

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

Jefferson Silveira Teodoro

A ORIGEM DA SANTIDADE SEGUNDO A METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER

Juiz de Fora

2009

Jefferson Silveira Teodoro

A origem da santidade segundo a metafísica de Schopenhauer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, área de concentração: Filosofia e Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora

2009

Teodoro, Jefferson Silveira.

A origem da santidade segundo a metafísica de Schopenhauer / Jefferson Silveira Teodoro. -- 2009.

122 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

1. Metafísica. 2. Schopenhauer, Arthur - 1788-1860 - Filosofia. I.
Título.

CDU 111

Para Wilson e Helena

AGRADECIMENTOS

Aos professores Luís Henrique Dreher, Ricardo Velez Rodriguez, Saulo de Freitas Araújo,
Luciano Caldas Camerino.

Ao amigo Humberto Schubert Coelho.

À companheira Paloma Rezende de Oliveira.

E por isso a minha vida se me tornou fastidiosa, vendo que toda sorte de males há debaixo do sol, e que tudo é vaidade e aflição de espírito.

Eclesiastes 2-17

RESUMO

Este trabalho é fruto de reflexões sobre a obra de Arthur Schopenhauer no que tange à origem da santidade segundo o sistema metafísico deste filósofo, que a partir das objeções feitas à filosofia kantiana, estabelece a Vontade como coisa em si. O trabalho segue a própria estrutura argumentativa de *O mundo Como Vontade e Representação*, em contínuo diálogo com as filosofias kantiana e platônica, bem como leva em conta as principais matrizes religiosas consideradas pelo autor. A importância desta temática dentro do próprio escopo filosófico Schopenhaueriano mostra-se fundamental, visto que a santidade é considerada pelo autor como o resultado do único impulso da Vontade, sua autonegação, que pode levar à libertação do homem, e através dele de toda a natureza que se encontra presa à contínua objetivação cega de uma Vontade geradora de sofrimento. A relevância deste trabalho também se faz presente para a reflexão de como se podem pensar valores defendidos pelas religiões através da pura argumentação filosófica.

Palavras-chave: Schopenhauer. Metafísica. Santidade.

ABSTRACT

This thesis is the result of reflections on the work of Arthur Schopenhauer which focus on the origin of holiness in the metaphysical system of this philosopher. Starting from objections made to the Kantian philosophy, Schopenhauer established the Will as thing in itself. The thesis attempts to follow the argumentative structure *The World As Will and Representation*, in continuous dialogue with Platonic and Kantian philosophy and taking into account the main religious matrices considered by the author. The importance of this issue within the scope of Schopenhauer's philosophy is obvious. Holiness is regarded by the author as the possible result of single pulse of Will, but it is more precisely its self-denial, which can lead to the liberation of man, and through him of the whole nature which is attached to a continuous objectivation of blind Will which produces suffering. The relevance of this thesis can also be made present in a wiser discussion of how to think about values held by religions through pure philosophical argument.

Key-words: Schopenhauer. Metaphysics. Holiness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO 1: ORIGEM E PLAUSIBILIDADE DA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA : A LUZ DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A SOMBRA DA COISA EM SI.....	09
1.1. AS INFLUÊNCIAS DECISIVAS NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER: A DIFÍCIL SÍNTESE ENTRE PLATÃO E KANT	17
1.2. OS COMPLICADOS LIMITES ENTRE REALISMO E O IDEALISMO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.....	22
1.3. A INCLINAÇÃO IDEALISTA.....	24
1.4. A INCLINAÇÃO REALISTA.....	32
1.5. A VONTADE COMO COISA EM SI.....	38
1.6. DO CARÁTER NOCIVO DA OBJETIVAÇÃO DA VONTADE DO PONTO DE VISTA DA REPRESENTAÇÃO.....	43
CAPÍTULO 2: LIBERDADE E MORAL: SOBRE A COMUM ASSOCIAÇÃO ENTRE LIBERDADE E MORALIDADE.....	50
2.1. CRÍTICA À FILOSOFIA MORAL DE KANT.....	52
2.2. FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL SCHOPENHAUERIANA.....	62
2.3. SOBRE A LIBERDADE E A QUESTÃO DO DETERMINISMO.....	66
2.4. COEXISTÊNCIA ENTRE LIBERDADE E NECESSIDADE: O CARÁTER INTELIGÍVEL.....	71

