intelecto na contemplação das Ideias na estética do “livro três” e, finalmente, chegando ao auto-reconhecimento e à autonegação da vontade do “eu” na ética do “livro quatro”.²¹⁶

Na ética do “quarto livro”, Schopenhauer fala da necessidade dos olhos serem abertos por um “conhecimento melhor” (*bessere Erkenntniß*)²¹⁷, bem como chama o portador deste conhecimento de “espírito melhor” (*besserer Geist*).²¹⁸

Na filosofia de Schopenhauer, a conversão do querer tem sempre como pressuposição a conversão do intelecto. Antes que o querer viver possa ser abolido, ele precisa ser reconhecido como um erro. O processo de redenção é, pois, antes de tudo, um processo gnosiológico. A visão otimista de mundo é decorrente do erro de se achar que os humanos foram criados para serem felizes, e, enquanto o otimismo permanecer, o intelecto fica subordinado aos fins da Vontade.²¹⁹ A consciência empírica e o conhecimento melhor são auto-excludentes.

O “conhecimento melhor” não é algo natural no ser humano. Ele ocorre como exceção. Essa não naturalidade diz respeito ao fato de que ele não traz em si a função da perpetuação da espécie, que é a função normal do conhecimento empírico.

O conhecimento servil está totalmente subsumido sob a forma do princípio de razão suficiente, e é incapaz de ultrapassar a barreira da individualidade fenomênica. Da mesma maneira que o intelecto humano é um órgão desenvolvido para a subserviência à Vontade, assim também as conexões comuns que se emprega a fim de compreender os

²¹⁶ ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 20. Janaway diz que Schopenhauer utiliza a expressão “consciência melhor” nos seus primeiros manuscritos. Não sendo, no entanto, um conceito muito esclarecedor, acabou por abandoná-lo. JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 29. Safranski cita uma passagem do diário de Schopenhauer na qual ele fala da “consciência melhor”: “«Pero yo digo», anota Schopenhauer a principios de 1813 en su diario filosófico, «que en este mundo temporal, sensible e inteligible, hay, por supuesto, personalidad y causalidad y que son incluso algo necesario. La consciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en el que no hay ni personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto». SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, 1991. p. 188.

²¹⁷ MVR, § 63, p. 451. WWV, p. 369.

²¹⁸ MVR, § 68, p. 494. WWV, p. 405.

²¹⁹ Safransky lembra que este estado de consciência melhor não é produzido pela razão e nem procedente da ação consciente. Trata-se, antes de tudo, de um sucesso que de modo algum pode ser invocado, uma inspiração, uma experiência de Pentecostes. SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, 1991. p. 189.

objetos são governadas pela Vontade: o conhecimento visa manipular o meio ambiente, para poder viver.²²⁰

No processo de libertação, enquanto portador de um “conhecimento melhor”, o ser humano distancia-se das demais objetivações e da própria animalidade, de forma que Schopenhauer vê no andar ereto, olhando para o horizonte, uma analogia deste conhecimento superior:

O conhecimento, portanto, via de regra sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da Vontade como a cabeça do tronco. Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção (...) Entre os animais de espécies abaixo do homem, a cabeça e o tronco ainda são completamente indiferenciados: em todos a cabeça está direcionada para a terra, onde se encontram os objetos da Vontade.²²¹

De que forma se obtém o “conhecimento melhor”? De acordo com Schopenhauer, o passar do conhecimento ordinário, aquele que percebe unicamente coisas particulares, para o conhecimento das Ideias, ocorre subitamente (*plötzlich*)²²². Na ocorrência deste ato súbito, o sujeito torna-se “puro sujeito do conhecer”, destituído do querer. Quando isso ocorre, ele contempla o objeto que lhe é oferecido sem seguir as relações conforme o princípio de razão suficiente, “sendo exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação”.²²³ Neste momento, “não mais consideramos o Onde, o Quando, o Por quê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu Quê”.²²⁴ Este estado de consciência melhor não é consciência de algo, no sentido do *principium individuationis*, não é um pensamento que se aproxima do objeto com intenção de captá-lo ou produzi-lo. É simplesmente uma espécie de lucidez que repousa em si mesma, que nada quer, nada tem, nada espera.²²⁵

²²⁰ JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 89.

²²¹ MVR, § 33, p. 245; WWV, p. 196.

²²² O ato de “receber” o conhecimento melhor, como fruto de uma “graça”, é um tema de grande importância no pensamento de Schopenhauer. Juntamente com o pessimismo e o determinismo, é um dos fatores de compreensão da “verdade” presente nas religiões e que será assunto do último capítulo.

²²³ MVR, § 34, p. 245. É importante lembrar que o modo de conhecimento através do princípio de razão suficiente é estritamente relacional. O sujeito cognoscente enxerga-se, através deste princípio, unicamente em relação aos demais objetos. Thomas Mann diz que no conhecimento estético, o intelecto, “esse pobre servente pode tornar-se mestre do seu mestre, pode pregar-lhe uma peça, emancipar-se, tornar-se autônomo,...” MANN, Thomas. **O Pensamento Vivo de Schopenhauer**. 1955. P. 26.

²²⁴ MVR, § 34, p. 246; p. 196.

²²⁵ SAFFRANSKY, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**, 1991. p. 189.

O puro sujeito do conhecimento eleva-se acima da servidão dos seus desejos, tornando-se um espectador ou contemplador impessoal da Ideia eterna. Esse momento é como uma ilha em meio ao rio, na qual o navegante pode desembarcar por um certo tempo antes de continuar sua jornada; ou semelhante a um oásis no deserto, onde o viajante pode desfrutar de sombra e do frescor antes de retornar ao seu caminho cansativo sobre a areia escaldante debaixo do cruel sol do oriente.²²⁶ É como a paz momentânea e passageira presenciada no olho do furacão.

À semelhança do conhecimento imediato que conhece a Vontade como coisa-em-si, o conhecimento contemplativo não é racional. Nem o entendimento nem a razão são capazes de ultrapassar a esfera fenomênica. “A verdadeira morada do gênio é a percepção imaginativa, não o pensamento conceptual. A arte estruturada em torno de alguma proposição ou que se desenvolve a partir de um plano totalmente racional é em comparação morta e desinteressante”.²²⁷

Afirma Schopenhauer:

...quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva.²²⁸

O acesso à Ideia ocorre por meio do conhecimento intuitivo, no qual o sujeito e o objeto mantêm o pleno equilíbrio. O sujeito abandona-se totalmente no objeto intuído, tornando-se o próprio objeto, porque a sua consciência não é nada além de sua imagem nítida. Assim, em Schopenhauer, na contemplação estética o sujeito e o objeto não são mais diferenciáveis.²²⁹

A forma de expressão e conhecimento da Ideia é a “arte”. E a arte é obra do gênio (*Es ist die Kunst, das Werk des Genius*). A arte, quer plástica ou poética, repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, aquilo que é essencial e permanente

²²⁶ COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer:Philosopher of Pessimism**. 1947, p. 107-108.

²²⁷ JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 97.

²²⁸ MVR, § 34, p. 246; WWV, p. 196.

²²⁹ MVR, § 34, p. 248; WWV, 198.

do mundo. “Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento”.²³⁰ A arte também distancia-se do modo de conhecimento da experiência ordinária e da ciência, porque nela opera o conhecimento “genial”.

Schopenhauer aponta para certa conexão entre o gênio e a loucura. Mas, a loucura não é pré-requisito para a genialidade, e nem a loucura, por si só, garante a genialidade. No entanto, há uma forte propensão no gênio a ser deficiente no conhecimento lógico-matemático.

O Gênio, ao perder-se no objeto, esquece de sua própria pessoa e de suas relações com os demais objetos. A personalidade do gênio ausenta-se completamente por um determinado período de tempo, restando apenas o puro sujeito do conhecimento, o claro “olho cósmico”.²³¹

A genialidade é, assim como a verdadeira filosofia, uma exceção. Na grande maioria, encontram-se apenas “homens comuns”. “Os gênios são raros por serem, num certo sentido, antinaturais”.²³² A trivialidade da grande maioria faz com que a regra da ação humana seja o direcionamento da atenção para aquilo que está relacionado com a subjetividade, ou seja, aquilo que está relacionado a sua vontade. São notórias, segundo Schopenhauer, a busca do homem comum pelos conceitos e a fuga da intuitividade.²³³ Mas, isso não significa que Schopenhauer negue “traços” de genialidade em todos os homens, porque, do contrário, nenhum ser humano seria capaz da fruição das obras de arte.²³⁴

A escassez de gênios capazes de produção das obras de arte não nega que há “resquícios” de genialidade em toda a humanidade comum capaz de fazê-la desfrutar da produção artística. Com algumas exceções, todos os homens estão aptos a transcender o círculo estrito do ego e de seus desejos por um curto tempo e conhecer as Ideias objetivamente. O gênio diferencia-se porque tem esta faculdade em grau muito mais elevado e pode exercitá-la muito mais facilmente. Às pessoas comuns, a contemplação estética é facilitada pela obra de arte porque nela o gênio consegue omitir aquilo que há

²³⁰ MVR, § 36, p. 253. Copleston vê na figura do gênio a relação de Schopenhauer com o romantismo predominante na sua época. COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: philosopher of pessimism**. 1947, p. 110.

²³¹ MVR, § 36, p. 254.

²³² JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 98.

²³³ MVR, § 36, p. 256; WWV, p. 205.

²³⁴ MVR, § 37, p. 264; WWV, p. 212.

de inessencial e puramente acidental, trazendo a possibilidade de se enxergar o mundo através de seus olhos.²³⁵

A diferença entre o gênio e o homem comum está no fato de que o gênio consegue contemplar a Ideia por um tempo suficientemente duradouro e com tal clareza de consciência que torna possível a sua reprodução mediante uma arte planejada. Um grande pintor, por exemplo, consegue ver com mais intensidade e com maior riqueza de detalhes a Ideia contemplada, sendo, por isso, capaz de reproduzi-la através da pintura.²³⁶ Então, o artista, mediante a sua obra de arte, “nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos”.²³⁷

Essa capacidade de absorção da Ideia, a tal ponto de reproduzi-la, é proporcionada por um “excedente de conhecimento”. Desta forma, para que surja um gênio, é como se

tivesse de caber a este uma medida de faculdade de conhecimento que em muito ultrapassa aquela exigida para o serviço de uma vontade individual. Tal excedente de conhecimento livre torna-se agora sujeito do conhecimento, purificado da Vontade, espelho claro da essência do mundo.²³⁸

O excedente de conhecimento que é possível ao sujeito genial não implica que este tenha falta de vontade. Ao contrário, pessoas com forte vertente artística tendem a ter emoções fortes, mas são capazes de desvencilhar-se da vontade em um grau mais elevado.²³⁹ O intelecto abandona, pelo menos momentaneamente, o posto de servo e age como seu próprio senhor. O excedente de conhecimento equivale a uma certa autonomia diante daquilo que se é.

Na contemplação das Ideias, extinguem-se as noções de felicidade e infelicidade.²⁴⁰ Estes são termos concebíveis a partir da esfera relacional com a Vontade, sendo noções subjetivas criadas a partir da satisfação ou insatisfação de desejos. Mas, no gênio, o servilismo à Vontade foi quebrado pelo conhecimento intuitivo, o “excedente” de “conhecimento livre”, unicamente encontrado no ser humano.

²³⁵ COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Pphilosopher of Pessimism**. 1947, p. 112-113.

²³⁶ JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 97.

²³⁷ MVR, § 37, p. 265; WWV, p. 213.

²³⁸ MVR, § 36, p. 254-255; WWV, p. 200-201.

²³⁹ JANAWAY, Cristopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 96

²⁴⁰ MVR, § 38, p. 269; WWV, p. 216.

Existe a pergunta por uma possível felicidade oriunda do momento em que o gênio se perde no objeto contemplado. De fato, pode-se afirmar uma felicidade na contemplação, mas diferenciada da felicidade ordinária e comum, proporcionada pelo alcance de alguma meta da Vontade. A felicidade contemplativa trata de uma satisfação não relacionada com fins particulares, com um ato volitivo individual, porque a alegria pode nascer da satisfação ilusória do querer, mas melhor ainda da extinção do querer.

Associadas às categorias subjetivas de felicidade e infelicidade, vistas a partir do mundo ordinário, encontram-se a satisfação e insatisfação de uma “necessidade”. Como na contemplação a necessidade do gênio é estranha ao objeto, também essa necessidade será estranha ao próprio gênio. E, como a necessidade é a fonte do sofrimento, cessa a existência do ser sofredor. “Resta apenas o mundo como representação; o mundo como Vontade desapareceu”.²⁴¹

Se o gênio é capaz de contemplação e transmissão da idéia, ele está também mais propenso a perceber o belo. À medida que a Idéia é revelada, dissociada do interesse de quem contempla, tem-se o belo²⁴², de forma que se pode dizer que uma coisa só é bela quando não nos interessa.²⁴³ O desinteresse característico do conhecimento genial aponta para a inutilidade fenomênica da arte. A verdadeira arte assume um papel destituído de conteúdo relacional capaz de fornecer satisfação para vontade. “A produção de um homem de gênio não tem nenhum objetivo útil, ela é perfeitamente inútil”.²⁴⁴

Schopenhauer diz que há uma graduação do “sublime” (*Erhabenen*) dentro do belo. A sublimidade é decorrente de um desprendimento consciente e violento das relações do objeto observado com a vontade do sujeito contemplativo. A necessidade do sublime é paralela e proporcional à necessidade de superação da perturbação ocasionada na vontade pelos objetos observados e que são contrários a esta. Por exemplo, em uma paisagem isolada, porém com fontes necessárias de subsistência, haverá maior facilidade para a contemplação do belo, porém haverá pouca necessidade do sublime. Em outra paisagem, também isolada e desértica, com poucas fontes de subsistência, vê-

²⁴¹ MVR, § 38, p. 270; WWV, p. 217.

²⁴² MVR, § 39, p. 273; WWV, p. 219.

²⁴³ MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p.181.

²⁴⁴ MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. 2006. p.178. Segundo Machado, na página 179, “as belas artes nascem do supérfluo, e o próprio gênio é uma espécie de supérfluo”.

se a ameaça constante à existência, provocando a excitação e perturbação da Vontade diante de um objeto que lhe é contrário. Neste caso, haverá uma maior necessidade do sublime, de um esforço para ultrapassar as ameaças dos objetos presentes para a contemplação do belo. Assim, o sublime é a capacidade de enxergar o belo diante da ameaça de aniquilamento. Outro exemplo da necessidade do sublime é o contemplar da grandeza do espaço e do tempo enquanto se é assolado pelo sentimento de insignificância e nulidade.²⁴⁵

A sublimidade se apresenta

quando temos diante dos olhos a luta revoltosa das forças da natureza em larga escala, quando, nessa cercania, uma catarata a cair impede com seu estrépito que ouçamos a própria voz; ou quando nos postamos diante do amplo e tempestuoso mar: montanhas d'água sobem e descem, a rebentação golpeia violentamente os penhascos, espumas saltam no ar, a tempestade uiva, o mar grita, relâmpagos faíscam nas nuvens negras e trovões explodem em barulho maior do que da tempestade e do mar.²⁴⁶

Se, por um lado, a beleza não é uma construção teórica, conceitual e subjetiva, mas sim a contemplação objetiva da Ideia, por outro, o sublime é marcado pela subjetividade. O sublime é, não alguma coisa inteiramente diferente da beleza, mas antes a beleza vista como algo envolvendo a relação que parece hostil ao homem. Mas, a distinção entre o belo e o sublime não ultrapassa a subjetividade, porque no objeto contemplado, na Ideia, não há esta distinção. Toda coisa é bela porque pode ser observada objetivamente.²⁴⁷

Schopenhauer também gradua as artes em relação aos graus de objetividade da Vontade. Quanto mais baixo o grau, ou a Idéia, maior a exigência subjetiva na contemplação. Quanto mais alto o grau, maior a objetividade. Por exemplo, na arquitetura, que expõe os graus mais baixos, quando se lhe retira sua finalidade utilitária, encontra-se nela a gravidade e a resistência como duas forças em constante luta.²⁴⁸ Mas isso exige um grande esforço subjetivo para encontrar a expressão da Ideia. Por outro lado, os graus superiores, que são os animais e os homens, manifestam de maneira mais “perfeita a essência da Vontade em sua veemência, sobressalto, satisfação, ou em sua discórdia (exposições trágicas), finalmente até mesmo em sua viragem ou

²⁴⁵ MVR, § 39, p. 276-278; WWV, 222-223.

²⁴⁶ MVR, § 39, p. 277; WWV, p. 223.

²⁴⁷ MVR, § 41, p. 283; WWV, p. 227.

²⁴⁸ MVR, § 43, p. 288-289; WWV, p. 231-232.

auto-supressão, que, em especial, é o tema da pintura cristã”.²⁴⁹ Entre as artes superiores pode ser destacada a poesia, a qual corresponde ao grau mais elevado de objetividade da Vontade que é o homem, expondo de forma concatenada seus esforços e ações.

A música é colocada por Schopenhauer como uma arte à parte. Ela não é a cópia da Ideia ou sua mera repetição. A música refere-se à essência íntima do mundo e do ser humano. Enquanto as outras artes espelham as Ideias, a música espelha a Vontade enquanto tal. “De fato, a música é tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares”.²⁵⁰ Desta maneira, a música distancia-se de outras artes por não ser cópia das Ideias, mas uma “CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também o são as Ideias”.²⁵¹ Esse paralelismo da música com as Ideias em si, sendo ambas objetividade da Vontade, faz com que o efeito surtido seja muito próximo ao das outras artes, porém o modo como ele opera é muito “mais vigoroso, mais rápido e infalível”.²⁵²

As notas musicais exprimem a própria Vontade. Notas mais graves correspondem aos graus mais baixos da objetivação da Vontade, enquanto as mais agudas correspondem aos mais altos. Na melodia, a voz principal é o homem. O baixo é, portanto, o grau inferior da objetivação, contrapondo-se ao grau mais alto que é o humano. Aquilo que se encontra entre esses dois extremos, seus intervalos que separam as partes, são manifestações da Vontade em todo o mundo orgânico, animal e humano. Quanto mais distante for o tempo entre uma nota e outra, mais triste será a melodia e mais corretamente corresponderá às dores e tristezas. Quanto menor for o espaçamento entre as notas, mais alegre será a melodia e mais facilmente representará a alegria. Isso ocorre porque quanto menor for o tempo entre o aparecimento do desejo e a sua satisfação, menor será a dor sentida. De modo contrário, quanto maior for o tempo decorrido entre o aparecimento da volição e sua satisfação, maior será a dor.

A música, portanto, é a cópia imediata da Vontade, expondo para “todo físico o metafísico, para todo fenômeno a coisa-em-si”.²⁵³ Ela expõe de tal forma a essência do mundo, a Vontade, que se a filosofia, que é a exposição conceitual desta mesma

²⁴⁹ MVR, § 42, p. 286-287; WWV, p. 230.

²⁵⁰ MVR, § 52, p. 338; WWV, p. 274.

²⁵¹ MVR, § 52, p. 338; WWV, p. 274.

²⁵² MVR, § 52, p. 337; WWV, p. 237.

²⁵³ MVR, § 52, p. 345; WWV, p. 281.

essência, explicasse de forma correta, exata e detalhada a música, repetindo conceitualmente aquilo que ela exprime, seria também a verdadeira filosofia.²⁵⁴

O gênio inventa a melodia, revelando os mistérios mais profundos do querer e do sentir humanos, e reproduzindo todas as agitações do ser mais íntimo. Essa obra musical do gênio se processa longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente, e “poderia chamar-se inspiração”²⁵⁵. Schopenhauer, desta forma, aponta novamente para a ineficácia da razão diante do descobrimento da essência do mundo. O que tem validade é a “pura intuição”, destituída de entendimento e razão.

Em resumo, na contemplação estética, especialmente na música que é a cópia da Vontade mesma e não das Ideias, o gênio encontra um “quietivo” (*Quietiv*) para os anseios de sua existência. Os motivos que impulsionam sua vontade perdem a força; ele enxerga através do *principium individuationis*; abandona seu egoísmo e se perde naquilo que é belo. Essa libertação é proporcionada pelo conhecimento melhor, destituído do princípio de razão suficiente, que faz com que o indivíduo desapareça e reste apenas o puro sujeito do conhecimento. Faz também com que o objeto contingencial desapareça, restando apenas a Idéia, ou, no caso da música, a Vontade mesma.

Mas por que razão esta libertação necessita ser suplantada? Por que o santo é preferível ao gênio?

Primeiramente, o conhecimento genial não acompanha o gênio em todos os momentos da sua vida, e “há grandes espaços intermédios no qual o indivíduo de gênio, tanto no que diz respeito aos méritos quanto a carências, em muito se aproxima do indivíduo comum”.²⁵⁶ Schopenhauer diz que a libertação estética é, além de ser um privilégio de poucos, um “sonho passageiro”.²⁵⁷ O encanto da contemplação estética dura pouco porque ele é pautado pela fugacidade dos instantes.