2.5. CARÁTER INTELIGÍVEL E LIBERDADE TRANSCENDENTAL NOS LIMITES DA METAFÍSICA DA VONTADE.....	75
2.6. A CONTEMPLAÇÃO ESTÉTICA ENQUANTO LIBERDADE TRANSCENDENTAL.....	81
CAPÍTULO 3: A SANTIDADE COMO ÁPICE DA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA: O SOFRIMENTO POSITIVO E A FELICIDADE NEGATIVA - O PESSIMISMO DE SCHOPENHAUER.....	87
3.1. A ASSOCIAÇÃO ENTRE “SER” E “QUERER” ENQUANTO PROBLEMA FUNDAMENTAL.....	91
3.2. A AUTO-SUPRESSÃO DA VONTADE COMO ORIGEM DA SANTIDADE.....	100
3.3. SCHOPENHAUER E A INÉDITA SANTIDADE SEM DEUS NO OCIDENTE.....	109
3.4. O ESTADO DE SANTIDADE COMO ÚLTIMO LIMITE PARA A VONTADE COMO COISA EM SI.....	113
CONCLUSÃO.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	121

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende, a partir da filosofia de Schopenhauer, detectar filosoficamente quais os processos que caracterizam a origem da santidade. Para tanto, será levado em conta seu sistema metafísico, em conjunto com sua ética.

A obra de referência fundamental para tal estudo será *“O Mundo como Vontade e Representação”*, obra que figura como a realização máxima do pensador, e onde ele parece demonstrar toda a estrutura central de seu sistema. O foco deste trabalho está concentrado mais precisamente sobre a quarta parte da obra, onde Schopenhauer desenvolve mais agudamente as disposições da Vontade enquanto instância toda poderosa, e enquanto geradora do estado de santidade a partir do momento em que passa a negar a si própria. Paralelamente a esta obra, este estudo também estará baseado fundamentalmente em outros três escritos, sem os quais a compreensão do sistema de Schopenhauer tornar-se-ia muito precária. São elas: *“A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente”*, *“Sobre o Fundamento da Moral”* e a *“Critica da Razão Pura”*, obra fundamental de Kant, que tem extraordinária influência sobre os escritos de Schopenhauer.

As duas interpretações mais consistentes dentro da tradição filosófica ocidental apontam dois sentidos para o estado de santidade. Em um primeiro sentido, a santidade se refere àquilo que está “sancionado”, santificado por alguma lei. Podendo ser essa lei humana ou divina. Em um segundo sentido, que é o que mais se aproxima da abordagem em relação à santidade que será empregada neste trabalho, ela será definida como um estado moralmente perfeito. Este segundo sentido é o admitido, por exemplo, por Kant, para o qual a santidade seria a completa conformidade da vontade com a lei moral. É importante frisar que Kant diferencia virtude de santidade, sendo que a virtude se caracterizaria pela luta do homem em fazer aquilo que é moral, enquanto que o estado de santidade se caracterizaria pela

impossibilidade da vontade de agir contra aquilo que é moral: “...Uma vontade santa, isto é, que não fosse capaz de nenhuma máxima conflitante com a lei moral”.¹

Também cabe apontar que Kant não admite o estado de santidade como possibilidade para o ser humano, ou seja, a vontade que está em perfeito acordo com o agir moral só pode ser divina, e não, humana: “Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é a santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência”.²

Frente ao que foi exposto, tratar-se-á, neste escrito, do sentido da santidade que se refere à volição, e não do sentido do termo que se liga à lei, daquilo que estaria simplesmente sancionado. Também é necessário deixar claro que, embora Kant discuta a santidade no âmbito da vontade, Schopenhauer não partilha da opinião do mesmo, acima citada, que argumenta contra a possibilidade de uma vontade santa no homem. Este trabalho irá admitir que, embora com raridade, sempre existem nas sociedades humanas pessoas em estado de santidade.

Com base nestes pressupostos iniciais, o texto será direcionado para os escritos de Schopenhauer que, admitindo a Vontade como sendo a essência de todas as coisas, e admitindo concomitantemente a santidade em extrema relação com a negação da volição, a conceberá como atingível pelo ser humano, através da qual este encontraria sua libertação. Ver-se-á que o coração do sistema filosófico de Schopenhauer é a Vontade, que ela é toda poderosa, irracional em si mesma, essência de todas as coisas, e também explicitação daquilo que Kant aponta como sendo absolutamente incognoscível. Sim, a Vontade é a coisa em si, dando-se, em Schopenhauer, ao conhecimento. Nestes termos, ela é fundamento de si e de tudo o mais que dela necessariamente procede, não havendo, fora das disposições da mesma absolutamente nada:

[...]a Vontade não é apenas livre mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo [...] Ela determina a si e justamente por ai determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à vontade não há nada.³

¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002, p.54.

² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*.2002, p.198.

³SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, P. 355.