Além disso, com a arte o artista reflete o mundo como representação, qual é “em-si”, como Vontade, também reflete a autodiscordância originária e, conseqüentemente, o sofrimento. Mesmo a música, que é a mais elevada dentre as artes, retrata os anseios e os sofrimentos humanos bem como a discordância expressa na luta entre as espécies. Logo, o gênio “mesmo arca com os custos da encenação desse teatro, noutras palavras,

²⁵⁴ MVR, § 52, p. 347; WWV, p. 282.

²⁵⁵ MVR, § 52, p. 342; WWV, p. 278.

²⁵⁶ MVR, § 36, p. 258; WW, p. 291.

²⁵⁷ MVR, § 57, p. 402; WWV, p. 327.

ele mesmo é a Vontade que objetiva a si mesma e permanece em contínuo sofrimento”.²⁵⁸

Ao tratar da ética, no quarto livro, Schopenhauer fala novamente da característica paradoxal do gênio: “O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre”.²⁵⁹ Se, por um lado, o conhecimento melhor o liberta momentaneamente na arte, esse mesmo conhecimento o torna o ser mais sofredor do mundo visto, que nele a autodiscordância da Vontade se revela de forma única. Portanto, esse conhecimento melhor precisa conduzi-lo a algo mais, a algo que possa libertá-lo de forma mais perene e profunda. É necessário chegar à santidade.

Eis porque um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (...) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela; até que sua força aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério.²⁶⁰

2.3.2 A negação da Vontade e a redenção definitiva

Na exposição sobre a contemplação estética, Schopenhauer antevê a profunda ligação entre o conhecimento e o processo de libertação. Segundo ele, “todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da Vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para a possibilidade de sua redenção”.²⁶¹ A citação deixa claro que a objetivação do mundo encontra sua finalidade no autoconhecimento da Vontade, e este autoconhecimento, por sua vez, encontra sua finalidade na possibilidade de redenção.

A ética assume grande importância na filosofia de Schopenhauer. No início do “livro quarto”, diz que ela “proclama a si mesma como a mais séria de todas”.²⁶² Poder-se-ia argumentar, diz Schopenhauer, que a prática se sobrepõe à teoria quando analisada a partir do ponto de vista humano e, por isso, só a partir deste enfoque é que seria prioritária. Dessa forma, teria importância relativa. No entanto, a superioridade da ética não se faz apenas a partir de uma perspectiva subjetiva, mas é a mais significativa

²⁵⁸ MVR, § 52, p. 350; WWV, p. 285.

²⁵⁹ MVR, § 56, p. 400; WWV, p. 327.

²⁶⁰ MVR, § 52, p. 350; WWV, p. 285.

²⁶¹ MVR, § 52, p. 349; WWV, p. 284.

²⁶² MVR, § 53, p. 353; WWV, p. 287.

também do ponto de vista objetivo.²⁶³ No § 69 dos *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer diz que “o pensamento de que o mundo possui apenas uma significação física e não moral, constitui o mais grave engano, originado pela pior perversidade do espírito”.²⁶⁴ E, na *Crítica da Filosofia Kantiana*, ressalta o mérito de Kant de ter apartado “totalmente do fenômeno e de suas leis o grande, inegável significado ético das ações e mostrou este significado ético como concernente imediatamente às coisas-em-si, à essência mais íntima do mundo”²⁶⁵.

Schopenhauer evita chamar a sua filosofia ética de “filosofia prática” porque, segundo ele, toda filosofia é sempre teórica. É essencial à filosofia a manutenção de uma atitude puramente contemplativa, não importando a proximidade do objeto de investigação.²⁶⁶ Para Schopenhauer, “seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos”.²⁶⁷ Um projeto moral a partir de prescrições culminaria na maquiagem das manifestações do caráter, e não na mudança deles.²⁶⁸

Conforme visto, somente a Vontade, a coisa-em-si, é livre e toda-poderosa (*allmächtig*)²⁶⁹. O caráter, por outro lado, é imutável, agindo necessariamente na presença dos motivos de forma tão constante como a ação de causa e efeito encontrada de forma clara na natureza inorgânica. Logo, sua filosofia não pretende expor nenhuma doutrina do dever, “lei para liberdade”, receita para a produção de virtudes, etc. A tarefa filosófica diante da ética é pura e simplesmente a explanação e interpretação do agir humano.²⁷⁰

A ética em Schopenhauer apresenta um movimento ascendente. Nela, vislumbra-se a possibilidade do desligamento do “egoísmo”, que é característica natural do ser humano, passando pela “justiça”, alcançando a “compaixão” e, finalmente, encontrando seu ápice na “resignação”, que conduz à negação da Vontade. Esse movimento tem por

²⁶³ MVR, § 53, p. 354; WWV, p. 288.

²⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga e paralipomena**, § 69, p. 187. In: Schopenhauer. Tradução de MAAR, Wolfgang L.; CACCIOLA, M. L. M. O. SÃO PAULO: Nova cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

²⁶⁵ CFK p. 535.

²⁶⁶ MVR, § 53, p. 353; WWV, p. 287.

²⁶⁷ MVR, § 53, p. 354 WWV, p. 288.

²⁶⁸ MARTINS, Eduardo de Carvalho. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo: Unesp, Vol. 9, 2/2006. p. 80.

²⁶⁹ MVR, § 53, p. 355; WWV, p. 289.

²⁷⁰ MVR, § 53, p. 355; WWV, p. 289.

objetivo atingir o ponto no qual não há mais sofrimento ou dor. Visa o fim da doença, com a aniquilação de sua raiz.

2.3.2.1 A resignação como fonte de libertação

Na medida em que o sofrimento é ocasionado por uma carência e pelo entrave entre a Vontade e um fim passageiro, que se torna cada vez mais intenso à medida que o fenômeno da Vontade se faz cada vez mais perfeito, é no ser humano que se percebe mais intensamente os efeitos da discórdia originária. O tormento “alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quando mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente ele é”.²⁷¹ Por isso o gênio sofre mais que o homem comum, porque “as elevadas faculdades espirituais desses poucos os tornam suscetíveis a sofrimentos bem maiores que aqueles que os obtusos jamais podem sentir”.²⁷²

A pessoa com maior grau de clareza de consciência notará a si mesmo como um indivíduo usado pela Vontade a fim de perpetuar a espécie. A suposta alegria que o espera no fim de alguma realização é a ilusão de uma recompensa que nunca chega a concretizar-se. A Vontade é insaciável. Os seres são como viajantes sedentos que caminham pelo deserto. A cada nova miragem, partem com anseio em busca da água a fim de matar a sede. No entanto, a miragem é apenas um meio de fazê-los caminhar um pouco mais. Como bem diz Safranski, o homem que tem experiência de si mesmo enquanto indivíduo tem a má sorte de ser consciente desta indiferença da natureza para com ele.²⁷³

O pêndulo entre sofrimento e tédio torna a existência insuportável. Diz Schopenhauer que se um homem, ao fim de sua vida, fosse totalmente sincero e consciente, provavelmente não desejaria viver de novo, “antes preferiria a total não existência”.²⁷⁴ Há, nesta consideração de Schopenhauer, um sentimento que perpassará toda a explanação sobre o processo de redenção: o desejo do “nada”, do “não-ser”.

No entanto, para alcançar a redenção é preciso superar o seu egoísmo inato, o qual, por sua vez, está intimamente associado com o conceito de injustiça. Este último, pela própria essência do homem, é positivo e originário, enquanto o de justiça é

²⁷¹ MVR, § 56, p. 400; WWV, p. 326.

²⁷² MVR, § 57, p. 404; WWV, p. 329.

²⁷³ SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. 1991. p. 314.

²⁷⁴ MVR, § 59, p. 417; WWV, p. 340.

negativo. Somente é possível estabelecer alguma coisa em relação à justiça a partir da noção de injustiça. Logo, justiça é a não negação da Vontade alheia em favor da afirmação da vontade própria. Justiça é a negação da negação. A virtude cardeal da justiça repousa sobre a resolução de nada fazer que possa de algum modo aumentar o sofrimento do mundo. E ainda, “por isso, a recusa em ajudar alguém numa situação de necessidade, ou o considerar com calma a morte alheia por inanição em meio ao próprio excedente, de fato são atitudes cruéis e satânicas, porém não injustas”²⁷⁵.

A partir do conceito de justiça, Schopenhauer estabelece aquilo que compreende por Estado. A organização política, denominada como Estado, não é algo voltado contra o egoísmo, o que poderia parecer à primeira vista, mas é a afirmação do egoísmo, porque as pessoas percebem que o impacto resultante da dor infligida não corresponde em grau ao impacto da dor sofrida. Torna-se necessário, portanto, um contrato entre as pessoas para garantir que a vontade alheia não seja invadida, em outras palavras, que não ocorra injustiça. “O estado não foi, portanto, de modo algum instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as conseqüências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar”.²⁷⁶ É o Estado “focinheira”.

O Estado exerce sua proteção em três aspectos: primeiramente, com relação ao exterior, que se refere especialmente aos povos estrangeiros, porque o homem é mais perigoso para o homem do que as forças da natureza; em segundo, com relação ao interior, mantendo a ordem legal de determinada localidade – é necessário recordar a preocupação de Schopenhauer com a revolta das massas; e, em terceiro, com respeito aos próprios protetores, ou seja, com respeito ao próprio Estado, pois ele, enquanto instituição, faz surgir novas ameaças. Schopenhauer preocupa-se em reduzir o papel do Estado à simples função repressora, eliminando as tentações de um totalitarismo que poriam em perigo a liberdade individual.

Schopenhauer também distingue entre “justiça no tempo” e “justiça eterna”. A justiça no tempo é garantida pela função do Estado. Já a justiça eterna reside na própria essência do mundo. Nesta, o mundo como espelho da Vontade é o tribunal de si próprio. Diz Schopenhauer que se “pudesse alguém colocar toda a penúria do mundo em UM

²⁷⁵ MVR, § 62, p. 435; WWV, p. 355.

²⁷⁶ MVR, § 62, p. 442; WWV, p. 361.

prato de balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio”.²⁷⁷ Isso porque somente no *principium individuationis* há aquele que mata e aquele que morre, o assassino e o assassinado, o que age com maldade e a vítima.²⁷⁸ A pessoa dominada unicamente pelo princípio de razão suficiente irá lançar-se em busca da satisfação dos seus desejos e não sabe que, “por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrifica”.²⁷⁹ A justiça eterna faz com as pessoas sintam-se culpadas após a realização de atos que ferem a própria essência. Segundo Schopenhauer, esta justiça é expressa de forma mítica na doutrina ensinada nos Vedas como a transmigração das almas, onde se repassa o sofrimento às gerações seguintes.²⁸⁰

Portanto, é pura ilusão fugir das dores e misérias praticando injustiças, pois o sentimento de culpa lhe será correspondente. Faz-se necessário, pois, para fugir dessas dores, ultrapassar o conhecimento conforme o princípio de razão suficiente, que permanece atado às coisas particulares. No egoísta e no homem de mau caráter – que não apenas afirma a sua existência, mas nega o direito ao querer alheio - há uma impotência do conhecimento para libertar-se das aparências. É necessário um conhecimento de outra espécie.²⁸¹

Evidentemente, não se trata de um conhecimento abstrato, expresso mediante as palavras, “mas sim um conhecimento vívido e independente de dogmas, expresso exclusivamente em atos e condutas”.²⁸² Trata-se de um conhecimento “intuitivo” e “imediate”, que não pode ser adquirido nem mesmo iluminado por meio de raciocínios. Schopenhauer admite que ele não pode transmitir tal conhecimento, mas apenas comunicar seu conceito.²⁸³

O homem, iluminado pelo conhecimento intuitivo, reconhecerá que a sua essência é a mesma de toda a natureza. Essa verdade, segundo Schopenhauer, foi expressa pelos hindus na fórmula *Tat Twam Asi* (*tu és isto* ou *esse vivente és tu*).²⁸⁴ Ele compreenderá que a diferença entre ele e os outros, que para o egoísta é um grande abismo, pertence

²⁷⁷ MVR, § 63, p. 450; WWV, P. 368.

²⁷⁸ A “justiça eterna” está ligada à noção de “culpabilidade generalizada”. As pessoas sentem a culpa na medida em que o mundo é tribunal do próprio mundo.

²⁷⁹ MVR, § 63, p. 450; WWV, p. 368.

²⁸⁰ MVR, § 63, p. 453-454; WWV, p. 371.

²⁸¹ MVR, § 63, p. 452; WWV, p. 370.

²⁸² MVR, § 54, p. 370; WWV, p. 301.

²⁸³ MVR, § 66, p. 470-471; WWV, p. 385.

²⁸⁴ MVR, § 44, p. 295; WWV, p. 237.

apenas aos fenômenos passageiros e ilusórios, então reconhecerá que o em-si do seu fenômeno é o mesmo em-si do fenômeno alheio. Este que é capaz de perceber a unidade subjacente a todas as coisas é, a partir de então, um ser dotado de “boa consciência” (*gutes Gewissen*), ao contrário daquele que jaz no princípio de razão suficiente e que é atormentado pela “dor de consciência” (*Gewissenspein*).²⁸⁵

Quem consegue ultrapassar o Véu de Maia e olhar através do *principium individuationis* terá uma boa disposição de caráter, demonstrada no amor puro e desinteressado. É o amor capaz de abrir mão da auto-afirmação, capaz de perceber o sofrimento alheio, e a partir desta percepção é que age. Schopenhauer considera que todo amor é compaixão. Pode-se afirmar que a compaixão é o gesto que levanta o véu de Maia. Nesse sentido,

não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio do sofrimento; conseqüentemente, o que pode mover os bons atos, as obras de amor é sempre tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste.²⁸⁶

A compaixão é uma coisa boa não apenas porque tende a reduzir a quantidade de sofrimento do mundo, mas também porque é a personificação de um quadro metafísico mais verdadeiro. Na realidade, em Schopenhauer, é o aspecto de uma clara visão metafísica que se sobressai em termos de importância, porque, ao ultrapassar o Véu de Maia, ao perceber que “tu és isto”, chega-se à possibilidade de negação da Vontade.

A Vontade somente chega a se conhecer plenamente no conhecimento metafísico da maldade originária que carece de redenção. É o conhecimento que dá origem à compaixão que torna clara a necessidade de “um passo além”, pois “da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida”.²⁸⁷

Quem não vê mais diferença entre si e o seu semelhante, que compartilha dos sofrimentos alheios como se fossem seus próprios a ponto de sacrificar-se para salvar outros, acaba por reconhecer em todos os seres a mesma essência íntima, e desse modo

²⁸⁵ MVR, § 66, p. 473-474; WWV, p. WWV, p. 388-389.

²⁸⁶ MVR, § 67, p. 477; WWV, p. 391.

²⁸⁷ MVR, § 67, p. 478; WWV, p. 392. Neste sentido, afirma Thomas Mann que o artista é o esboço do santo, que definitivamente se alforria da Vontade. MANN, Thomas. **O Pensamento Vivo de Schopenhauer**. 1955. P. 44.

precisa considerar também todos os sofrimentos infundáveis de todos os outros seres como se fossem seus. “Assim toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho”.²⁸⁸ Essa pessoa vê o mundo em constante esforço sem fim, em conflito íntimo e em sofrimento contínuo. Em outras palavras, ela sofre junto com todos os seres.

Diante destas considerações, Schopenhauer pergunta: “Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma ater-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?”²⁸⁹ É essa clareza de conhecimento que ocasionará a certeza de que a vida precisa ser negada e causará a quietação de toda e qualquer volição.

É esse conhecimento que fará a “viragem” (*Wende*) diante da afirmação da Vontade de vida.²⁹⁰ O santo está para além dos três móveis morais que são egoísmo, maldade e bondade. A negação da Vontade acrescenta um quarto móvel ao comportamento humano: o primeiro, que é a busca do bem-estar da própria pessoa, se refere ao egoísmo; o segundo, que visa o mal ao outro, se refere à maldade; o terceiro, que visa o bem-estar de outro, está associado à compaixão; e o quarto, que visa o mal da própria pessoa individual, corresponde à negação da Vontade.

De fato, na negação da Vontade está operante um outro móvel. Porém, talvez não seja próprio qualificá-lo de móvel. A moral está associada à essência íntima do mundo, enquanto a negação da Vontade é a negação desta essência. Trata-se de uma experiência para além da Vontade, da qual nenhuma linguagem pode dar conta – tema esse que retornará no capítulo final.

Quando, no ser humano, a Vontade “se vira”, ela não mais afirma a própria essência espalhada no mundo dos fenômenos, mas a nega. Para Schopenhauer, a forma como isso acontece é a transição da virtude, marcada pela compaixão, para a “ascese” (*Askesis*).

Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de

²⁸⁸ MVR, § 68, p. 481; WWV, p. 394.

²⁸⁹ MVR, § 68, p. 481; WWV, p. 394.

²⁹⁰ MVR, § 68, p. 481-482; WWV, p. 395.

vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias.²⁹¹

O conhecimento melhor torna-se, portanto, um aspecto importante na filosofia de Schopenhauer. Inicialmente, ele é capaz de romper o Véu de Maia e dar ao seu portador o conhecimento metafísico, a afirmação de que o mundo é Vontade. Quanto mais claro for o conhecimento metafísico, mais o ser humano se aproxima da compaixão e da posterior “viragem”. A pergunta pelo ser coloca o homem nos trilhos que o conduzem para além do ser.

A partir dessa viragem, o fenômeno entra em contradição consigo mesmo. Nas palavras de Thomas Mann, “santo é aquele que não faz nada de tudo que deseja e faz tudo que não deseja”.²⁹² Ele não mais faz o que o corpo quer, mas busca a indiferença, não dando conta dos impulsos sexuais expressos pelos genitais, os quais sempre buscam a afirmação da vida. Por isso, é de forma voluntária que ele busca a supressão destes desejos, a completa castidade, que, segundo Schopenhauer, é o primeiro passo na ascese ou na negação da Vontade de vida.²⁹³ Na sexualidade há o ápice da manifestação do primado da Vontade sobre o intelecto e, por isso, ela precisa ser negada. É no ato sexual procriativo que o querer-viver se manifesta de modo mais direto sem intervenção do conhecimento, ou seja, como coisa-em-si, distinta da volição consciente.

Além disso, quem for asceta procurará a pobreza voluntária e intencional, praticará jejuns, a autopunição e o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade. A este será bem vinda a morte, porque a essência íntima já expirou “pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada”.²⁹⁴

A necessidade de expor racionalmente a experiência faz com que surjam os dogmas. Mas todo conhecimento abstrato, incluindo o dogma, é totalmente ineficaz no processo de libertação. Por isso, Schopenhauer diz ser indiferente se os casos de santos procedem de uma religião teísta, como o cristianismo, ou ateu, como o budismo. A

²⁹¹ MVR, § 68, p. 482; WWV, p. 395.

²⁹² MANN, Thomas. **O Pensamento Vivo de Schopenhauer**. 1955. P. 38.

²⁹³ MVR, § 66, p. 482-483; WWV, p. 395-396.

²⁹⁴ MVR, § 68, p. 485; WWV, p. WWV, p. 398. A morte do santo é totalmente distinta da morte por suicídio. O santo vê a morte como algo bem-vindo porque não está mais apegado a esta vida, enquanto o suicida se mata por não suportar ter seus desejos contrariados. O suicida é alguém que na morte está afirmando a vida, a Vontade.

verdade é que as literaturas hindus e cristãs estão cheias de exemplos de ascetas, mesmo que a raridade destes faz com que não se depare com seus exemplos na experiência cotidiana.²⁹⁵

De acordo com Schopenhauer, o cristianismo está, através de sua ética, totalmente no espírito do ascetismo, conduzindo não apenas ao mais elevado amor humano, mas também à renúncia. Nos evangelhos e nos apóstolos já se encontra o gérmen da resignação, expresso no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo, nas boas obras, no pagamento do ódio com amor, na paciência, no aceitar as afrontas e injúrias, na frugalidade alimentícia e na resistência ao impulso sexual. Esses seriam estágios primários da ascese. Posteriormente, esse gérmen ascético teria desabrochado nos escritos dos santos e dos místicos, os quais pregam, além do puro amor, a completa resignação, pobreza voluntária, serenidade, indiferença pelas coisas mundanas, a mortificação da própria vontade e o renascimento, esquecimento de si e imersão em Deus. Todavia, segundo Schopenhauer, “em parte alguma encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard”.²⁹⁶

No entanto, Schopenhauer acredita que nem na Igreja cristã e nem no mundo ocidental encontra-se expresso o ensino da negação da Vontade de forma tão veemente como nos escritos sânscritos. Diz ele “que essa importante visão ética da vida tenha aqui alcançado um desenvolvimento mais amplo e decisivo, deve talvez ser atribuído antes de tudo ao fato de ela não ter sido limitada por um elemento que lhe seja completamente estranho, como é o caso do cristianismo pela doutrina judaica (...)”.²⁹⁷

Sobre a ascese, Schopenhauer procura definir o termo em seu sentido estrito. Afirma que ela é “a quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade”.²⁹⁸ A negação da Vontade diz respeito a uma “escolha” e de um “ato proposital”.

Schopenhauer diz que o status desta negação precisa ser mantido. Ela não deve ser vista como uma propriedade herdada, mas antes precisa ser renovadamente conquistada

²⁹⁵ MVR, § 68, p. 487-488; WWV, p. 399-400.

²⁹⁶ MVR, § 68, p. 490-491; WWV, p. 401-402.

²⁹⁷ MVR, § 68, p. 491. Schopenhauer considera que o judaísmo é o representante por excelência do otimismo. No judaísmo estaria presente a Idéia de um mundo bom: “*Então Deus olhou o que tinha feito. Era excelente em todos os seus aspectos!*” Gn 1.31

²⁹⁸ MVR, § 68, p. 496; WWV, p. WWV, p. 407.

por novas lutas. Há algo que pode reacender a Vontade, um remanescente desta, que é o corpo. Por isso que “sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura”.²⁹⁹

Há ainda um segundo modo, além do ascetismo, e que conduz à resignação. É o caminho do sofrimento em geral, tal como é trazido pelo destino. Evidentemente, é necessário ter em mente que, para Schopenhauer, o ascetismo traz consigo a livre escolha pelo sofrimento, enquanto neste segundo modo ele é imposto. Essa forma é capaz de uma maior possibilidade de negação da Vontade pelo homem em geral, porque a grande maioria somente chega à negação por este meio “que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais freqüência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte”.³⁰⁰

O privilégio de chegar à negação da Vontade através do conhecimento que enxerga através do princípio de individuação é para poucos. Na grande maioria dos casos, segundo Schopenhauer, a Vontade precisa ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes que a sua autonegação possa entrar em cena. Em alguns casos, quando há recuperação do doente, por exemplo, estes episódios de sofrimento podem provocar mudanças nas atitudes. Mas, em grande parte a quebra da Vontade ocorre no momento da morte. Então

vemos o homem, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, subitamente retirar-se em si mesmo, reconhecer a si por sobre sua pessoa e todo o sofrimento, como fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte.³⁰¹

A raiz do pessimismo schopenhaueriano torna-se porta de acesso à negação da Vontade. Machado fala de uma catarse interna na tragédia schopenhaueriana, na qual toda dor que visa “à resignação possui em potencial uma virtude santificante”.³⁰² Quando a raiz do pessimismo, que é o sofrimento inerente à vida, proveniente da autodiscórdia da Vontade, é elevada a níveis insuportáveis, quebra-se a afirmação da Vida e entra em cena o seu oposto, que é a negação.

²⁹⁹ MVR, § 68, p. 496; WWV, p. 407. Nota-se aqui novamente fortes paralelos com a doutrina cristã, como, por exemplo, a necessidade da contínua mortificação do “velho homem”.

³⁰⁰ MVR, § 68, p. 497; WWV, p. 408.

³⁰¹ MVR, § 68, p. 497; WWV, p. 408.

³⁰² MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. 2006. p.184.

Mesmo neste processo de negação da Vontade, operado pelo sofrimento, o conhecimento faz-se necessário. O sofrimento não é o “agente”, no sentido de que a negação da Vontade entraria em cena como o efeito a partir da causa, mas é aquilo que desperta a consciência para a contradição da Vontade consigo mesma e a sua unidade.³⁰³

Conclui-se, assim, que há dois modos que conduzem à negação da Vontade: o ascetismo e o sofrimento. Ambos operam através do conhecimento da contradição da Vontade consigo mesma e do olhar através do *principium individuationis*. Logo, o termo “resignação” (*Resignation*), em Schopenhauer, é um conceito mais amplo que sofrimento, ascetismo e conhecimento, tratando do resultado final proveniente destes.

De tudo o que foi dito até agora segue-se que a negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente. A diferença que expusemos como dois caminhos reside em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente. Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade.³⁰⁴

Uma objeção pode ser feita com relação à negação da Vontade: a essência da negação é o nada querer; mas não seria a busca pela ascese também um desejar? Nas palavras de Chevitarese, “noções como ‘penitência voluntária’, ‘autopunição’, etc, parecem implicar um esforço voluntário, o que envolveria, portanto, uma afirmação da vontade. Estaríamos diante da idéia de uma vontade dirigida para a ‘mortificação da vontade’?”³⁰⁵ De fato, há a permanência de um desejo na negação da Vontade, que é o desejo do “nada”. Mas é um desejo diferenciado que não mais lembra o querer volitivo que o aprisionava a uma busca infinita pela satisfação. O querer fonte de sofrimento é o querer da auto-afirmação, não o da autonegação. O primeiro é o desejo do ser, o segundo é o do não-ser. Nesse caso, há um abismo entre ambos. Portanto, quando Schopenhauer fala sobre nada mais desejar, ele está se referindo ao desejo do ser.

Para concluir, é preciso perceber que o caráter positivo da salvação é contraposto à afirmação do mundo. É da própria essência do mundo que surge o pessimismo schopenhaueriano. E é da negação desta mesma essência que ocorre a positividade do

³⁰³ MVR, § 68, p. 499-500; WWV, p. 409.

³⁰⁴ MVR, § 68, p. 503; WWV, p. 413..

³⁰⁵ CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. A Experiência Ética em Schopenhauer. **Anais de Filosofia: Revista de pós-graduação**. São João Del Rei: UFSJ, Número 09, junho de 2002. p. 134.

valor. O mundo enquanto “é” não tem valor. Somente o seu “não-ser” pode ser considerado positivo. Se a liberdade ocorre mediante o conhecimento, não se dá através do conhecimento de que há algo de bom na existência, mas porque esse conhecimento possibilita a negação desta existência. Nesta negação, a roda-vida do empenho, da felicidade e do sofrimento pára de girar.

2.3.2.2 O sujeito da negação

De acordo com a abordagem do item sobre o “determinismo do pior dos mundos possíveis”, o mundo fenomênico é um mundo que se comporta necessariamente de acordo com o princípio de razão suficiente. Mesmo o ser humano, iludido por uma pretensa liberdade, tem sua conduta regida por motivos tão necessariamente como a causa e o efeito nos graus mais baixos da objetivação, porque há sempre uma razão suficiente dada. A necessidade da consequência é absoluta. A liberdade pressuporia uma contingência e acaso absolutos no momento das decisões, ocasionando ações individuais que brotam sem qualquer solicitação, independentemente de qualquer ligação causal e de qualquer regra lógica. Isso, para Schopenhauer, é impossível, pois quando uma pessoa quer, ela quer necessariamente alguma coisa. Sem a presença do motivo falta à vontade a causa e a matéria.

O indivíduo humano, enquanto fenômeno da Vontade, não tem opção entre querer ou não querer. A volição está lançada ao infinito. Trata-se da supremacia da vontade inconsciente – caráter inteligível – em relação à razão humana. Somente é possível conhecer a decisão efetuada pelo caráter inteligível após a ação ter sido realizada. As ações podem variar diante dos motivos apresentados à vontade, mas o caráter nunca muda. Unicamente o conhecimento individual é suscetível de correção. Além de imutável, o caráter também é inato. Em outras palavras, ele não é produto das circunstâncias nem uma obra própria.

Diante destes fatores, como pode ocorrer a negação da Vontade? De que maneira o fenômeno pode deixar de agir necessariamente diante dos motivos? De que forma se pode mudar aquilo que é imutável, em outras palavras, o caráter que sempre quer?

Apesar da importância do conhecimento no processo de libertação, é preciso salientar que ele não nega a Vontade por si só, mas, devido a sua clareza, dá ao detentor

deste conhecimento a possibilidade de negação. Safranski lembra que a negação da Vontade, antes de ser um acontecimento cognoscitivo, é um acontecimento do ser. Vista a partir do ser, a Vontade é tudo, e ela não poderá ser negada a não ser a partir de si mesma.³⁰⁶

Visto que o indivíduo, enquanto fenômeno da Vontade, não tem capacidade de libertar-se de sua volição, Schopenhauer liga o conhecimento melhor à própria essência metafísica. Há, portanto, uma correspondência entre o puro sujeito do conhecimento e a Vontade como coisa-em-si. Diz ele: “A Vontade, como coisa-em-si, está tão pouco submetida ao princípio de razão quanto o sujeito do conhecimento, que definitivamente, numa certa perspectiva, é a Vontade mesma ou sua exteriorização”.³⁰⁷

Além disso, Schopenhauer diz que o perecimento e a permanência são características dos fenômenos, que estão sob o princípio de razão suficiente. No entanto, quanto ao “puro sujeito do conhecer, eterno olho cósmico, cabe tão pouco uma permanência quanto um perecimento, pois estas são determinações válidas exclusivamente no tempo, enquanto a Vontade e o puro sujeito do conhecer se encontram exteriores a ele”.³⁰⁸

Aceitar que o processo de libertação seja proveniente do indivíduo humano – enquanto fenômeno – implica afirmar também sua ligação com a ilusão proveniente do Véu de Maia. Dizer que a “viragem” (*Wende*) é proveniente do fenômeno humano individual, é aceitar a possibilidade de que um dos fenômenos da Vontade, o ser humano, tenha a liberdade de deixar de querer e entrar ocasionalmente em contradição consigo mesmo. Para Schopenhauer, isso é impossível. Somente a Vontade é livre e pode fazer com que o fenômeno entre em contradição consigo mesmo.

Diz Schopenhauer:

Talvez se considere toda a recém-concluída exposição sobre o que denominei negação da Vontade inconsistente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou a qualquer outra figura do princípio de razão (...). Longe de omitir este assunto, relembro-o aqui; em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, pertence tão somente à Vontade como coisa-em-si, não o seu fenômeno, cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade. O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que

³⁰⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.**, 1991. p. 322.

³⁰⁷ MVR, § 54, p. 363; WWV, p. 295-296.

³⁰⁸ MVR, § 54, p. 366; WWV, p. 298.

aparece. Ora, como o mero fenômeno, na medida em que é um membro da cadeia das causas, ou seja, um corpo dotado de vida, continua a existir no tempo, que contém apenas fenômenos, a Vontade, que se manifesta através desse fenômeno, entra desse modo em contradição consigo mesma, pois nega o que o fenômeno expressa.³⁰⁹

Logo, pensar em um fenômeno capaz de libertar-se da Vontade é uma impossibilidade *a priori*, pois ser fenômeno é sinônimo de ser regido pelo princípio de razão suficiente. A liberdade advém da esfera metafísica. Continua Schopenhauer:

Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação. (...) Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres.³¹⁰

Somente a Vontade, como coisa-em-si, é livre e toda-poderosa (*Allmächtig*).³¹¹ Portanto, a liberdade só é plausível quando ela entra em cena e age no seu fenômeno mais elevado, o ser humano. O fenômeno entra em contradição consigo mesmo porque a Vontade entra em contradição consigo mesma. Essa contradição, segundo Schopenhauer, “é a repetição na reflexão filosófica da contradição REAL que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno.”³¹² Em outras palavras, a contradição surge quando a Vontade, que é livre e toda-poderosa, atua com sua liberdade no seu fenômeno.

No ser humano, portanto, ocorre a possibilidade de uma liberdade efetiva, a real santidade (*Heiligkeit*) e autonegação (*Selbstverleugnung*). No entanto, isso somente se torna possível porque não é o indivíduo que age, mas sim a Vontade que entra em cena no seu fenômeno, quando o indivíduo deixa de ser indivíduo empírico e se torna o puro sujeito do conhecer. Na negação de si mesma, a Vontade proporciona a sua própria eutanásia.

A ética schopenhaueriana é um movimento de ascensão à liberdade de forma paralela ao conhecimento melhor. Traços marcantes desta liberdade se evidenciam na

³⁰⁹ MVR, § 70, p. 508-509; WWV, p. 417-418.

³¹⁰ MVR, § 55, p. 373; WWV, p. 304.

³¹¹ MVR, § 53, p. 355; WWV, p. 289.

³¹² MVR, § 70, p. 509; WWV, p. 418.

compaixão quando o fenômeno se compadece dos demais e pára de agir unicamente em benefício próprio. A superação do egoísmo pela caridade demonstra uma mudança comportamental que difere da auto-afirmação que é própria do fenômeno. Neste sentido, conhecimento e liberdade andam de mãos dadas, e a maturidade do primeiro implica na alforria de seu portador.

Schopenhauer faz equivaler a liberdade que ocasiona a negação da Vontade com a doutrina cristã de regeneração: “Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE”.³¹³ A salvação originada da negação pode muito apropriadamente ser chamada de uma experiência de Pentecostes. Janaway diz que “a negação da vontade simplesmente acontece no indivíduo, em lugar de ser um ato empreendido conscientemente”³¹⁴.

Não é por acaso que Schopenhauer invoca a seu favor o posicionamento de Agostinho e de Lutero, os quais defendiam a salvação independentemente das obras do ser humano, em detrimento dos pelagianos, que criam na possibilidade da cooperação humana para a salvação. Em concordância com Agostinho e Lutero, “a genuína virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fé)...”³¹⁵. E esse conhecimento (fé), não pode ser adquirido ou transmitido, apenas recebido do alto.

Segundo Janaway, “é importante que o agir aqui não seja diretamente “meu”. Assim como não fui eu que me lancei originalmente na vida, assim também não sou eu que me volto contra a vontade-de-vida. O ‘agente’ aqui é a vontade-de-vida, que se volta contra si mesma. Logo, a negação da vontade “não” é de fato um ato de vontade da pessoa em que ela acontece”.³¹⁶ Em outras palavras, o indivíduo que quer só pode querer uma coisa: querer a vida. A liberdade, propriedade exclusiva da coisa-em-si, atua no indivíduo portador do conhecimento melhor.

Há, novamente, certo grau de correspondência com a doutrina cristã. No cristianismo, o crente participa dos atributos divinos mediante a fé. Em Schopenhauer, o indivíduo participa dos atributos da Vontade através do conhecimento (fé). A diferença reside no fato de que no cristianismo a comunhão dos atributos divinos proporciona o

³¹³ MVR, § 70, p. 510; WWV, p. 419.

³¹⁴ JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 138.

³¹⁵ MVR, § 70, p. 513; WWV, p. 421.

³¹⁶ JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**, 2003, p. 139.

crescimento da união do fiel com Deus, enquanto em Schopenhauer a participação nos atributos da Vontade possibilita a sua negação.³¹⁷

A liberdade em Schopenhauer não é pensada no plano das ações, mas sim no da essência. Se a liberdade fenomênica só se exerce excepcionalmente na radicalidade da negação da vontade, então ela passa a existir somente na esfera do *esse* e não do *operari*.³¹⁸ Se as ações demonstram a atuação da liberdade que nega a Vontade, é porque uma alteração anterior ocorreu na esfera de sua essência. Ou seja, a liberdade fenomênica pressupõe uma atuação no nível metafísico.

É possível questionar o modo de liberdade da Vontade. A Vontade é livre unicamente para atuar de forma diferenciada em seus fenômenos, ou é livre em relação a sua essência? Schopenhauer reiteradas vezes afirma que a Vontade é Vontade-de-viver, sendo ambos termos intercambiáveis. Se a Vontade-de-viver é a sua essência, na negação da Vontade ela atua, nesse caso, como contra-essência.

³¹⁷ De acordo com Richard Taylor, os pontos de semelhanças e diferenças entre a teologia cristã tradicional e a metafísica de Schopenhauer são os seguintes: Semelhanças – 1) existe um criador de tudo o que existe, sendo que ele mesmo não faz parte deste mundo fenomênico; 2) o criador é ele mesmo incriado; 3) ele é onipotente, não sendo sujeito a nenhum poder deste mundo, mas, pelo contrário, do qual todas as forças e poderes são expressões; e 4) o criador é eterno e onipresente, no sentido de que ele existe para além das categorias de tempo e espaço. Diferenças – 1) as teologias dotam o ser criativo de personalidade e o chamam de Deus, enquanto Schopenhauer nega a ele o atributo de personalidade, exceto vontade, e, por isso, lhe chama Vontade; 2) Deus é bondoso e inteligente, enquanto, em Schopenhauer, a Vontade é cega e indiferente em relação às coisas vivas. TAYLOR, Richard. **Arthur Schopenhauer**. 1985, p. 161.

³¹⁸ MARTINS, Eduardo de Carvalho. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 2006. p. 83.

3 O RETORNO DO DISCURSO RELIGIOSO EM ARTHUR SCHOPENHAUER COMO EXPRESSÃO DA LIMITAÇÃO METAFÍSICA

A verdade alicerçada sobre o sentido profundo da existência afirma que a essência metafísica é autodiscordante e fonte de toda dor e sofrimento. Mas a verdade também concebe a possibilidade da redenção, seja ela transitória no caso da contemplação estética, ou mais duradoura e profunda mediante a negação da Vontade ocasionada pela resignação que, por sua vez, é advinda do “conhecimento melhor”.

É essencialmente em relação a estes temas fundamentais de sua filosofia que Schopenhauer procede à análise qualitativa das religiões, às quais ele nomeia de “verdades alegóricas”. Religião e filosofia não possuem estatutos equivalentes porque somente a segunda pode ser considerada como verdade no sentido próprio da palavra. As religiões somente se justificam em seu sentido prático e servem apenas para a grande massa, na qual está ausente o espírito filosófico.

No entanto, ao tematizar a negação da Vontade, Schopenhauer se utiliza mais intensamente de “alegorias” religiosas, de exemplos e discursos de santos e místicos que atingiram o estágio da resignação do que se poderia esperar. Por que razão isto acontece? Há uma recaída religiosa em Schopenhauer? Em que medida este aspecto pode contribuir na compreensão da Vontade enquanto coisa-em-si?

Com o intuito de responder a tais questões, o capítulo desenvolverá os seguintes temas principais: a relação entre filosofia e religião no pensamento de Schopenhauer; o problema do “bem”; os níveis de possibilidade do discurso filosófico; e o acesso à coisa-em-si para além do querer.

3.1 A relação entre filosofia e religião no pensamento de Arthur Schopenhauer

Para Schopenhauer, na medida em que as religiões refletem seu sistema filosófico, elas se aproximam da “verdade”. Na medida em que se afastam, mais elas estão perto

do erro e da falsidade. Schopenhauer também está convicto de que, enquanto práticas-consolatórias, as religiões – e as filosofias – não apresentam graus simétricos de eficiência, pois certas religiões e filosofias capacitarão melhor que outras “o homem a mirar a face da morte de um modo tranqüilo”³¹⁹.

Schopenhauer também diferencia fé e conhecimento, religião e filosofia, tratando-as como esferas totalmente distintas, e pensa que há uma desonestidade subjacente às tentativas de fusão. Fé e razão são água e óleo. Logo, abordada neste sentido, é impossível uma filosofia da religião, porque ela se torna uma aberração como um “centauro”. Schmidt lembra que Schopenhauer critica a filosofia da religião de seu tempo – em especial Hegel e Schelling – por tomar o sentido alegórico do cristianismo como verdade em *sensu proprio*³²⁰.

Há dois pontos de conteúdo real no ensino das religiões: o primeiro é o aspecto moral da vida; o segundo é a existência após a morte. Sobre estes dois pontos o otimismo vê a existência do mundo como justificável e boa em si mesma, enquanto o pessimismo considera melhor sua não-existência. Essa é a diferença fundamental entre todas as religiões e que define a necessidade e a forma da “salvação”.

Para uma análise dessas pressuposições, torna-se importante discorrer sobre o texto *Diálogo sobre a Religião*, constante nos *Parerga und Paralipomena*. Nele, Schopenhauer define a religião como *Volksmetaphysik*, ou seja, a “metafísica do povo”. Trata-se de uma satisfação da carência metafísica de forma popular e mítica.

O diálogo transcorre com os argumentos de Demopheles e Philaethes³²¹. Ambos concordam que o homem é um animal metafísico por excelência e que a religião é a apresentação da verdade em vestimentas alegóricas e mitológicas. O que está em jogo no debate é saber se os benefícios oriundos da religião superam os seus malefícios.

Demopheles critica o sarcasmo e a ridicularização com os quais Philaethes se refere à religião. Afinal de contas, segundo ele, quando esta é observada a partir dos seus resultados, que são o alívio e a consolação para a vida, ela se justifica enquanto

³¹⁹ MMS, p. 23.

³²⁰ SCHMIDT, Alfred. **Die Wahrheit im Gewande der Lüge**: Schopenhauers Religionsphilosophie. München: Pieper GmbH & Co. KG, 1986. P. 15. Schmidt também lembra, na página 23, que Schopenhauer odeia qualquer confusão ou fusão entre teologia e filosofia, principalmente porque na primeira o pensamento é originário de uma autoridade ou revelação sobrenatural. Em Hegel e Schelling há uma filosofia religiosa ou religião filosófica, o que para Schopenhauer é inaceitável. Por isso, sua filosofia procura distanciar seus fundamentos de toda crença religiosa.

³²¹ Os significados dos nomes dão indicativos de qual das “bocas” partirá o seu discurso. Demopheles (sedutor do povo); Philaethes (amigo da verdade).

prático-consolatória. A isto Philalethes se contrapõe apresentando o ideal de defesa da “verdade”, pois, segundo ele, o fato de que há pessoas simplórias e limitadas racionalmente não é fundamento suficiente para fazer o filósofo agregar-se a um conjunto de mentiras, pois “*Vigeat veritas et pereat mundus*”³²².

A religião não se sustenta perante a filosofia como uma instância autônoma em Schopenhauer. Há uma nítida distinção de estatutos entre ambas. A filosofia é a apresentação da verdade em sua forma mais clara possível. A existência da religião decorre da ausência do espírito filosófico na grande maioria da população. Quanto a esta grande maioria rude e simplória, a única forma de levá-la a entender o significado profundo da existência se faz com a apresentação da verdade através de alegorias, parábolas e simbolismos. O alicerce da religião está posto sobre a ignorância. Na hipótese de todos serem esclarecidos, a sua existência não se justificaria.

Cientes de que a filosofia e a religião não possuem estatutos correspondentes, Demopheles e Philalethes passam a debater sobre o grau de consideração que à religião deve ser relegado. Para Demopheles, certo bom senso precisa estar presente porque devem-se cumprir as necessidades do povo de acordo com a capacidade de compreensão deste. Para as pessoas rudes e simplórias, a única forma de fazer com que entendam a profundidade da existência é através da religião. Assim como os filósofos vêm ao mundo para libertar as pessoas do estupor da existência e apontar-lhes o sentido da vida, os fundadores de religião têm a mesma função. No entanto, se o filósofo faz isso para os que são “emancipados”, os fundadores de religião o fazem para as grandes massas. Assim como o povo carece de poesia e sabedorias populares, ele também precisa de uma metafísica popular. Toda humanidade precisa de uma “interpretação de vida”, e a religião a fornece como uma alegoria da verdade. Diante da diversidade intelectual das pessoas, não é possível ter uma metafísica única para todos. A história testemunha que sempre há dois tipos distintos, que divergem também em suas credenciais de acesso à verdade. Os que requerem metafísica a partir do uso reflexivo da razão são poucos.³²³

Segundo Demopheles, enquanto plano de ação e conforto diante do sofrimento e da morte, a alegoria – a religião – realiza, talvez, sua tarefa com tanta eficiência quanto

³²² “Que a verdade floresça, mesmo que o mundo pereça”. SCHOPENHAUER, Arthur. **Religion**. Trad. T. Bailey Saunders. Disponível em: <http://www.schopenhauer-web.org/textos/Religion.pdf>, p. 7. Acesso em 01 de jun. 2011.

³²³ RelD. P. 7-8.

a própria verdade. Logo, não se deve levar em consideração a forma rude, grotesca e aparentemente absurda que a religião assume, porque essa forma é necessária para que o povo comum receba o conhecimento de verdades profundas.³²⁴

Evidencia-se que, em Schopenhauer, para aqueles que não conseguem compreender a verdade de forma imediata, talvez uma bela alegoria possa fazer o trabalho e guiá-los como uma âncora de consolação. No entanto, Schopenhauer destaca enfaticamente que não se pode confundir o “núcleo” com a “casca”.

Mas, deveria a doutrina religiosa ser o limite da especulação humana? Deveria a filosofia contentar-se em ser a metafísica de “poucos” e ser destinada apenas à confirmação, ao fortalecimento e à explicação da metafísica das massas? Isso provocaria, segundo Philalethes, a estagnação e subdesenvolvimento dos maiores poderes da inteligência humana. É demasiada pretensão pedir à filosofia tolerância e paciência com relação à religião, pois a própria religião é intolerante e cruel em si, sendo fomentadora de inquisições, guerras religiosas e cruzadas, responsável pela cicuta dada a Sócrates e pela morte de Bruno e Vanini na fogueira. Como poderia este sistema cruel, pergunta Philalethes, limitar e impedir o genuíno esforço filosófico, que é a sincera busca pela verdade, a mais nobre vocação do mais nobre dos homens?³²⁵

No decorrer dos tempos a religião desenvolveu uma variada gama de formas para garantir que suas doutrinas fossem aceitas sem apelar ao discernimento, afirma Philalethes. Em especial está o apelo à revelação e o ensino de crianças. Como as crianças são mais predispostas à fé, toma-se todo o cuidado para garantir a permanência desta puerilidade, enraizando doutrinas de fé. Associa-se a isso a forma como tais doutrinas são apresentadas, em caráter de seriedade e solenidade, colocando a dúvida em relação a elas como fonte de perdição. Retira-se a disponibilidade das pessoas de perguntarem pela veracidade daquilo que estão ouvindo. O inculcar de crenças religiosas em infantes tem um impacto profundo, resultando em uma espécie de paralisia cerebral e provocando um fanatismo imbecil.³²⁶

Por outro lado, segundo Demopheles, a função prático-consolatória respaldaria a religião mesmo com seus aspectos problemáticos, porque caso se esperasse reconhecimento da verdade mediante a filosofia pela grande massa, seria tarde demais

³²⁴ ReID., P. 8.

³²⁵ ReID., P. 8-9.

³²⁶ ReID., p. 9-13.

para conter suas disposições de injustiça, atos cruéis e violentos, em virtude de que tal compreensão ultrapassa os seus poderes mentais. Uma alegoria da verdade é a única coisa que lhes pode ser útil. Trata-se de um substituto útil para uma verdade que a grande massa nunca chegaria a conhecer. Neste sentido, objetivos práticos são superiores e mais prementes que os teóricos.³²⁷

Philalethes convida Demopheles – e o leitor – a olhar para a história, onde povos preservaram a justiça e lei sem a manutenção da religião nos moldes atuais. Nem justiça e nem ordem pública carecem da religião como um complemento necessário. Entre os antigos, especialmente os gregos, onde não havia nenhuma “religião” nos moldes modernos, não prevaleceu a anarquia e a desordem. Pelo contrário, continua Philalethes, foram eles que criaram as bases para a Lei e a ordem civil modernas. Isso destrói qualquer fundamento da religião a partir dos seus objetivos práticos. Desta forma, a religião é uma usurpadora da verdade, que usufrui de seu trono a partir de mentiras.³²⁸

A religião é, segundo Philalethes, uma arma perigosa colocada nas mãos daqueles que estão autorizados a empregar a falsidade como um veículo de verdade. O dano causado pela falsidade será maior do que qualquer benefício que a verdade possa produzir. A religião deveria se apresentar de acordo com aquilo que ela é: uma verdade alegórica. Porém, caso assim o fizesse, extrairia de si qualquer possível respeito. Por isso, a religião sempre esteve e sempre estará em conflito com o nobre empenho na busca pela verdade pura.³²⁹

Philalethes procura demonstrar ao seu debatedor a impossibilidade de uma religião verdadeira nos moldes de uma filosofia verdadeira, no sentido próprio da palavra, não rodeada por floreios e alegorias. A esperança de Philalethes é a de que um dia a humanidade possa chegar à maturidade na educação, o que possibilitará a produção e a recepção da verdadeira filosofia. Ora, a verdade da filosofia deve ser tão simples e inteligível que possibilite a compreensão e comunicação a todos em sua forma verdadeira, sem admitir misturas com mitos e fábulas.³³⁰

Seria o fim da religião? Para Philalethes sim. No dia em que a verdade simples e inteligível destronasse a religião de seu trono usurpado, teria lugar sua “eutanásia”. Mas, enquanto isso não ocorrer, a religião sempre terá duas faces, uma de verdade e

³²⁷ RelD., p. 13-15.

³²⁸ RelD., p. 15-17.

³²⁹ RelD., p. 18-19.

³³⁰ RelD., p. 22.

outra de farsa.³³¹ Problema maior ainda está no fato de que a religião não se apresenta como alegoria, mas como verdade no sentido próprio da palavra.³³² Os resultados da metafísica popular ao longo do tempo foram desastrosos, como perseguições, inquisições, noite de São Bartolomeu, etc. Cedo ou tarde, um “erro” traz conseqüências negativas.³³³

Os reis e príncipes, segundo Philalethes, utilizam Deus para mandar crianças crescidas para a cama. Religiões são como pirilampos, brilham somente quando está escuro. Certa quantidade de ignorância generalizada é a condição de todas as religiões, sendo o elemento no qual podem existir por si próprias. Quando a filosofia tiver permissão de dizer sua palavra e as luzes forem lançadas por sobre o mundo, as crenças baseadas em milagres e revelação desaparecerão. A filosofia tomará então o seu lugar. Fé e conhecimento são dois pratos de uma balança: quando uma sobe a outra desce. As doutrinas religiosas que se fundamentam apenas na autoridade, milagres e revelações são convenientes apenas à infância da humanidade.³³⁴

É característica do monoteísmo, segundo Philalethes, a intolerância, porque na presença de um Deus único, que é um Deus ciumento, não pode haver a existência de qualquer outro. Somente as religiões monoteístas fornecem o espetáculo das guerras santas, perseguições religiosas, tribunais inquisitórios, destruição de ídolos e de imagens de deuses, devastação de templos, etc.³³⁵ Neste sentido, a religião não é uma satisfação das necessidades metafísicas, mas um abuso destas necessidades. As desvantagens e atrocidades que a tem acompanhado são claras como a luz do dia.³³⁶

Schopenhauer utiliza-se de certa ironia e rancor sempre que se refere à classe sacerdotal. Ele pensa que estes se aproveitam monopolizando a metafísica do povo e a trazendo para seus próprios interesses e benefícios. Os meios para alcançar tais objetivos são o controle mediante os dogmas e a autoridade. Mas Schopenhauer crê que ainda existe outro grupo que se utiliza da mesma estratégia, que são os professores de filosofia, os sofistas da modernidade.

O diálogo conclui com um ditado de Philalethes de que “por trás da cruz está o diabo” e com a constatação de Demopheles de que se deve admitir que a religião tem

³³¹ RelD., p. 22 – 23.

³³² RelD., p. 28.

³³³ RelD., p. 29-30.

³³⁴ RelD., p. 32-34.

³³⁵ RelD., p. 47.

³³⁶ RelD., p. 47-48.

duas faces, uma amigável e a outra sombria. Enquanto Demopheles teria se concentrado na face amiga, Philalethes se concentrou na face sombria.³³⁷

3.1.1 A comparação entre as religiões à luz da verdade filosófica

Entre os elementos comparativos das religiões, Schopenhauer utiliza-se de dois principais: um deles é a proximidade doutrinal das religiões com relação à sua metafísica pessimista; outro – que de certo modo está ligado ao primeiro – é a capacidade das religiões em oferecer um consolo diante do sofrimento e da morte.

Sendo as religiões são expressões alegóricas e mitológicas da verdade, em termos qualitativos elas apresentam, do ponto de vista de Schopenhauer, claras distinções entre si. Importante para a análise desta problemática é o texto *O Sistema Cristão*, presente nos *Parerga und Paralipomena*³³⁸.

No caso do cristianismo, Schopenhauer considera que os absurdos originam-se especialmente no fato de que as doutrinas heterogêneas do Antigo e do Novo Testamento precisaram ser combinadas. A alegoria do Novo Testamento em relação ao Antigo precisou ser desenvolvida, ser concebida sistematicamente e depurada de seus defeitos por Santo Agostinho e, posteriormente, confirmada por Lutero.³³⁹

Exemplos oriundos destas combinações entre o Antigo e o Novo Testamento são as doutrinas da predestinação e da graça, formuladas inicialmente por Santo Agostinho. A graça consiste num privilégio recebido no nascimento e encontra suas raízes na idéia do Antigo Testamento de que o ser humano é criação de uma vontade externa que o trouxe à luz a partir do nada. Uma interpretação mais racional da criação, na opinião de Schopenhauer, é a doutrina da metempsicose dos brâmanes e budistas. É um absurdo, em sua opinião, a idéia da predestinação e do pecado original, as quais destinam a grande maioria da população à condenação eterna. Soma-se a isso o fato de que o criador sabia de tudo quando criou o mundo. Logo, fez uma raça fraca, a qual ele sabia que iria cair em pecado, e ainda os condena por isso. Além do mais, Deus exige o perdão e tolerância, mas não os exercita, pois pune baseado na pura

³³⁷ RelD., p. 49.

³³⁸ O texto se encontra presente também no **Religion**, versão no inglês aqui utilizada.

³³⁹ RelSC., p. 85. Para Schopenhauer Agostinho e Lutero estão numa linha de continuidade de pensamento. Santo Agostinho teria se empenhado na tarefa de depurar a doutrina do Novo Testamento, retirando o remanescente no Antigo. Lutero teria continuado a tarefa.

vingança. A criação cumpre assim o seu objetivo, que é a condenação eterna, tendo como exceção uns poucos que se salvam pela graça. Nestes termos, Schopenhauer entende que Deus teria criado o mundo em benefício do diabo e que seria melhor se não o tivesse criado.³⁴⁰

Ainda com relação aos erros presentes no cristianismo, Schopenhauer vê a sua pretensão histórica, bem como a distinção entre mundo humano e mundo animal. O homem é o ser todo importante, enquanto os animais são vistos como coisas. Isso não se encontra, segundo Schopenhauer, no bramanismo e no budismo, os quais reconhecem a relação íntima do ser humano com toda a natureza animal. A valorização dos animais nestas religiões se contrapõe a seu desprezo no judaísmo e no cristianismo. Schopenhauer pensa ser um absurdo a necessidade de proteção da lei, como na sociedade protetora dos animais, pois onde o bramanismo e o budismo estão presentes a própria religião exerce a proteção. Exemplo disso se pode encontrar no fato de que quando um brâmane ou um budista ficam alegres, vão ao mercado, compram pássaros e abrem as gaiolas nos portões das cidades. Olhando para a maldade praticada pelos cristãos aos animais, Schopenhauer diz que bem poderia se dizer que a humanidade é o diabo na terra e os animais são as almas que ele atormenta. O cristianismo deveria fixar-se na expressão hinduísta e budista “*Tat-twan-asi*” (tu és isto).³⁴¹

As características fundamentais da religião judaica são o realismo e o otimismo. Estas duas visões de mundo estão intimamente relacionadas e constituem as condições do teísmo. O teísmo vê o mundo material como absolutamente real e considera esta vida como uma agradável benção que nos foi concedida. Por outro lado, os brâmanes e budistas representam o idealismo e pessimismo, sendo a existência do mundo de natureza onírica e a vida resultado dos pecados. O judaísmo, para compensar os fatos mais óbvios do mundo, introduz a figura do diabo.³⁴²

Por outro lado, Schopenhauer pensa que há uma vertente pessimista no cristianismo puro, quando destituído de sua ligação com o judaísmo. O sistema ético

³⁴⁰ RelSC., p. 86-87. Schopenhauer critica aqui a graça. No entanto, essa crítica se faz presente quando ela está associada à idéia de Deus. O problema central, visualizado por Schopenhauer, é a salvação por graça de uns poucos – o que corresponde aos poucos que alcançam a resignação na libertação da Vontade – em um mundo governado por uma mente racional, que é boa na essência e que criou tudo perfeito.

³⁴¹ RelSC., p. 91-93.

³⁴² RelSC., p. 93.

cristão, purificado do judaico, bem como a visão ascética, a moralidade e o pessimismo, são completamente indianos.³⁴³

O cristianismo partilha com o budismo a idéia de que o mundo não pode ser visto a partir dos olhos do otimismo. Neste ponto ele se distingue do judaísmo, onde Deus “viu que tudo era muito bom”³⁴⁴. No esquema cristão, o diabo é o regente e governante deste mundo. O espírito do cristianismo, a partir do Novo Testamento, é de resignação, com o direcionamento de todas as esperanças a um mundo melhor. Neste sistema moral cristão, o caminho para esta resignação é o sacrifício, e a lei da vingança é substituída pela lei de amar o inimigo, assim como a promessa de imensurável prosperidade é substituída pela vida eterna.³⁴⁵

As doutrinas do Velho Testamento são retificadas pelo Novo e têm seu significado alterado. Nos assuntos mais importantes e essenciais há uma concordância com as religiões da Índia. Tudo o que é verdadeiro no cristianismo também pode ser encontrado no bramismo e no budismo. Pelo contrário, em vão se procuraria um paralelo com as doutrinas judaicas de uma vida originária do nada ou de um mundo feito no tempo. Não há nas religiões indianas referências à eterna gratidão e louvores que se deve dar a Deus por uma existência efêmera, cheia de miséria, angústia e necessidades.³⁴⁶

Schopenhauer deplora a revelação, pois ele entende que qualquer indivíduo que pense seriamente que seres sobrenaturais concederam informações aos humanos sobre objetivos de sua existência e a do mundo ainda está em sua infância. A única revelação é a dos pensamentos dos sábios. E, mesmo estes, estão sujeitos aos erros, pois são humanos. Tudo está restrito e contido no pensamento humano.³⁴⁷

Com relação à capacidade das religiões em oferecer o consolo diante da dor e do sofrimento, Schopenhauer afirma a deficiência das religiões que ensinam a criação do ser humano a partir do nada. Quando se compreende o pouco valor da vida, a pessoa começa a estar preparada para a morte. Porém, no caso de ser obrigado a agradecer a vida à benevolência de algum Deus, pergunta Schopenhauer, como ainda se pode

³⁴³ RelSC., p. 93-94.

³⁴⁴ Referência de Schopenhauer a Gênesis 1,31.

³⁴⁵ RelSC., p. 94-95

³⁴⁶ RelSC., p. 95.

³⁴⁷ RelSC., p. 95-96.

considerar o amor sem limite à vida e o esforço para conservá-la e prolongá-la o mais possível como algo mesquinho, desprezível e indigno?³⁴⁸

Além do mais, a doutrina da “metempsicose” retrata melhor a condição humana de um eterno vir a ser a partir da Ideia. As pessoas se angustiam diante do não ser após a morte, porém não têm a mesma sensação diante do não ser antes do nascimento. Mas, segundo Schopenhauer, este último é um problema tão natural e legítimo quanto o primeiro, e resolvê-lo seria um meio de ver com igual clareza o outro. A metafísica, baseada na idealidade do tempo – de forma alegórica a doutrina da metempsicose – é capaz de fornecer uma adequada resposta: “eu fui sempre eu; na verdade durante aquele tempo todos aqueles que diziam *eu*, eram eu mesmo”³⁴⁹.

Schopenhauer acha que o budismo e, especialmente, o hinduísmo têm proeminência no consolo diante da morte porque demonstram que os incessantes nascimentos e mortes de forma alguma concernem à raiz das coisas e, em êxtase de admiração, afirma: “a convicção apresentada aqui, consequência direta da concepção da natureza, provém sobretudo daqueles sublimes criadores do Upanixade dos Vedas, aqueles que quase não se pode conceber que tenham sido simplesmente homens”³⁵⁰.

Em conclusão, na medida em que as religiões são formas alegóricas da verdade, Schopenhauer as qualifica com base em sua metafísica pessimista e em sua ética. Como a Vontade, essência una e indivisa que é a coisa-em-si de toda existência, encontra em si mesma, a partir do autoconhecimento, a característica essencial de ser autodiscordante, sendo constante em cravar os dentes na própria carne, as melhores alegorias da verdade são aquelas que se aproximam do pessimismo.

Logo, os critérios para a gradação e comparação entre as religiões, na filosofia de Schopenhauer, surgem a partir do otimismo – numa escala mais baixa – para o pessimismo – numa escala mais alta. O judaísmo vem a ser, deste modo, a pior alegoria. O cristianismo, por sua vez, naquilo que difere do judaísmo, encontra-se em relação a este como muito superior. Por fim, hinduísmo e budismo, aos olhos de Schopenhauer,

³⁴⁸ MMS, p. 26.

³⁴⁹ MMS, 2004, p. 27-28. Schopenhauer diz na página 41: “impõe-se-nos irresistivelmente o pensamento de que o nascimento e a morte não afetam em nada a essência verdadeira das coisas: esta permanece ileso, é portanto imperecível, e permanece em cada ser, continuamente e sem fim”. É preciso ter em mente o caráter ilusório da morte para Schopenhauer. O eu que está consciente hoje, é o mesmo eu que esteve consciente no passado remoto e que será no futuro distante. Passado e futuro têm apenas uma realidade transcendental.

³⁵⁰ MMS, p. 37.

estariam no maior grau de pureza possível a uma representação alegórica e mitológica. No que concerne à capacidade prática-consolatória, também as religiões indianas apresentam maior eficácia na medida em que defendem a supressão dos desejos e, neste aspecto, o cristianismo, naquilo que tem de comum com as primeiras, é altamente qualificado.

Nota-se, portanto, na concepção de Schopenhauer, que a religião é algo essencial e fundamental à humanidade somente na medida de sua ignorância. A maturidade intelectual dos seres humanos implicaria na predileção pela filosofia, que é a busca da verdade em sua forma mais genuína. Torna-se evidente, também, que Schopenhauer faz equivaler a “verdade” da filosofia ao seu pessimismo, tornando-se este um critério qualitativo definidor, não apenas das religiões, mas também dos pensamentos oriundos da razão filosófica.

Alguns exemplos podem ser fornecidos nos quais Schopenhauer vê paralelos entre sua metafísica e as religiões:

Ao trimurti indiano (Brama, Vishnu e Shiva), que simbolizam o nascimento, conservação e morte, o eterno vir a ser do ciclo de reencarnações nada mais é do que a expressão alegórica da objetivação das Ideias na idealidade do tempo. Nascimento e morte são partes integrantes da vida, uma constante no eterno presente e que é expresso religiosamente pela doutrina da metempsicose.³⁵¹

O dogma da fé cristã de que todos partilham da queda pecaminosa de Adão e de que, por causa disto, todos são entregues ao sofrimento e à morte, corresponde à autodiscordância originária da Vontade. De igual maneira, assim como todos se identificam com Adão por serem com eles “um”, também cada indivíduo se identifica com o redentor, que é o representante da negação de Vontade de vida.³⁵²

³⁵¹ MVR, § 54, p. 362; WWV, p. 295-296. A sexualidade é cultuada tanto entre os gregos na figura do “*phallus*”, entre os hindus na figura do “linga”, como símbolo da afirmação da Vontade e aquilo que deve ser negado em primeiro plano. Ela é a expressão máxima da vontade de perpetuação da espécie, ou seja, da permanência da Vontade.

³⁵² MVR, § 60, p. 423; WWV, p. 345. Schopenhauer tem sua própria interpretação da “queda em pecado” de Adão e Eva, pois liga o fato única e exclusivamente à satisfação do prazer sexual. Em relação às interpretações teológicas, esta é uma abordagem reducionista e simplória. Sobre a identificação da humanidade também com o “redentor”, Schopenhauer cita o texto bíblico de Romanos 5.12-21. A título de exemplo, os versículos 17 e 18 dizem o seguinte: “¹⁷Se, pela ofensa de um e por meio de um só, reinou a morte, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo. ¹⁸Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida.” **BÍBLIA SAGRADA**. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada). São Paulo: SBB, 2006.

Schopenhauer encontra também paralelos nas Escrituras sobre a raridade daqueles que são possuídos pelo “conhecimento melhor” em virtude das recaídas de apego à vida:

As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa participe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele. Por isso Jesus diz: “É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus”.³⁵³

Schopenhauer dá especial atenção às correspondências da negação da Vontade com os escritos sagrados e com as experiências e escritos dos místicos e santos. Meister Eckhart, o “místico ainda mais magnânimo” traz a lume em seus escritos o fato de que “homem, em e consigo mesmo, também redime os animais”³⁵⁴. A natureza que geme e sofre angústias, que aguarda a sua redenção, espera a libertação do homem que liberta juntamente consigo todas as coisas.³⁵⁵

O tema da libertação da criação a partir da resignação do santo também se encontra presente nos escritos budistas, como, por exemplo, quando Buda

ainda Bodhisatva, sela seu cavalo pela última vez em vista de fugir da residência paterna rumo ao deserto, fala, em verso, ao animal: “Há muito tempo tu exististe em vida e em morte, agora, entretanto, debes cessar de carregar e arrastar. Esta é a última vez que me transportas daqui, ó Kantakana, e quando eu tiver cumprido a lei (vir a ser Buda) não me esquecerei de ti”.³⁵⁶

Retratando a negação da Vontade, a vida de muitos santos e belas almas entre os cristãos foi invejável. Mas, “ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas”³⁵⁷. A variedade de dogmas com que as religiões se apresentam não altera a forma como a negação de vida se expressa na conduta de vida daqueles que alcançaram a profundidade da virtude e da santidade.

³⁵³ MVR, § 68, p. 482; WWV, p. 395.

³⁵⁴ MVR, § 68, p. 484; WWV, p. 396. A posição do ser humano na filosofia de Schopenhauer é complexa. Se, por um lado, Schopenhauer procura retirar dele seu *status* de coroa da criação – de acordo com a teologia judaica-cristã –, por outro dá a ele nova importância na medida em que é a Ideia que sustenta e pressupõe todas as demais (Cf. final do primeiro capítulo da tese). O ser humano redime com ele toda a criação porque é o único com o grau de consciência suficientemente alto para alcançar o “conhecimento melhor”.

³⁵⁵ Rm 8.21-24.

³⁵⁶ MVR, § 68, p. 484; WWV, p. 397.

³⁵⁷ MVR, § 68, p. 486; WWV, p. 398.

De acordo com Schopenhauer, a comprovação da conduta de almas piedosas e santas que conseguiram ultrapassar o seu apego à vida, através de um conhecimento imediato, *in concreto*, pode ser encontrada em biografias de várias épocas. Exemplos de biografias cristãs citadas por Schopenhauer são *Vida das almas santas* de Tersteegen, *A história dos renascidos* de Reinz, *Vida de beata Sturmin* de Kanne, *Vita S. Francisci a S. Bonaventura Concinnata* de São Bonaventura e *Histoir de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan*. Um paralelo oriental, citado por Schopenhauer, é *Eastern monachism, account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* de Spence Hardy.³⁵⁸ Em especial, Schopenhauer recomenda a autobiografia de Madame Guion.

O cristianismo, em essência, naquilo que é seu por excelência, é expressão da negação da Vontade, especialmente nos escritos místicos. Mas, o elemento estranho a ele agregado, que é a herança do otimismo judaico o contamina, faz com que ele não se iguale aos escritos hindus. Diz Schopenhauer:

Porém, ainda mais desenvolvido, e expresso de maneira multifacetada, exposto mais vivamente do que poderia ocorrer na Igreja cristã e no mundo ocidental, encontramos o que denominamos negação da Vontade de vida justamente nas obras ancestrais da língua sânscrita.³⁵⁹

Na ética dos hindus encontra-se a expressão mais clara – em forma de alegoria – da compaixão e da negação da Vontade. Isso está evidente nos *Vedas*, nos *Puranas*, nas obras poéticas, nos mitos, nas lendas dos seus santos e nos aforismos e regras de vida. Nestes escritos encontram-se o amor ao próximo com total abnegação, amor a todo ser vivente, caridade a tal ponto de doar o que foi conquistado com muito suor, despojamento, castidade e total resignação. Além disso, Schopenhauer chama a atenção para muitos que se autopunem lenta e terrivelmente com o intuito de serem levados à morte por jejuns, atirando-se aos crocodilos ou precipitando-se do pico sagrado do Himalaia, deixando-se sepultar vivos ou atirando-se debaixo das rodas dos carros nas quais passeiam, entre cantos, júbilos e danças, as imagens de deuses.³⁶⁰

O olhar externo a tais práticas, sob o ponto de vista do otimismo e realismo, pode estigmatizar tais indivíduos como loucos ou insanos. Justamente porque a característica mais comum da humanidade é a afirmação da vida, torna-se difícil ao ser humano

³⁵⁸ MVR, § 68, p. 488; WWV, p. 400-401.

³⁵⁹ MVR, § 68, p. 491; WWV, p. 403.

³⁶⁰ MVR, § 68, p. 492-493; WWV, 403-404.

“normal” entender estas pessoas que alcançaram, mediante conhecimento intuitivo e concreto, o entendimento da verdade profunda da existência.

Biografias e escritos semelhantes a estes apontam para o estado de negação da Vontade. Mas, na medida em que se aproxima da descrição deste estado, Schopenhauer se apropria novamente do discurso religioso. Conforme ficará expresso no decorrer do capítulo, isso se deve àquilo que aqui será denominado “problema do bem”. Se nas religiões judaicas e cristãs o grande problema sempre foi o problema do “mal”, na negação da Vontade o elemento dificultador parece ser o advento do “bem” – compreendido aqui como a possibilidade da negação da Vontade, na qual há alegria e paz de forma plena.

De que forma isso acontece, e como se relaciona com certa retomada do discurso religioso e com o estatuto da coisa-em-si? Essas são as questões norteadoras da sequência.

3.2 O problema do “bem” em Schopenhauer

O tema do mal é presença constante nas reflexões teológicas e filosóficas, porque coloca o homem diante das mais extremas perguntas. A existência da morte, da dor e do sofrimento – que Schopenhauer identifica como a origem das religiões e das filosofias – levantam questões do tipo: De onde provém o mal? Por que o mal existe? Como é possível existir o mal?

A doutrina judaica-cristã da criação a partir do nada traz *a priori* a ideia de um Deus totalmente bom e totalmente justo. O que Schopenhauer pensa denunciar é o escândalo lógico desta concepção, na medida em que aquilo que se atesta no dia a dia é a autodiscordância intrínseca à existência. Trata-se de uma inconsequência pressupor uma raiz essencialmente boa para o mundo e atribuir a existência do mal a um ato de desobediência original – pecado original – com influxos em todas as gerações e com consequências ubíquas.

A experiência humana ensina que o mal existe e é uma fatalidade, mas também é rejeitado como algo que perturba a existência. No romance de Albert Camus, *A Peste*, o médico Rieux não aceita a resposta do jesuíta Paneloux diante da morte de uma criança inocente. Paneloux sugere que se deve “amar o que não conseguimos compreender”.

Responde Rieux: “Não, padre - disse ele. - Tenho outra ideia do amor. E vou recusar até a morte essa criação em que as crianças são torturadas.”³⁶¹

Diante do sofrimento de inocentes, especialmente das crianças, qualquer teodicéia tende a fracassar. A realidade contrapõe-se à “providência” divina, mesmo que se responda que o mal é uma simples aparência e fruto da ignorância.

Enquanto o esforço das teodicéias é reconciliar num sistema globalizante as três afirmações: “Deus é bom!”, “Deus é onipotente!” e “existe o mal!”, o maniqueísmo dualista introduz um princípio último do mal.

De qualquer forma, Schopenhauer não entra na discussão sobre um possível dualismo, mas confrontar-se com a ideia de haver um Deus bom e onipotente na origem do mundo e de todas as suas criaturas. Seu sistema metafísico demonstra, a seu ver, que a presença da dor, sofrimento e morte destrói qualquer possível fundamento para a concepção deste Deus amoroso, criador dos céus e da terra. Como a Vontade é a essência íntima do mundo, sendo autodiscordante e fonte de toda angústia humana, não há um Deus bom sustentando a criação, mas um princípio que, aos olhos humanos, é “mau”³⁶².

Ora, então a questão pode ser posta de um ponto de vista invertido: se o mundo tem uma raiz má e a autodiscordância é toda sua essência, de modo que “cravar os dentes na própria carne” não é exceção, mas sim a regra, então o problema da existência do “mal” se transforma no problema da existência do “bem” – aqui entendido como a possibilidade de redenção, onde se encontram toda felicidade e paz verdadeiras.

Schopenhauer diz ter a resposta para tal questão, e ela é dada da seguinte forma:

A Vontade, por ser “toda-poderosa” pode originar o seu próprio agir e

possivelmente também entrar em cena no fenômeno, no qual então a liberdade necessariamente se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo. Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres.³⁶³

³⁶¹ CAMUS, Albert. **A peste**. Disponível em

http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000026.pdf, p. 150-151.

³⁶² Para Schopenhauer, a Vontade enquanto coisa-em-si é neutra, não sendo boa nem má. No entanto, quando ela percebe a si mesma através da consciência humana, se descobre como autodiscordante e uma fonte infundável de batalhas e sofrimentos. Logo, aos olhos humanos, que é sua melhor forma de autopercepção, ela é “má”.

³⁶³ MVR, § 55, p. 373; WWV, p. 304.

A exteriorização da liberdade da Vontade é algo como o “efeito da graça” (*Gnadenwirkung*). Na medida em que obtém, no ser humano, o conhecimento de si mesma, a Vontade pode entrar em contradição consigo mesma e buscar um quietivo para seus desejos.

Numa rápida apreciação do sistema filosófico de Schopenhauer, os aspectos fundantes de sua argumentação podem passar despercebidos. Na característica autoafirmativa da Vontade, sendo o “querer” toda a sua essência, Schopenhauer procura fundamentar suas pressuposições de forma consistente na volição expressa no corpo. Embora a problemática do método analógico não esteja resolvida, é possível seguir sua linha argumentativa até aquilo que ele considera ser o último acesso possível na autoconsciência do sujeito cognoscente/volitivo.

Por outro lado, a afirmação de que a Vontade é livre para contrapor a sua essência é inserida em seu sistema filosófico sem maiores fundamentações. A única evidência fornecida é a de pessoas que “por um efeito da graça” negam os seus desejos a ponto de morrerem de inanição. Poder-se-ia argumentar que essa ação somente pode ser provocada pela Vontade porque é só ela que existe. Mas, novamente surge outro problema, porque teríamos que afirmar categoricamente – e com recurso a uma espécie de fé – que somente a Vontade existe.

Nas palavras de Schopenhauer, o seu argumento procede da seguinte forma:

Ora, visto que aquela AUTO-SUPRESSÃO DA VONTADE procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. Por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA. Contudo, assim como ele é representado como dependente da aceitação, assim também o efeito do quietivo é em última instância o ato da liberdade da Vontade.³⁶⁴

Schopenhauer afirma que a Vontade é onipotente, pois somente ela é “todopoderosa” (*allmächtig*). Por outro lado, Schopenhauer nega veementemente, em sua filosofia, termos atributivos à Vontade como “absoluto” (*Absoluten*), “infinito” (*Unendliche*), “suprassensível” (*Uebersinnlichen*) ou coisas do gênero que são, em sua

³⁶⁴ MVR, § 70, p. 510-511; WWV, p. 419-420.

opinião, simples negações³⁶⁵ oriundas da “terra alada dos cucos”, mesmo que sejam ditas mediante um levantar de sobranceiras para dar a estas palavras um ar de solenidade e seriedade.³⁶⁶

Nota-se, porém, que Schopenhauer utiliza o termo liberdade aplicado à Vontade em dois sentidos: 1º) liberdade de efetuar a escolha entre os motivos apresentados pelo intelecto; 2º) liberdade de mudar a própria essência, deixando de “querer” e passando a “não querer”.

O primeiro sentido é trabalhado detalhadamente no opúsculo *Über die Freiheit des Willens* e no *Mundo como Vontade e Representação*. Neste aspecto, a Vontade sendo puro *querer*, por estar fora do princípio de razão suficiente, pode optar entre os motivos a ela expostos. É uma liberdade de escolha diante dos objetos fenomênicos.

O segundo sentido, embora seja utilizado como uma espécie de extensão natural do primeiro, difere totalmente deste. Recordar-se aqui que Schopenhauer afirma que “Vontade” e “Vontade de vida” podem ser usados de formas equivalentes e que

como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe a Vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa [...] ³⁶⁷

Sendo assim, o segundo sentido de liberdade aponta para a possibilidade de mudar a própria essência, ou seja, não mais querer a vida. Não diz apenas, como no sentido anterior, de liberdade de escolhas entre os objetos de “querer”, mas sim da liberdade de escolha entre “querer” e “não querer”.

Evidencia-se que a explicação para a origem do “bem” – felicidade genuína no estado de negação da Vontade – não é satisfatória na argumentação de Schopenhauer. Dizer que o poder de negar a Vontade “entrou voando” no mundo é uma forma espelhada, e invertida, da afirmação de que o mal entrou no mundo mediante o comer do “fruto proibido”³⁶⁸.

³⁶⁵ Schopenhauer pensa que são simples “negações” porque são destituídas de conteúdo, não tendo um ponto de contato com alguma experiência possível.

³⁶⁶ MVR, § 53, p. 355; WWV, p. 289.

³⁶⁷ MVR, §, p. 54; WWV, p. 291.

³⁶⁸ Gn 3.1-24.

O problema da origem do “bem” na filosofia de Schopenhauer será tratado novamente no final deste capítulo. Por ora, cabe ressaltar que ele estará associado à incapacidade de elaborar um discurso positivo no estado da negação da Vontade. Para tanto, será necessário primeiramente discorrer sobre as limitações da linguagem na negação da Vontade e a conceituação da Vontade a partir de uma “metafísica imanente” ou “hermenêutica da existência”.

3.3 Dois níveis de possibilidade do discurso filosófico: metafísica imanente e negação da Vontade

A metafísica da Vontade tem enfrentado uma série de questionamentos em relação ao seu estatuto enquanto coisa-em-si. Entre essas questões, algumas são paralelas àquelas dirigidas à noção kantiana de coisa-em-si: se a Vontade é a coisa-em-si, o que a diferencia da representação (aparência, objeto), e se tudo o que conhecemos é representação, como pode se afirmar que os seres humanos conhecem (têm consciência de) a Vontade ?

F. Copleston, por exemplo, afirma:

A Vontade em si mesma, além de toda a aparência fenomenal, pode ter formas de existência que para nós são inteiramente desconhecidas e incompreensíveis. É realmente muito difícil ver como, depois, que estabelece sua teoria do conhecimento e sua doutrina do fenômeno, Schopenhauer pode dar qualquer justificativa formal satisfatória para uma metafísica. Ou todo o conhecimento é conhecimento do fenomenal, caso em que não pode haver conhecimento, pelo menos nenhum conhecimento transmissível, do *noumenal*, ou pode haver conhecimento do *noumenal*, caso em que o conhecimento não é essencialmente o conhecimento do fenomenal.³⁶⁹

O problema do conhecimento da Vontade parece estar situado na própria doutrina gnosiológica de Schopenhauer, essencialmente formulada no livro primeiro do *Mundo*

³⁶⁹ “The will in itself, apart from all phenomenal appearance, may have ways of existing which to us are entirely unknown and incomprehensible. It is really very difficult to see how, after laying down his theory of knowledge and his doctrine of the phenomenon, Schopenhauer can give any satisfactory formal justification for a metaphysic. Either all knowledge is knowledge of the phenomenal, in which case there can be no knowledge, at the very least no communicable knowledge, of the noumenal, or there can be knowledge of the noumenal, in which case knowledge is not essentially knowledge of the phenomenal.” COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Philosopher of pessimism**, p. 64 (tradução nossa).

como *Vontade e Representação*. Restringindo o conhecimento à esfera da representação, como falar de um acesso ao mundo *noumenal*?

Mais a frente, F. Copleston afirma:

Em suma, a conclusão adequada a partir da epistemologia de Schopenhauer, assim como a partir da de Kant, é o agnosticismo: uma metafísica está deslocada. É verdade que, por vezes, Schopenhauer admite um certo agnosticismo em relação à Vontade, mas a questão é: “como, de acordo com suas premissas, pode haver qualquer conhecimento da vontade em tudo, seja real ou parcial?”³⁷⁰

J. Atwell, por sua vez, entende que essa crítica de F. Copleston, assim como similares, apresenta um erro comum: a objeção feita a Schopenhauer a partir de termos que são totalmente alheios a sua filosofia ou a partir de termos com significados nunca pretendidos por Schopenhauer.

J. Atwell diz que

pelo "noumenal" Copleston quer dizer a coisa em si, aparentemente totalmente removida do "fenomenal", ou do mundo como representação, mas isto não é de modo algum óbvio que Schopenhauer concebe "a coisa em si" desta maneira. A declaração sobre o conhecimento da vontade (ou a Vontade) sendo apenas parcial, pode referir-se à crença de Schopenhauer que a vontade "torna-se conhecida para o próprio indivíduo não como um todo, mas apenas em seus atos particulares."³⁷¹

Entre os comentadores de Schopenhauer criticados por J. Atwell, está C. Janaway, o qual também teria chegado a conclusões constantemente negadas por Schopenhauer, como a de que se o conhecimento é necessariamente conhecimento de representação, então o conhecimento da própria vontade também é conhecimento da representação, visto que a própria vontade de alguém é representação.³⁷²

³⁷⁰ “In short, the proper conclusion from Schopenhauer’s epistemology, as from that of Kant, is agnosticism: a metaphysics is quite out of place. It is true that sometimes Schopenhauer admits a certain agnosticism in regard to the Will; but the question is, ‘how, on his premises, can there be *any* knowledge of the Will at all, Whether real or partial?’ COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer: Philosopher of pessimism**, p. 65 (tradução nossa).

³⁷¹ By “the noumenal” Copleston means the thing in itself, apparently wholly removed from “the phenomenal,” or the World as representation; but it is by no means obvious that Schopenhauer conceives “the thing in itself” in this manner. The statement about knowledge of the will (or the Will) being only partial may refer to Schopenhauer’s belief that the will “becomes known to the individual himself not as whole, but only in its particular acts.”ATWELL, John E. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will**. Berkeley; Los Angeles, London: University of California Press, 1984, p. 108 (tradução nossa).

³⁷² Idem, p. 109.

A conclusão a que chega J. Atwell é a de que Schopenhauer, através de seus escritos, distingue claramente entre “metafísica imanente” (permanecendo verdade para o mundo) e “metafísica transcendente” (que vai além do mundo).³⁷³

De fato, Schopenhauer faz da correta junção entre as experiências interna e externa o acesso metafísico à coisa-em-si. Logo, trata-se de uma definição da coisa-em-si a partir desta existência, o que faz da metafísica da Vontade uma “metafísica imanente” ou uma “hermenêutica da existência” – assunto este a ser novamente desenvolvido posteriormente.

É nesta perspectiva que se insere a explicação comumente utilizada para as limitações da linguagem no estado de negação da Vontade. Sendo o conhecimento da coisa-em-si efetuado mediante a existência, e sendo possível a transmissibilidade do conhecimento somente através da linguagem oriunda dos conceitos da razão, no ato de extinção do mundo como representação, extingue-se necessariamente a única possibilidade hermenêutica de conhecer a coisa-em-si e conseqüentemente a própria linguagem.

Para Schopenhauer, todo conhecimento conceitual e racional deve remeter, em última instância a uma representação intuitiva – operada pelo entendimento. A razão somente constrói seus conceitos sobre aquilo que recebeu do entendimento, o qual, por sua vez, atua unicamente através do princípio de razão suficiente. A razão é totalmente destituída de elementos intrínsecos que possam conduzir para além das construções sobre a intuição. Isso evidencia que, em Schopenhauer, a razão se verifica e se limita no seu uso conceitual. Ela é secundária e é incapaz de produzir conhecimento por si mesma.

A razão produz as representações abstratas, que são representação da representação. De qualquer forma, toda e qualquer operação da razão depende de ser remetida a um fundamento, onde há o conhecimento concreto, seja ele uma representação intuitiva operada pelo entendimento; ou o conhecimento imediato oriundo da autoconsciência do sujeito volitivo, que é o caso na metafísica da Vontade. A razão é um reflexo abstrato de todo conhecimento intuitivo em forma de conceitos não intuitivos.

Ora, a razão possui apenas uma função, que é a formação de conceitos. E para poder comunicar os conceitos, produziu a linguagem. Diz Schopenhauer que os animais

³⁷³ ATWELL, John E. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will**, p. 109.

comunicam as sensações e disposições por meio de gestos e sons: “o homem comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem que é o primeiro produto e instrumento necessário da razão”³⁷⁴

Embora os conceitos não sejam idênticos às palavras, são uma representação abstrata cuja consciência clara e cuja conservação ligam-se necessariamente à palavra. Por isso, conceitos e palavras estão juntos, ou seja, a razão é indissociável do uso da linguagem. Na medida em que alguém fala, o discurso não se traduz instantaneamente, mas o sentido deste é intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa. É a razão falando para a razão sem sair do seu domínio.

O “entendimento”, enquanto fonte das representações intuitivas, e a “razão”, enquanto operadora de conceitos sobre estas representações intuitivas, estão intimamente ligados ao mundo como representação. O campo de batalhas e as armas utilizadas estão circunscritas ao mundo fenomênico. A descrição daquilo que ocorre na autoconsciência quando o sujeito volitivo se percebe como “querer” se faz com palavras estruturadas “no” e “pelo” mundo como representação. Aliás, a própria estrutura de pensamento que interpreta a autoconsciência – sujeito volitivo e sujeito cognoscente estão interligados no ato da percepção de si mesmo como “querer” – é idêntica à estrutura do pensamento ordinário/científico.

Neste sentido, é compreensível o “enfraquecimento” da linguagem filosófica no ato da negação da Vontade, pois nele se perde qualquer ponto de referência para efetuar um discurso. No estado de negação:

Os contínuos ímpetos e esforços sem alvo, sem repouso em todos os graus da objetividade nos quais e através dos quais o mundo subsiste, as multifacetadas formas seguindo-se uma à outra em gradação, todo o fenômeno da Vontade, por fim até mesmo as formas universais do fenômeno, tempo e espaço, e também a última forma dele, sujeito e objeto: tudo isso é suprimido com a Vontade. Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo.³⁷⁵

A supressão da vontade leva ao “nada”. Mas, não teriam talvez os santos e místicos alcançado o “Absoluto”? Schopenhauer procura refutar tal possibilidade. Diz ele:

³⁷⁴ MVR, § 8, p. 83; WWV, p. 61. O ponto de vista de J. Atwell parece concordar com o método metafísico defendido por Schopenhauer – conforme exposto no ítem 1.5 desta tese.

³⁷⁵ MVR, § 71, p. 518; WWV, p. 425.

[...] tal objeção se encontra na essência mesma da coisa e é quase impossível remediá-la. Trata-se do seguinte. Após a nossa consideração ter finalmente chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante de nossos olhos na figura da perfeita santidade, precisamente se tendo aí a redenção de um mundo cuja existência inteira se apresenta como sofrimento, daí se abriria uma passagem para o NADA VAZIO.³⁷⁶

O “nada vazio” (*das leere Nichts*) seria a possibilidade da existência de um nada absoluto. Mas, de acordo com Schopenhauer, “qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe esta relação, portanto também aquele algo outro”.³⁷⁷ Não existe um *nihil negativum*, o qual em toda relação seria sempre o nada, porque o nada é sempre *nihil privativum*.³⁷⁸

O ser relativo já pertence à própria essência do nada. O conceito de nada traz consigo a necessidade da ausência de alguma outra coisa que deixou de existir. O “ser”, em relação ao qual o “nada” se apresenta, é o mundo como representação, o espelho da Vontade. Como a representação possui por formas o espaço e o tempo, tudo aquilo que existe necessita estar em determinado lugar e tempo.

“Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos de balde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada”.³⁷⁹

A pergunta pela possibilidade de um nada absoluto seria, portanto, uma pergunta vazia de sentido. O “nada” é relacional ao mundo como representação. Pode-se considerar a partir deste fato que o mundo como Vontade não é atingido na negação da Vontade, tendo lugar unicamente o aniquilamento do mundo como fenômeno. Neste caso, pode-se concluir, como fez Salviano, que “a redução ao nada ali representa tão-somente uma modificação do modo de funcionamento do aparelho cognitivo, uma revolução provocada por si mesmo no intelecto”.³⁸⁰

³⁷⁶ MVR, § 71, p. 515-516; WWV, p. 423.

³⁷⁷ MVR, § 71, p. 516; WWV, p. 523.

³⁷⁸ MVR, § 71, p. 516; WWV, p. 523.

³⁷⁹ MVR, § 71, p. 517; WWV, p. 524.

³⁸⁰ SALVIANO, Jarlee. O niilismo schopenhaueriano: Uma introdução. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo: Edusp, n° 07, 2001, p. 49.

Existe, é verdade, uma inegável conversão do intelecto. Mas, Schopenhauer indica essa conversão como “meio”, e não como “fim”. Pelo menos o caráter inteligível, no nível das Ideias, é atingido pela negação da Vontade e é suprimido.³⁸¹

Mas, curiosa é a inversão efetuada por Schopenhauer nas linhas finais do *Mundo como Vontade e Representação*:

Para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada.³⁸²

Mesmo negando qualquer possibilidade de um “nada absoluto”, sendo qualquer “nada” relativo a um ser, do ponto de vista de quem alcançou a negação da Vontade o ser passa a ser o estado alcançado e o nada passa a ser o mundo como representação. Há clara correspondência, aqui, com o discurso religioso, como nas palavras de Krishna no *Bhagavad Gita*: “Livre de todos os desejos, é o homem senhor, e não servo dos prazeres; livre de propriedade, une-se ele com o Todo e encontra a paz verdadeira”³⁸³.

De qualquer forma, conceituar a coisa-em-si a partir da imanência do mundo fenomênico coloca justamente neste mesmo mundo fenomênico o seu limite de expressividade. Extinguido o espelho da Vontade, como falar da coisa-em-si? Diz Schopenhauer que se insistíssemos em adquirir conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da Vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se expressam em termos como “êxtase” (*Ekstase*), “enlevamento” (*Entrückung*), “iluminação” (*Erleuchtung*), “união com Deus” (*Vereinigung mit Gott*), etc.³⁸⁴

O único discurso possível do estado da negação da Vontade é aquele efetuado pelas pessoas que experimentaram este estado – logo, o alegórico. Na negação da Vontade o único discurso plausível é o místico. Nota-se que não é mero acaso que Schopenhauer chama Meister Eckhart de “um místico ainda mais magnânimo” (*Aber*

³⁸¹ Essa conclusão é necessária no pensamento schopenhaueriano, pois o filósofo é enfático em afirmar que o suicídio atinge apenas o fenômeno e não a coisa-em-si. O suicídio aniquila o indivíduo apenas na aparência. Para que se tenha um eliminar definitivo do “vir a ser”, é preciso a negação da Vontade.

³⁸² MVR, § 71, p. 519; WWV, p. 426.

³⁸³ **BHAGAVAD GITA: A SUBLIME CANÇÃO.** Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 35.

³⁸⁴ MVR, § 71, p. 517; WWV, p. 425.

ein noch größerer Mystiker)³⁸⁵ e que “em parte alguma encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard...”³⁸⁶

Qualitativamente falando, não há diferença entre a experiência da negação ocorrida no seio do cristianismo ou do hinduísmo ou do budismo. O que torna, algumas vezes, o cristianismo como uma religião inferior, aos olhos de Schopenhauer, é a clara heterogeneidade com elementos judaicos. Mas isso não invalida a experiência mística cristã, e muito menos a forma expressiva de místicos como Eckhart. Na realidade, nas linhas finais do *Mundo como Vontade e Representação*, a crítica é dirigida à maneira como o budismo e o hinduísmo afirmam o estado pós-negação:

[...] pela consideração da vida e da conduta dos santos, cujo encontro nos é raras vezes permitido em nossa experiência, mas que nos são noticiadas em suas histórias narradas e trazidas diante dos olhos pela arte com o selo da verdade interior, devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como a reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas.³⁸⁷

A incapacidade de comunicação do estado de negação da Vontade origina a inevitável consequência da relatividade do discurso. Como diz Schopenhauer, um santo pode estar convencido das mais variadas superstições, ou até mesmo ser um filósofo, e, no entanto, isso será indiferente, porque “é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto o filósofo ser um santo”³⁸⁸. Sendo o discurso relativo, o que é a coisa-em-si para além daquilo que é descrito a partir do mundo como representação, ou seja, Vontade?

Schopenhauer demonstra consciência disto ao afirmar que “em realidade, por trás de nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo”³⁸⁹.

³⁸⁵ MVR, § 68, p. 484; WWV, p. 396.

³⁸⁶ MVR, § 68, p. 490-491; WWV, p. 402.

³⁸⁷ MVR, § 71, p. 519. Jair Barboza, na nota de roda-pé correspondente a esta passagem, diz: “Aqui soa estranho, ao leitor de Schopenhauer que seguiu toda a sua obra máxima, essa referência a Brahma e nirvana como mitos e palavras vazias de sentido. A própria negação da Vontade pode ser aproximada de um estado parecido do nirvana dos budistas. Nesse sentido, parece aqui que Schopenhauer chega a um momento de sua filosofia em que há a necessidade de radicalização de seu pensamento, que quer dizer algo com a negação da Vontade que escapa ao próprio bramanismo e budismo. Com isso, a linguagem fracassa nesse momento final de sua filosofia, e o que resta é o silêncio, ou seja, o nada. Nada de mundo, nada de linguagem. Silêncio simplesmente.”

³⁸⁸ MVR, § 68, 487; WWV, p. 399.

³⁸⁹ MVR, § 70, p. 511; WWV, p. 420.

Há algo “encravado além” daquilo que se pode expressar a partir da existência. Que algo é este? Aqui encontra-se o limite da positividade da linguagem, restando apenas o discurso apofático, que é o único plausível.

Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer afirma que a sua decifração do *enigma do mundo* não atinge a plenitude de explanação e não suprime possíveis problemas ulteriores:

...a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.³⁹⁰

Fundamentado nestas considerações, a metafísica de Schopenhauer pode muito apropriadamente ser definida como “metafísica imanente”³⁹¹. Trata-se, portanto, de uma “metafísica hermenêutica” ou “hermenêutica da existência”. Em relação à coisa-em-si, o que dela se conhece é verificado a partir do ser, em outras palavras, do mundo como representação. Por mais que se argumente que o conhecimento é imediato e intuitivo, a descrição se faz mediante a existência. O ser humano se descobre como Vontade na análise subjetiva de suas ações.

Andrew King apropriadamente diz que, em Schopenhauer, a coisa-em-si, apresentada como Vontade, é a manifestação de uma totalmente desconhecida coisa-em-si como ela é “em-si”. Da perspectiva filosófica de Schopenhauer, estaria excluída a possibilidade de um discurso filosófico sobre a coisa-em-si como ela é “em-si”, justamente pela definição imanente de filosofia. Por conhecermos nossa vontade na

³⁹⁰ CFK, p. 538; KKP, p. 440.

³⁹¹ Metafísica imanente tem sido designada pelos comentaristas de Schopenhauer como a metafísica oriunda de parâmetros da experiência e não apenas dedutiva de *a priori* racionais. Vale lembrar que Schopenhauer não é “perspectivista”, no sentido de que ele ache que sua consideração metafísica é uma das muitas possíveis. Ele pensa que sua metafísica é o que de mais profundo se pode obter tendo como ponto de partida a correta ligação entre as experiências interna e externa. Birnbacher, por exemplo, diz que há, na conceituação da Vontade schopenhaueriana, um discurso metafórico-poético. O conceito de vontade tem uma base direta e empírica, transformando-o, inicialmente, na metáfora norteadora inicialmente de toda natureza viva, depois, ampliando-o até atingir toda natureza, inclusive a inanimada. BIRNBACHER, Dieter. **Arthur Schopenhauer**: vontade e negação do mundo. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org.). *Filósofos do século XIX*. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 161-166.

“atividade” da volição, isto é, como uma série de atos singulares, fica claro que ao menos uma forma do conhecimento perceptual, que é o tempo, permanece.³⁹²

Schopenhauer busca o caminho intermediário entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana³⁹³. Porém será possível um saber que faz o intermédio entre o totalmente incondicionado – o saber absoluto – e o saber condicionado? De fato, pode-se considerar a Vontade como totalmente incondicionada enquanto destituída de qualquer conteúdo relacional a partir do princípio de razão suficiente. Mas, por outro lado, a Vontade somente é cognoscível a partir de sua objetividade, que é o corpo; logo, só é cognoscível a partir do ser. Nesse último sentido, seu conhecimento é condicionado.

Nas primeiras linhas do *Mundo*, Schopenhauer argumenta sobre o mundo como representação que

Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem,³⁹⁴

Este texto é um indicativo do pensamento schopenhaueriano sobre a representação, onde qualquer referência ao tempo, espaço e causalidade já a pressupõem. Qualquer destes elementos só tem validade “na” e “pela” representação. Esse fator merece intensa consideração na metafísica de Schopenhauer, pois ele reconhece que a consciência que se tem de si mesmo nos atos oriundos da Vontade acontece no tempo:

[...] o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto.³⁹⁵

³⁹² KING, Andrew. Philosophy and Salvation: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer. *Modern Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, V. 21, n. 2, Apr. 2005. p. 254-255.

³⁹³ CFK, p. 539; KKP, p. 441. Schopenhauer utilize a expressão *est quadam prodire tenus* (é correto ir até o limite).

³⁹⁴ MVR, § 1, p. 43; WWV, p. 27.

³⁹⁵ MVR, § 18, p. 159; WWV, p. 124.

Mesmo que a consciência de si descarte qualquer relação causal entre vontade e ato corporal, e mesmo que o espaço seja eliminado no sentimento (*Gefühl*) que se tem da vontade, o tempo permanece neste conhecimento imediato.

Decorre desta argumentação que o conhecimento da coisa-em-si como Vontade não é um conhecimento totalmente despido das formas da representação. A vontade humana é o fenômeno mais próximo da coisa-em-si, mas não é um conhecimento da coisa-em-si como ela é “em-si”.

Pode-se lembrar, em apoio a isto, a necessidade da “analogia” para identificar a Vontade como essência íntima de todos os seres. O método da analogia implica uma função reflexiva e demonstra que o conhecimento imediato não se efetuou na esfera indivisível da Vontade. A analogia aplicada a outros fenômenos se faz necessária porque a experiência da Vontade se fez também “no” fenômeno.

Em virtude da coisa-em-si como ela é “em-si” estar para além das formas de conhecimento, ela está também para além de algum possível critério de identidade ou diferença pela qual possa ser estabelecida uma comparação. Nota A. King que não há nenhum ponto de referência pelo qual se pode fazer um julgamento comparativo entre ela e a Vontade. De qualquer maneira, seria um erro considerar o assim chamado conhecimento desnudo (*naked*) da coisa-em-si como uma meta. Tal conhecimento é impossível de acordo com a epistemologia imanente de Schopenhauer, pois um conhecimento só pode ser de uma “coisa”, e isto é exatamente aquilo que a coisa-em-si, como ela é “em-si”, não é.³⁹⁶

A filosofia schopenhaueriana chega à conclusão de que “o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador, mas o ultrapassador do mundo”³⁹⁷. Porém, desse grande acontecimento só se pode afirmar “o que não é”, e não aquilo “que é”: “o vento pode ir a lugares nos quais as pedras não vão”. O conhecimento melhor pode experimentar a coisa-em-si numa profundidade em que a linguagem não consegue ser lançada.

Schopenhauer reconhece que a sua filosofia sobre a negação da Vontade é feita com “linguagem débil” (*mit schwacher Zunge*)³⁹⁸. No âmbito da negação da Vontade, a linguagem dos místicos é preferível a sua, por isso: é melhor remeter àqueles que falam

³⁹⁶ KING, Andrew. **Philosophy and Salvation**: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer. 2005, p. 256-257.

³⁹⁷ MVR, § 68, p. 489; WWV, p. 402.

³⁹⁸ MVR, § 68, p. 486; WWV, p. 398.

a partir da experiência imediata, em vez de apresentar descrições enfraquecidas de repetições das coisas por eles ditas³⁹⁹.

A negação da Vontade marca, dessa forma, o limite da substituição da linguagem religiosa pela linguagem filosófica. O que se propõe no restante deste terceiro e último capítulo, é evidenciar a íntima interligação entre os seguintes temas: o problema do “bem”, a limitação da linguagem na negação da Vontade e o estatuto da Vontade como coisa-em-si.

3.3.1 O acesso à coisa-em-si para além do “querer”

Verificou-se que, em Schopenhauer, o acesso ao enigma do mundo, a descoberta de que a essência íntima é Vontade, fundamenta-se na autoconsciência que se percebe enquanto “querer”. Mediante o método analógico a percepção do indivíduo, através do seu corpo, é estendida a todo o Universo.

A questão a ser colocada em relevância é: “o querer esgota todo o sentido da autopercepção?”

Schopenhauer percebia que a Vontade não é a explanação última de todas as coisas, mas é aquilo que de mais profundo se pode conhecer da essência íntima de todas as coisas. Pelo menos o tempo, enquanto figura da representação, permanece durante a experiência que se faz do corpo enquanto vontade. Schopenhauer estava ciente que apesar de construir sobre a distinção kantiana entre “fenômeno” e “coisa-em-si”, há uma redefinição no próprio conceito da coisa-em-si, pois ela deixa de ser incognoscível e a coisa-em-si, como é em-si, permanece uma incógnita.

A limitação de acesso à coisa-em-si como é em-si também é percebida pelos próprios conhecedores do pensamento de Schopenhauer. Por exemplo, J. Barboza diz:

[...] nisso o filósofo segue em parte o caminho de Kant, para quem a coisa-em-si, por trás do fenômeno, enquanto “x” desconhecido, é indizível, embora dê sentido ao dizível dos fenômenos. A linguagem, em Kant, cabe apenas ao fenômeno e aí encontra o limite de sua significação.⁴⁰⁰

³⁹⁹ MVR, § 68, p. 494; WWV, p. 405.

⁴⁰⁰ BARBOZA, Jair. **Os Limites da Expressão**: linguagem e realidade em Schopenhauer. 2005. p. 133-134.

Percebe-se que o enfoque de J. Barboza é a limitação de acesso à coisa-em-si como é em-si percebida na limitação da linguagem no estado da negação da Vontade. O que se pretende aqui não é apenas discorrer sobre essa coisa-em-si que permanece um “X” incognoscível, mas questionar a capacidade da “Vontade” de esgotar o enigma do mundo. Em outras palavras, a pergunta é se a Vontade responde e corresponde à totalidade da hermenêutica da existência.⁴⁰¹ Para tanto, pode-se buscar auxílio das religiões, na forma como estas compreendem a relação dos desejos, do “querer”, com o “eu” do sujeito que faz a experiência da autopercepção.

No *Bhagavad Gita*, Arjuna – representante do “ego” humano – está triste porque precisa derrotar os usurpadores de seu trono, sendo todos eles seus parentes. Diante disso, ele se recusa. Krishna, que é o “eu” divino do homem, lhe dá a ordem para derrotá-los, pois a justiça deve prevalecer sobre a injustiça. O mal não está em privar alguém do seu corpo físico, visto que ninguém pode matar a alma de outro, mas sim na atitude metafísica do ódio. Uma morte provocada sem ódio não é mal algum.

Diz Krishna:

Andas triste por algo que tristeza não merece – e as tuas palavras carecem de sabedoria. O sábio, porém, não se entristece com nada, nem por causa dos mortos, nem por causa dos vivos. [...] O Eu não pode ser ferido nem queimado; não pode ser molhado nem ressecado – ele é imortal; não se move nem é movido, e permeia todas as coisas – o Eu é eterno. Para além dos sentidos, para além da mente, para além dos efeitos da dualidade habita o Eu. Pelo que, sabendo que tal é o Eu, por que te entregas à tristeza, ó Arjuna? Se o ego está sujeito às vicissitudes de nascer e morrer, nem por isso deves entristecer-te, ó Arjuna.⁴⁰²

As palavras de Krishna fazem a distinção entre “eu”, como o ser imortal e fundamento da existência individual, e o “ego”, que é o sujeito entregue às vicissitudes da vida, aos desejos e às paixões. O ego é a mentalidade de todos aqueles que não alcançaram a sabedoria e que acham que sua vida se restringe às contingências ordinárias inclusas entre o nascer e o morrer físico.

Para Krishna, o iogue – o sábio – é aquele que está liberto do ego finito e que permanece calmo e sereno no meio de sofrimentos. O iogue não espera receber do

⁴⁰¹ A questão aqui já não é discutir se a coisa-em-si como Vontade é a coisa-em-si como ela é em-si, o que já foi debatido e cuja resposta foi negativa. A Vontade é a coisa-em-si descrita a partir da existência. A pergunta agora é: a Vontade é a coisa-em-si a partir do ser?

⁴⁰² **BHAGAVAD GITA: A SUBLIME CANÇÃO.** Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 29-31.

mundo ordinário a felicidade permanente e está livre de apego, medo e ódio, pois possui domínio sobre o mundo dos seus sentidos e da mente, sem odiar nada e nem apegar-se a nada, orientado pelo “Eu central”⁴⁰³.

O “Eu central” é um estado de unidade do ser. O ego é uma cisão que ocorre devido às ilusões presentes na mente fenomênica. O *self* que cada qual defende todos os dias como seu “eu” real é uma ficção e está associada a uma parte limitada de si mesmo, a qual corresponde à parte egoísta do ser. O ego é o desejo, o apego e a fonte de todo julgamento.

De igual forma, essa também é uma percepção presente no budismo. De acordo com a doutrina budista, o nascimento, a velhice, a doença e a morte são sofrimentos, assim como o são o ódio e a busca incessante de satisfação dos desejos. A causa do sofrimento humano está alicerçada nos desejos do corpo físico e nas ilusões das paixões mundanas. Caso o desejo, que se aloja na raiz de toda a paixão humana, puder ser removido, a paixão morrerá e desaparecerá todo o sofrimento.

Para se atingir um estado de total tranquilidade, onde não há desejo e nem sofrimento, deve-se percorrer o “Nobre Caminho”, galgando suas oito etapas, que são: Percepção Correta, Pensamento Correto, Fala Correta, Comportamento Correto, Meio de Vida Correto, Esforço Correto, Atenção Correta e Concentração Correta.

Ora, aquele que irá percorrer o Nobre Caminho deve entender a diferença entre o “eu” e o “ego”. Para a doutrina budista, embora o corpo e a mente sejam o produto de várias causas cooperantes, não se pode inferir que estes se confundam com o eu. Tanto o corpo físico quanto a mente são transitórios, de maneira que “se um homem acreditar que coisas transitórias, tão mutáveis e cheias de sofrimento, formam e são o ‘eu’, estará incorrendo em grave erro”⁴⁰⁴.

O “ego” é uma ilusão e não tem permanência, assim como todas as coisas do mundo efêmero. Não há “meu” ou “teu” porque a distinção provém da mente ignorante. “O conceito de um ‘ego pessoa’ é algo criado e imaginado pela mente discriminadora e que a ele se apegou, mas que deve ser abandonado, quando se está trilhando o Caminho da Iluminação”⁴⁰⁵.

⁴⁰³ **BHAGAVAD GITA:** A SUBLIME CANÇÃO. p. 34. O “Eu central” é o *Atman* do ser humano e que se distingue o ego periférico, que é o *Aham*.

⁴⁰⁴ **A DOUTRINA DE BUDA:** SIDDHARTA GAUTAMA. Trad. Jorge Anzai. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 46.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 62.

A doutrina budista não fala de um “Eu central” como o *Bhagavad Gita*, mas fala de uma “natureza búdica”, que de certa forma “se assemelha a um ‘ego-pessoa’, mas não é ‘ego’ na acepção de ‘eu existo’ ou ‘meu’”⁴⁰⁶. Todos possuem esta natureza búdica, mas para que ela apareça é necessário que se removam os equívocos e que se rompam os apegos do ego-pessoa.

A natureza búdica permanece sempre pura e tranqüila, não importando quão variadas possam ser as condições e as circunstâncias dos homens. Assim como o leite é sempre branco, independentemente da cor da vaca, não importa quão diferentemente os atos perpetrados pelos homens possam condicionar sua vida, nem que diferentes efeitos possam seguir suas ações ou seus pensamentos, a natureza de Buda permanece intocável.⁴⁰⁷

Nota-se que, para o budismo, também é necessário distinguir entre o ego, no qual estão alicerçados todos os apegos e os desejos, da verdadeira essência que está para além das aparências. Disciplinando a mente é possível manter sob controle os desejos e apagar a ilusão do ego, de modo que

um homem trilhando o caminho da iluminação é como um boi que carrega uma pesada carga, através de um campo lamacento. Se o boi der o melhor de si, não prestando atenção em outras coisas, poderá vencer o lodaçal e repousar. Assim, se a mente estiver sob controle e mantida no caminho certo, não haverá nenhuma lama da cobiça que a obstrua, e todo o seu sofrimento desaparecerá.⁴⁰⁸

Hinduísmo e budismo concordam, portanto, que o ego não corresponde à totalidade do *self*. Viver a partir do ego é cindir o *self* e orientar a conduta a partir de uma perspectiva que não é a única e muito menos a mais essencial do ponto de vista da natureza humana. É necessário que se ultrapasse o “Véu de Maia” para alcançar a iluminação que demonstra de forma clara e inquestionável o “todo” e o “uno” que se encontra na essência mais íntima do ser humano, que estas religiões entendem como o verdadeiro “ser”.

Diante disto torna-se possível compreender afirmações de conhecedores das religiões orientais, como D. Chopra, que diz:

Os desejos do ego são superficiais. Seu verdadeiro *self* é isento de ego. Você não está objetivando o ganho; não teme a perda. Quando dá de si mesmo,

⁴⁰⁶ **A DOUTRINA DE BUDA: SIDDHARTA GAUTAMA**, p. 62.

⁴⁰⁷ Idem, p. 63.

⁴⁰⁸ Idem, p. 87.

não está secretamente calculando o que terá em retorno. Somos afortunados por haver outra forma de ver o mundo, não da perspectiva do ego, mas além dele, onde a plenitude existe.⁴⁰⁹

Há dois níveis de desejos: primeiramente, o nível do desejo egoísta, que quer tudo para si e seu anseio mais íntimo é obter para afirmar “isto é meu!”. Um segundo tipo de desejo é o altruísta, que pensa mais nos “nós” do que no “eu” e que compreende a necessidade de encontrar a plenitude do ser. O primeiro nível corresponde ao ego, o segundo ao *self* ou “Eu central” ou “natureza búdica”.

O cristianismo, por sua vez, traz em sua doutrina a duplicidade de “eus” nas expressões “velho homem” e “novo homem”. O apóstolo Paulo diz: “porque os que se inclinam para a carne cogitam das coisas da carne; mas os que se inclinam para o Espírito, das coisas do Espírito”⁴¹⁰. O “velho homem” é aquele que se inclina para a “carne”, ou seja, é o eu egoísta e dotado de desejos e anseios pessoais, correspondente imediato do ego. O “novo homem” é o ser regenerado, que para alcançar as “coisas celestiais” nega seus desejos egoístas, mundanos e materiais e corresponde ao *self* verdadeiro, não cindido.

O eu do “velho homem” carrega também um aspecto ilusório. Ele não é o verdadeiro ser, e dele o ser humano precisa ser despertado. Diz o texto bíblico: “Desperta, ó tu que dormes, levanta-te de entre os mortos, e Cristo te iluminará”⁴¹¹. M. Eckhart chama este ser ilusório de “homem exterior” e diz que a ele

[...] pertence tudo aquilo que se prende à alma, e contudo está revestido de carne e misturado com ela e (por isso) opera juntamente com e em cada órgão corporal, com o olho, por exemplo, ou com o ouvido, a língua, a mão, etc. A isso tudo a Escritura chama de homem velho, homem terreno, homem exterior, homem inimigo, homem servil. O outro homem que há em nós é o homem interior; e este, a Escritura lhe chama homem novo, homem celeste, homem jovem, amigo, e homem nobre.⁴¹²

Lutero pode também ser citado nesta direção. Diz ele que

⁴⁰⁹ CHOPRA, Deepak et al. **O efeito sombra: encontre o poder escondido na sua verdade**. São Paulo: Lua de Papel, 2010, p. 98.

⁴¹⁰ Rm 8.5

⁴¹¹ Ef 5.14.

⁴¹² ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 90.

a pessoa humana é constituída de natureza dupla, a espiritual e a corporal. De acordo com a natureza espiritual, que denominam alma, ela é chamada de pessoa espiritual, interior, nova. De acordo com a natureza corporal, que denominam a carne, ela é chamada de pessoa carnal.⁴¹³

É evidente que Schopenhauer diria que estes argumentos não têm validade, pois dizem respeito a expressões alegóricas da verdade que já teria apresentado *sensu proprio* em sua filosofia. Essas concepções religiosas foram aqui apresentadas, no entanto, para demonstrar que as religiões – especialmente hinduísmo, budismo e cristianismo – compreendem que há uma dupla natureza no ser humano e que aquela que se apega aos desejos é a mais externa, superficial, ilusória e não fundamental.

A conceituação do “ego” como o aspecto da natureza humana que está envolto em ilusões e movido por desejos egoísticos, e a definição do verdadeiro “ser” como a esfera da natureza humana que alcança o altruísmo e a negação da Vontade, fazem com que a “salvação” seja um dado natural nas religiões. Não há problemas em descrever o estado de Negação porque ele corresponde, nas religiões, àquilo que de mais profundo e essencial há no ser humano.⁴¹⁴

A partir das distinções efetuadas pelas religiões, fazem-se necessárias algumas observações sobre o acesso à coisa-em-si na filosofia de Schopenhauer.

As possibilidades da contemplação estética, da compaixão e da negação da Vontade carecem da presença do “conhecimento melhor” – conforme exposto no capítulo anterior. Esse conhecimento é o que permite o indivíduo levantar o Véu de Maia e ultrapassar a barreira fenomênica que existe entre o sujeito e o mundo em si. Enquanto permanece a barreira, o objetivo de vida permanece uma infindável busca da satisfação dos desejos e, conseqüentemente, de sofrimentos.

A partir do ponto de vista das religiões, acima apresentado, Schopenhauer utilizou como porta de acesso à coisa-em-si apenas o ego. É no ego que se encontram o querer, a busca infindável de satisfação e a fonte de todo sofrimento. E, além disso, o ego é o fruto da ilusão da mente presa ao mundo fenomênico e que ainda não conseguiu

⁴¹³ LUTERO, Martinho. **Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã**. In: Obras Seleccionadas. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1989, v. 2, p. 437.

⁴¹⁴ Há, nas religiões, a recorrência ao fato de que existe um verdadeiro eu, que corresponde à essência mais íntima. O “ego”, enquanto apego aos desejos, é um desequilíbrio dessa essência, ocasionando um eu “ilusório”. Desta forma, a salvação, enquanto reencontro com o verdadeiro eu, não é uma ruptura no sistema de crenças das religiões, mas sim o reencontro com aquilo que há de mais profundo e nobre.

ultrapassar o Véu de Maia.⁴¹⁵ Nesta perspectiva, o fundamento da metafísica schopenhaueriana é a intuição do “querer” presente no “ego” e que, por sua vez, é ocasionado por uma “ilusão”.

Quando alguém percebe que “quer”, no sentido egoístico do termo, e esse é todo seu ser, implica que este está dominado plena e totalmente pelo ego. Há uma cisão no seu eu, de maneira que precisa retornar à plenitude de seu ser a fim de alcançar equilíbrio mental e emocional.⁴¹⁶ O ser humano apresenta uma multifacetada gama de sentimentos e disposições, indo desde o mais intenso egoísmo até o mais completo altruísmo. Como determinar o que lhe é natural e o que é uma exceção?

Por mais tentadora que seja a proposta schopenhaueriana, o seu fundamento metafísico exige que se aceitem alguns pressupostos:

1º) É preciso aceitar que as funções cognitivas superiores são simples desdobramentos das funções cerebrais que têm por finalidade primeira a preservação da espécie. É bem verdade que cientistas como R. Lent afirmam que o sistema límbico e as amígdalas corticais – responsáveis pelas emoções – pertencem ao cérebro primitivo e que o neocórtex – responsável pelo pensamento racional – é decorrente de uma evolução tardia. Mas, o funcionamento cerebral que envolve raciocínio e emoção é muito mais interligado e sistêmico do que muitas vezes se supõe. O ser humano, normalmente, raciocina emocionalmente e se emociona racionalmente.⁴¹⁷ Fazer uma cisão onde se descarta o raciocínio e se tomam as emoções como o fundamento da essência humana é tão aleatório quanto descartar as emoções e fazer do racional o ser mais íntimo do homem.⁴¹⁸ Além disso, Schopenhauer não apenas faz uma cisão entre razão e emoção, mas elabora uma divisão dentro das próprias emoções, fazendo do querer egoístico a única originária, sendo todas as outras decorrências ocasionais e secundárias.

⁴¹⁵ Compreendido neste sentido, o conhecimento que Schopenhauer utilizou como porta de acesso à coisa-em-si, ou seja, que identificou a essência íntima como querer, é o conhecimento ainda recoberto pelo Véu de Maia.

⁴¹⁶ Esse fato é comprovado por diversas ciências como: psicologia, psiquiatria, neurologia e a própria teologia.

⁴¹⁷ Cf. LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?** Conceitos fundamentais de neurociência. São Paulo: Atheneu, 2010. Afirmar que a amígdala cortical e o sistema límbico pertencem ao cérebro primitivo e, portanto, se referem àquilo que pertence à natureza mais íntima do ser humano não equivale a declarar que as emoções egoísticas do “querer” sejam as fundantes. O cérebro primitivo carrega em si as mais distintas emoções, que vão do egoísmo crasso ao completo altruísmo.

⁴¹⁸ Como se sabe que se quer? Sabemos que queremos quando refletimos sobre o que se “sente”. Mas, refletir já é atividade da razão. Então, como separar o que é “anterior” daquilo que é “posterior”? O próprio “querer” já não é um sentimento interpretado?

2º) É necessário aceitar que o “querer” – ou seja, o ego – corresponde à essência última do ser humano. Ficam em aberto as seguintes questões: “e os indivíduos que percebem na sua autoconsciência a duplicidade de sentimentos: ‘desejar’ e ‘não desejar’?” “E os indivíduos que percebem na autoconsciência apenas o ‘não desejar’?” “E aqueles que na autoconsciência se encontram para além de desejo e não desejo, sendo espectadores dos próprios atos – o que na psicologia se chama de ‘ego observante’?” Para se fazer do “querer” o elemento fundante da existência é preciso aceitar que a autoconsciência efetuada por Schopenhauer – que é a autopercepção do “ego” – é a mesma que todos “deveriam” ter.⁴¹⁹

3º) Ligado ao ponto anterior, é preciso que se aceite a perspectiva de que a Vontade tem a liberdade em dois sentidos: liberdade de optar entre os motivos fornecidos pela consciência e liberdade de optar em contrapor a própria essência.

No estado da negação da Vontade estes aspectos que precisam ser aceitos *a priori* vêm à tona. O advento da não linguagem se verifica mais diante da fragmentação do *self* que serviu de base à metafísica do que propriamente diante da ausência de referências porque o mundo como representação deixou de existir para o asceta. Para as religiões este estado não é problema, pois na medida em que o ego é negado – e com ele todo desejo e apego – permanece o “Eu central”, “natureza búdica”, ou “homem interior”.

É natural que Schopenhauer tenha ficado sem possibilidades para elaborar um discurso que substitua as alegorias religiosas na negação da Vontade, pois sua metafísica está fundamentada num *self* cindido. Sendo sua metafísica uma hermenêutica de existência, ela não compreende todos os aspectos do enigma do mundo ou enigma da existência, porque seu ponto de partida é fragmentado.

A proposta de Schopenhauer concentra-se numa metafísica da imanência que parta da correta junção das experiências interna e externa. O que se percebe nas experiências, porém, é o advento de querer e não querer. Logo, qualquer tentativa de explicação da essência íntima do mundo que deseje contemplar o todo deve levar em consideração a totalidade destes aspectos. É preciso uma superação das polaridades

⁴¹⁹ É conhecida nas pesquisas cerebrais – especialmente na neurociência – a indução de emoções através de impulsos eletromagnéticos dirigidos a determinadas áreas do cérebro (experiência controlada pelas IRM – imagens de ressonância magnética). Quando determinadas áreas são estimuladas, certos impulsos e emoções são evocados. Ora, isto demonstra que uma simples alteração neurológica pode ocasionar uma alteração no sentimento que se considera vital. Como determinar a objetividade da intuição do sentimento originário?

bem-mal, querer-não querer, emocional-racional, entre outras, caso se queira explicar a existência de um ponto de vista mais totalizante.

Schopenhauer parece ter se deixado levar pela disposição em contrapor a balança pendida em direção a um racionalismo e teísmo. Com vistas a demonstrar as inconseqüências de ambos, colocou o peso no prato do irracionalismo e ateísmo. Porém, como toda visão polarizada encontra seus problemas por ter um ponto de vista fragmentado, acabou por encontrar problemas similares ao teísmo e racionalismo, porém de forma espelhada. A fonte de toda paz e alegria verdadeiras precisou entrar “voando” em seu sistema e o “problema do mal” converteu-se em “problema do bem”.

O empréstimo da linguagem mística decorre deste “bem” que “entrou voando”, pela “graça”, mas que não estava previsto na fundamentação esboçada sobre o “ego”. É um elemento estranho a sua filosofia, pois esta se foca apenas na autoafirmação e negligencia o fato de que a experiência humana perpassa outros âmbitos de relacionamento entre querer e não querer, autoafirmação e autonegação, atitudes racionais e irracionais.

CONCLUSÃO

Schopenhauer construiu o seu sistema metafísico, aos seus olhos, como uma extensão necessária e lógica do projeto crítico kantiano. A partir das bases oriundas da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* – especialmente a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – buscou decifrar o “enigma do mundo”. A apropriação kantiana, no entanto, não foi passiva, visto que o pensamento de Kant foi redefinido e utilizado nos moldes schopenhauerianos do *Mundo como Vontade e Representação*.

Procurando situar-se entre o “desespero” da filosofia kantiana e os dogmatismos anteriores, Schopenhauer chegou ao conceito metafísico da Vontade. A porta de acesso a este conhecimento é o “corpo”, no qual o sujeito volitivo se percebe enquanto “querer” na sua autoconsciência. O conhecimento metafísico fornece ao “portador” do corpo a informação de que ele é em essência um “desejo” arracional, insaciável e, logo, lançado ao infinito.

Através da analogia, Schopenhauer afirma que o “caráter inteligível” corresponde em essência àquilo que na natureza permanece inexplicável às ciências empíricas. Chega-se ao conceito de Vontade una e indivisível que é a essência íntima de cada coisa presente no universo. Ela está totalmente fora do princípio de razão suficiente, sendo, neste aspecto, totalmente livre para escolher entre a infinidade de objetos a ela apresentada.

Apesar de Schopenhauer considerar que a razão não amplia o conhecimento, mas apenas traz e fixa na forma abstrata aquilo que se percebe na forma concreta, no método analógico há uma clara ampliação do conhecimento, pois se obtém o conceito de Vontade una e indivisa através da reflexão. A possibilidade de perceber o caráter ubíquo da Vontade acontece mediante o acompanhar do fio argumentativo de Schopenhauer. Desta forma, a conclusão analógica é uma conclusão lógica-discursiva.

A Vontade se objetiva no mundo, sendo este último o seu espelho necessário, pois onde há Vontade, há vida. Entre a Vontade una e indivisível e o mundo fenomênico estão as Ideias, protótipos eternos dos quais os objetos fenomênicos são um eterno vir a

ser. A inclusão das Ideias no sistema schopenhaueriano também acontece sem as devidas fundamentações. Schopenhauer não se preocupa em explicar os aspectos fundantes desta argumentação mas apenas em descrever o que são estas Ideias e como ocorre o processo de sua objetivação.

Essencial para o pensamento schopenhaueriano é a noção de que a essência íntima de todas as coisas, a Vontade, é autodiscordante. O egoísmo humano e o seu desejo lançado ao infinito são observados também em toda a natureza como uma luta incessante entre as Ideias. As raízes do pessimismo são metafísicas e não podem ser deduzidas, em Schopenhauer, a partir de simples considerações históricas ou psicológicas. O ato de “cravar os dentes na própria carne” é intrínseco à essência da coisa-em-si. O mundo no qual habitamos é, desta forma, o “pior dos mundos possíveis”, e nele a dor é positiva e a felicidade negativa.

A essência autodiscordante da coisa-em-si fornece a explicação para a carência metafísica prática-consolatória. É a partir da observação do sofrimento e da morte que o ser humano se interroga e dá origem às filosofias e religiões. Filosofia e religião têm a mesma gênese porque buscam responder ao enigma da existência, ao sentido profundo da vida, tendo por fomentador destas questões a angústia decorrente de “ser” no pior dos mundos possíveis.

Schopenhauer dialoga com as religiões a partir de sua metafísica pessimista. Se, por um lado, a tarefa filosófica é o encontro da “verdade”, de maneira a trazê-la da forma mais clara e simples possível, por outro, as religiões expõem esta verdade de forma alegórica e mitológica. De forma alguma, em Schopenhauer, filosofia e religião têm *status* equivalentes, pois somente a primeira consegue trazer a lume a verdade no sentido próprio do termo. A presença e permanência das religiões se dão unicamente porque o espírito filosófico está ausente na maioria das pessoas. As religiões têm uma face “divina”, enquanto atividade prática-consolatória, e uma “demoníaca” porque usurpa o trono da filosofia quando tenta se passar por verdade no sentido próprio do termo. Diante do fato de que a filosofia é a exposição da verdade no genuíno sentido da palavra, e de que a religião é a exposição da verdade no sentido alegórico, pode-se efetuar a substituição das alegorias religiosas pelo discurso filosófico.

A partir do seu idealismo e pessimismo, Schopenhauer qualifica as religiões enquanto mais próximas ou mais distantes da verdade exposta em seu sistema metafísico. O judaísmo é visto como o representante máximo do realismo e otimismo,

sendo considerada a pior das alegorias. Naquilo que tem de genuíno, em sua vertente pessimista, o cristianismo é uma excelente alegoria. Mas, o que há de positivo no cristianismo pode ser encontrado no hinduísmo e no budismo, em virtude do fato de serem estas últimas, as mais perfeitas alegorias possíveis.

Apesar da relação das religiões com seu sistema metafísico, Schopenhauer sempre enfatizou que seu pensamento não deriva do religioso, mas há apenas uma concordância implícita. Essa concordância se origina porque há uma mesma essência subjacente a toda realidade e ela pode ser percebida intuitivamente, embora no caso das religiões, pela ausência do espírito filosófico, é preciso que se exponham estas verdades em alegorias e mitos.

Uma interpretação corrente para a metafísica da Vontade é de que ela é uma “metafísica imanente”, visto que parte de experiências; ou “metafísica hermenêutica/hermenêutica da existência”, visto que se restringe a dizer o que é a coisa-em-si a partir do ser, a partir da existência. O conhecimento da coisa-em-si não é um conhecimento da coisa-em-si como ela é em-si, porque pelo menos a categoria do “tempo” permanece e a estrutura de compreensão e expressão da experiência realizada pelo sujeito volitivo está presa ao mundo como representação.

É preciso observar que os escritos schopenhauerianos concordam com a afirmação de que sua metafísica é uma metafísica imanente ou metafísica hermenêutica/hermenêutica da existência. Porém, não se podem compreender suas pretensões no sentido perspectivista, como seu sua metafísica fosse uma entre outras. Em sua opinião, sua metafísica é o que há de mais profundo que se pode conhecer da essência íntima, logo, a única plausível.

É a partir desta concepção de metafísica que se entende comumente a ausência de linguagem no estado da negação da Vontade através da resignação. O “conhecimento melhor” possibilita ao indivíduo suspender os seus desejos e libertar-se do domínio do querer cego e insaciável. Esse conhecimento fornece ao ser humano a possibilidade de contemplar a natureza autodiscordante da Vontade e a possibilidade de retirar o cérebro – e todo o indivíduo – do seu *status* de subserviência aos fins cegos da Vontade. A libertação ocorre de forma parcial e transitória na contemplação estética das Ideias e de forma definitiva e plena no estado vivenciado por santos e místicos na negação da Vontade. Quanto mais se aproxima deste último estado, mais dificuldade a razão humana encontra para se expressar mediante a linguagem, a ponto de Schopenhauer

tomar de empréstimo a linguagem alegórica dos místicos, pois neste estágio a filosofia não tem mais como estabelecer um discurso positivo.

Costuma-se entender que o “nada” experimentado pelos santos e místicos no estado da negação da Vontade é o promotor da ausência de linguagem. Como entendimento, razão, linguagem e representação são indissociáveis, quando o mundo como representação chega ao “nada” não há mais qualquer ponto referencial ou de comparação que possibilite a elaboração de um discurso.

Todavia, quando se atenta às considerações schopenhauerianas sobre o estado da negação da Vontade, alguns aspectos chamam a atenção. A liberdade da Vontade que dizia respeito, inicialmente, apenas à possibilidade de escolha entre os motivos, se transforma em liberdade de escolha entre afirmar a própria essência ou contrapor a própria essência. A característica de onipotência dada à Vontade engloba aspectos totalmente distintos entre si, pois a justificação de que para ela é possível a escolha entre os objetos do querer está infinitamente distante da escolha entre “querer” e “não querer”. Na justificação desta última liberdade a argumentação de Schopenhauer é muito mais escassa e introduzida de forma peremptória como um dado *a priori*. A liberdade entre escolher ou negar a própria essência precisou entrar “voando” no mundo dos fenômenos.

Ora, isto demonstra um espelhamento dos problemas presentes nas concepções que colocam a origem do mundo em um autor e Criador totalmente justo e bom. Nestas abordagens, o elemento dificultador está em explicar a origem e presença do mal. Contrapondo esta visão teísta, Schopenhauer se situa no outro extremo da balança e postula como essência íntima de todas as coisas uma Vontade autodiscordante que, do ponto de vista dos observadores, é totalmente má porque é egoísta e “crava os dentes na própria carne”. Porém, na metafísica de Schopenhauer, o elemento estranho e complicador é agora o bem – felicidade e alegria verdadeiras no estado da negação da Vontade. De onde provém este bem?

Para explicar a origem do “bem”, Schopenhauer introduz a ideia da liberdade da Vontade de escolher entre afirmar a própria essência ou negá-la. A fim de possibilitar este acontecimento, há a doação da “graça” que “entra voando” no indivíduo e este passa a negar aquilo que antes desejava. Porém, uma pergunta precisa ainda ser feita: há algum critério para afirmar categoricamente que a negação da Vontade é uma

contraposição da própria essência, em vez de afirmar que se trata de um aspecto da existência que experimentamos e que “está aí”?

O sistema teológico judaico/cristão – e as filosofias dele decorrente – sempre precisou enfrentar a pergunta da razão da existência do mal no mundo, visto que a essência de origem de tudo que existe é um ser totalmente puro e bom. Como explicar algo que não está previsto no fundamento da argumentação?

É esse absurdo que Schopenhauer pensa denunciar. Sua metafísica pessimista afirma agora uma essência íntima de todas as coisas totalmente arracional, insaciável, fonte de todos os males e sofrimento. Mas, se “querer” é a essência da Vontade e de todo o universo, que é seu espelho, como explicar o “não-querer”? O mesmo problema que o sistema teológico judaico/cristão precisou enfrentar se insinua de forma espelhada na origem do “bem”, algo não previsto nas bases de seu sistema filosófico.

Para corroborar na busca de explicação para este problema na filosofia schopenhaueriana, buscou-se o auxílio – mesmo que se considerem apenas alegorias – no pensamento das religiões.

Há na perspectiva da sabedoria das religiões a distinção entre o “eu” e o “ego”. O último é a dimensão do ser totalmente apegada aos desejos e ao mundo material. Mas, para as religiões, ele de forma alguma exprime a totalidade do ser do indivíduo. A elevação da consciência a uma consciência melhor não é, na perspectiva religiosa, algo estranho ao ser, mas uma característica potencial intrínseca. As dualidades e polaridades são aspectos básicos da realidade, e qualquer tentativa de separá-los implica na fragmentação do ser. Para que o universo venha a existir são necessários os pólos que atuam como forças criativas: leis físicas se contrapõem tornando possível a realidade, assim como a contraposição entre desejo e negação possibilitam o crescimento humano. Criação e destruição estão na base da própria constituição do humano, pois até mesmo se a criança que há no indivíduo não for destruída, ele não poderá crescer e se tornar um adulto; sem o córtex pré-frontal esquerdo seríamos totalmente dominados pelo medo e por emoções destrutivas, e sem o córtex pré-frontal direito seríamos tomados por uma alegria patológica destituída de responsabilidade.

Schopenhauer diria, talvez, que seria um equívoco contrapô-lo com linguagem alegórica da religião. É bem verdade. As concepções religiosas são aqui citadas para demonstrar que já há na “verdade alegórica” destas a intuição de que a totalidade do ser

não se restringe ao “ego”. A autoconsciência do indivíduo é capaz de perceber distintas formas de ser: bem/mal, consciente/inconsciente, emoção/razão, etc.

A gênese da ausência de linguagem no estado de negação da Vontade é, portanto, uma decorrência do método metafísico schopenhaueriano. Utilizar apenas um dos pólos da realidade, apenas uma dimensão do ser que é o querer, como porta de acesso à coisa-em-si, e fazê-la a essência mais profunda de tudo o que há, é algo subjetivo e aleatório. A autopercepção enquanto desejo sem fim está longe de ser unanimidade.

Os sistemas de pensamento das religiões precisam redefinir sua noção de Deus (deuses ou o conceito que lhe for peculiar) para não incorrer na ausência de capacidade de explicação de uma realidade que está aí presente e não pode ser negada, que é o “mal”. De forma semelhante, uma metafísica que vise explicar a realidade não pode afirmar que algum aspecto da existência é uma “exceção” e que está aí por acaso. Se advogarmos uma metafísica imanente, que forneça um acesso à coisa-em-si a partir do ser, é necessário que esta contemple toda a complexidade da existência com suas características multifacetadas.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

A DOCTRINA DE BUDA: SIDDHARTA GAUTAMA. Trad. Jorge Anzai. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ATWELL, John E. **Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will.** Berkeley; Los Angeles, London: University of California Press, 1984.

BARBOZA, Jair. **Os Limites da Expressão: linguagem e realidade em Schopenhauer.** **VERITAS**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 127-135, mar. 2005.

_____. Metafísica do irracional – mal radical em Schelling e Schopenhauer. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 2, p. 187-196, mai.-ago. 2009.

_____. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer. **AdVerbum**. V. 3, n. 2, p. 119-124, Ago.-Dez. 2008.

BERGER, L. Peter. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião.** Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BHAGAVAD GITA: A SUBLIME CANÇÃO. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada). São Paulo: SBB, 2006.

BIRNBACHER, Dieter. Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org.). **Filósofos do século XIX.** Tradução: Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 161-166.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da filosofia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

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

CACCIOLA, Maria L. M. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o Idealismo Alemão.** Salvador: Quarteto, 2004. P. 169-186.

_____. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo.** São Paulo: Edusp, 1994.

CAMUS, Albert. **A peste.** Disponível em http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubedeleituras/upload/e_livros/clle000026.pdf. Acesso em 07 de jun. 2011.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. A experiência ética em Schopenhauer. **Anais de Filosofia:** Revista de pós-graduação. São João Del Rei: UFSJ, n. 09, jun. 2002.

CHOPRA, Deepak et al. **O efeito sombra:** encontre o poder escondido na sua verdade. São Paulo: Lua de Papel, 2010.

COPLESTON, Frederick. **Arthur Schopenhauer:** philosopher of pessimism. New York, Burns Oates & Wash Bourne Ltd., 1947.

ECKHART, Mestre. **O livro da divina consolação e outros textos seletos.** Petrópolis: Vozes, 1991.

GALEFFI, Romano. **A Filosofia de Immanuel Kant.** Brasília: UnB, 1986.

GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, Will, and the unconscious. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant:** um comentário às partes fundamentais da Crítica da Razão Pura. Lisboa: Edições 70, 1951.

JACQUETTE, Dale. Schopenhauer on death. In: JANWAY, Christopher (Ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer.** Tradução: Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. (org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KING, Andrew. Philosophy and salvation: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer. **Modern Theology.** Oxford: Blackwell Publishing, V. 21, n. 2, Apr. 2005.

KOßLER, Mathias. O Inconsciente em Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão.** 2004. P. 187-200.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer.** Petrópolis: Vozes, 2005.

LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?** Conceitos fundamentais de neurociência. São Paulo: Atheneu, 2010.

LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã. In: **Obras Selecionadas**. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1989, v. 2.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico:** de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MANN, Thomas. **O Pensamento vivo de Schopenhauer**. São Paulo: Martins, 1955.

MARTINEZ, Horacio L. A recusa de Schopenhauer ao “livre-arbítrio” da moral kantiana. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 18, n. 21, p. 45-68, jul./dez. 2005.

MARTINS, Eduardo de Carvalho. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo: Unesp, v. 9, n.2, 2006.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer:** una filosofía de la tragedia. Tradução: Gemma Muñoz e Alonso Lopez. Barcelona: Anthropos, 1989.

OBRADÓ, A. Rábade. La noción de experiencia em la filosofía de Schopenhauer. In: **Anales Del Seminario de Metafísica**, num. XX. Madrid: Universidad Complutense, 1985, p. 171-200.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía**. Version española de José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

SALVIANO, Jarlee. O niilismo schopenhaueriano: Uma introdução. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo: Edusp, n. 07, 2001.

SCHMIDT, Alfred. **Die Wahrheit im Gewande der Lüge:** Schopenhauers Religionsphilosophie. München: Pieper GmbH & Co. KG, 1986.

_____. SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a Sabedoria de Vida**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Contestação ao livre arbítrio**. Tradução: Lurdes Martins. Porto: Rés Editora, 2002.

_____. **Da morte; Metafísica do amor; Do sofrimento do mundo**. São paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Paderborn: Voltmedia GmbH, s/d. (Hauptwerke der großen Denker).

_____. **O mundo como Vontade e Representação**. Tradução: Jair B arboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. SCHOPENHAUER, Arthur. **On the fourfold root of the principle of sufficient reason**. Illinois: Open Court, 1994.

_____. **Parerga e paralipomena**. Tradução de MAAR, Wolfgang L.; CACCIOLA, M. L. M. O. SÃO PAULO: Nova cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Religion**. Trad. T. Bailey Saunders. Disponível em: <http://www.schopenhauer-web.org/textos/Religion.pdf>. Acesso em 01 de jun. 2011.

_____. **Sobre a filosofia universitária**. Tradução: M. L. O. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TAYLOR, Richard. **Arthur Schopenhauer**. 1985

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 18-42.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARAÚJO, Paulo Afonso. Filosofia e religião em Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004. P. 219-228.

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

_____. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 33-42, 2006.

_____. Na fronteira do transcendental com o empírico. Metafísica e imanência em Schelling e Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004, p. 85-98.

BONACCINI, Juan A. Nota sobre o problema da fundamentação na *Begriffsschrift* de Fichte. **Dois Pontos**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 47-62, abril 2007.

CACCIOLA, Maria L. O “eu” em Fichte e Schopenhauer. **Dois Pontos**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 137-152, abril 2007.

COPLESTON, F. **A history of philosophy: modern philosophy: From the post-kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche**. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Douleday, 1963. v. VII.

DEBONA, Vilmar. Schopenhauer e a Razão Prática. **Kínesis**, V. I, n. 02, p. 277-286, out. 2009.

DREHER, Luís H. Schopenhauer, o Idealismo e a mística. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004. P. 121-144.

GUARINO, Juan Ignácio. Schopenhauer y la interpretación empírica de la doctrina transcendental pura kantiana. **Eikasía**. Año V, 29 (noviembre 2009). Disponível em <http://www.revistadefilosofia.org>. Acesso em 05 de maio 2011.

HANNAN, Barbara. **The riddle of the world: A reconsideration of Schopenhauer's philosophy**. Oxford: University Press, 2009.

FAGGION, Andrea. O conceito de objeto transcendental na dedução A: revolução ou queda pré-crítica. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 31(1), p. 143-152, 2008.

FAUSTINO, Silvia. Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática. **Rev. Fil.** V. 19, n. 25, p. 255-272, jul./dez. 2007.

FELLINI, Juliano. O desenvolvimento crítico da Vontade em Kant. **Veritas**. Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 92-102, Mar. 2008.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida**: O conceito de impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. 2009, 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

HAHN, Alexandre. Como são possíveis deveres de virtude em Kant? **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 115-121, 2006.

ILLANES, Ana Isabel. Schopenhauer: entre la libertad y la necesidad. **Itam: Departamento Académico de Estudios Generales**, p. 49-78.

JARA, Javier Pérez. La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente em La filosofía de Schopenhauer. **Thémata Revista de Filosofía**. Sevilla, n. 44, p. 424-438, 2011.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. Sobre tornar-se o que se é. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004.p. 201-218.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução: Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KOßLER, Matthias. A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer. **Dois Pontos**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 153-173, abril 2007.

LINHARES, Bruno Orlando. **O Despertar do sonho dogmático**. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 28(2), p. 53-81, 2005.

MANCILLA, Carlos David García. Vacío e infinito subjetivos en la filosofía de Schopenhauer. **Ontology Studies**. Cidade do México, n. 10, p. 153-161, 2010.

MARTINEZ, Horacio L. A recusa de Schopenhauer ao “livre-arbítrio” da moral kantiana. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v. 18 n. 21, p. 45-68, jul./dez. 2005.

MARTINS, Clélia Aparecida. Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 21/22, p. 67-89, 1998/1999.

OBRADÓ, A. Rábade. La filosofía de Schopenhauer como crítica de la ilustración. In: **Anales Del Seminario de Metafísica**, Madrid: Universidad Complutense, n. 23, p. 11-46, 1987-88-89.

_____. Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno. In: **Anales Del Seminario de Metafísica**, Madrid: Universidad Complutense, n. XXI, p. 41-57, 1986.

OLIVEIRA, Mário Nogueira de. Para inspirar confiança: considerações sobre a formação moral em Kant. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(1), p. 69-77, 2006.

PAVÃO, Aguinaldo. Kant e Schopenhauer sobre a Natureza da filosofia moral. **Dissertatio**. [30], 135 – 148 verão de 2009.

_____. O caráter insondável das ações morais em Kant. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 30(1), p. 101-113, 2007.

PERES, Daniel Tourinho, Senilidade kantiana: notas sobre as críticas de Schopenhauer à *Doutrina do Direito*. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer & o Idealismo Alemão**. 2004. P. 35-44

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. A dialética transcendental entre as palavras e as coisas. **Dois Pontos**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 27-46, abril 2007.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates. Banquete**. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. **A república**. Tradução: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

PINK, Thomas. **Free Will: A Very short introduction**. Oxford: University Press, 2004.

PUCHADES, José Planells. En el camino de la hermenêutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión. In: **Anales Del Seminario de Metafísica**. Madrid: Universidad Complutense, n. 26, p. 107-134, 1985.

RAMOS, César Augusto. Aprender a filosofar ou aprender a filosofia. Kant ou Hegel? **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2), p.197-217, 2007.

REDYSON, Deyve. Schopenhauer e a metafísica do pessimismo. **Princípios**, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008, p. 255-269.

ROCHAMONTE, Catarina. Metafísica e moralidade em Schopenhauer e Kant. **Argumentos**, Ano 2, n. 3, p. 136-140, 2010.

ROSALES, Jacinto Rivera de. Realidade e interés. El horizonte de la filosofía Kantiana. **Eidos**. Colombia, n. 3, p. 8-35, 2005.

RUFINONI, Priscila Rossinetti. Mimeses do sublime: A recepção de Kant pelo Romantismo e pelo Expressionismo. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(1), p. 115-126, 2007.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. O Fundamento epistemológico da *metafísica da Vontade* de Arthur Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 32(2), p. 101-118, 2009.

SANTOS, Paulo R. Licht. O Idealismo crítico e o sistema do Idealismo: um problema sem fundamento? **Dois Pontos**. Curitiba, v. 4, n. 1, p. 11-26, abril 2007.

SCHÜTZ, Rosalvo. A concepção multifacetada da natureza em Kant. **Veritas**. Porto Alegre, v. 54, n. 1 jan./mar., p. 238-256, 2009.

SCRUTON, Roger *et. al.* **German philosophers.** Oxford: University press, 1997.

SPIERLING, Volker. El pesimismo de Schopenhauer. Tradução: María José Torres. **Enrahonar.** n. 17, 1991, p. 43-51.

SPÍNDOLA, Camila Koerich. A Vontade de vida Schopenhaueriana como a essência humana: um golpe à presunção racional. **PERI**, v. 01, n. 01, p. 73-82, 2009.

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

URETA, Javier Molina. Filosofía del inconsciente. **Liberabit.** Lima, n. 13, p. 57-62, 2007.

WENDLING, Bruno Teixeira. Schopenhauer e a metafísica da Vontade. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano III, n.6, p. 25-49, Outubro de 2010.

WINDELBAND, Wilhelm. **A History of philosophy:** renaissance, enlightenment, and modern. New York: Harper Torchbooks, 1958.