O núcleo do tema do trabalho que aqui se propõe se baseia no fato de que, segundo Schopenhauer, a Vontade, agindo sobre sua objetivação mais elevada, o homem, pode conhecer-se e, de posse do conhecimento de si, pode seguir dois caminhos bem distintos que consistem, ou em continuar se afirmando, e assim continuar no seu impulso cego, objetivando o mundo como representação através da afirmação da individualidade, ou, de maneira diametralmente oposta, seguir um outro caminho que consiste em sua auto-negação. Ao se negar, a Vontade deixa de produzir o “indivíduo que quer” e, conseqüentemente, o mundo como representação referente a este indivíduo. Surge, a partir daí, o “sujeito que conhece”. Esse sujeito que conhece, ou que simplesmente assiste à causalidade do mundo das representações, sem com elas ter parte, já não deseja. A Vontade apresenta-se nele como negação, e a vida já não lhe é mais importante, porque “Vontade” e “Vontade de viver” são, para Schopenhauer, uma só coisa. É nessa circunstância de auto-negação da vontade, e somente nela, que surge o estado de santidade.

Assim, é talvez pela primeira vez aqui mesmo que, sob forma abstrata, sem nenhum mito auxiliar, a essência profunda da santidade, da abnegação, da guerra de morte travada contra o egoísmo, do ascetismo, terá sido traduzida nestes termos: A negação da Vontade de viver, negação a que a Vontade chega quando um conhecimento total de toda sua essência atua sobre ela como um sedativo da volição (...) foi o que fizeram todos esses santos, todos esses anacoretas ⁴

Cabe ainda esclarecer que trataremos a palavra “vontade”, sempre que a mesma se referir à filosofia de Schopenhauer, como “Vontade”. Isto porque é necessário deixar bem clara a diferença do sentido da palavra quando se trata de uma disposição psicológica do indivíduo, e assim, “vontade”, para a “Vontade” enquanto estrutura metafísica fundante tanto de si mesma, quanto de todo mundo fenomênico, ou mundo como representação.

É importante salientar que o papel da santidade dentro da filosofia de Schopenhauer não é apenas um “apêndice”. A origem da santidade se dá no movimento mais elevado que a Vontade pode realizar: Seu auto-conhecimento, seguido de sua negação. Isso porque o impulso da Vontade em se afirmar, ou seja, em desejar incessantemente, apresenta-se como a origem de todo sofrimento. É preciso estar atento para o fato de que esta Vontade Schopenhaueriana não se comporta aos moldes do suposto Espírito Absoluto hegeliano. Neste segundo, existe um desenvolvimento progressivo, uma evolução que obedece a uma

⁴ SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, P. 402.

racionalidade suprema que se verifica manifesta na história. Em Schopenhauer, pelo contrário, encontramos a Vontade como uma força irracional e geradora de sofrimento.

Esse panorama trágico que a cosmovisão do filósofo apresenta, é, por si, o grande problema da existência. Ou seja, a meta principal de sua filosofia é tentar traçar ou descrever um caminho, através do qual possamos escapar, ou sermos arrancados desta caótica e desenfreada roda de sofrimentos imposta pela objetivação da Vontade. A consciência de que o mundo, de que a vida é um grande sofrimento apresenta-se como o fio condutor para uma ética pautada na dinâmica de escape desta realidade terrível.

No entanto, pode-se perguntar, depois do exposto acima, se a libertação ou o estado de santidade de uma só grande alma não poderia acarretar em uma, por assim dizer, “implosão” da Vontade? Isto não pareceria absurdo, pois se a Vontade, através do seu fenômeno, continua se afirmando, ela não faz nada além de repetir todo o exercício cego que gerou este próprio mundo e nós mesmos, que concebemos sob a forma de representação. Agora, se através de uma de suas representações, ela se nega, então ela poderia se negar até atingir as raízes de seu próprio fundamento absoluto, causando uma aniquilação generalizada que conduziria todos à libertação e à própria “nadaificação” negativa⁵ de todo o universo. Seria este acontecimento possível? Trata-se aqui de um ponto muito delicado que encontrará seu desenvolvimento nas páginas deste trabalho.

O que foi acima exposto explica a pouca incidência dos casos de santidade, visto que se entendermos que a natureza íntima da Vontade é a sua auto-afirmação. O movimento contrário é um acontecimento raro e contraditório dado que a Vontade manifesta-se no santo, contra sua própria essência.

No segundo capítulo deste trabalho, juntamente com a moral, será abordado um tema muito complexo dentro da filosofia de uma maneira geral e peculiarmente contraditória dentro da filosofia de Schopenhauer, a saber, a questão da liberdade. Como conceber a liberdade humana, uma vez que todas as coisas, inclusive nós mesmos, são objetivações da Vontade? E, ainda mais, que essa objetivação não se limita simplesmente ao fato de tê-la como fundamento, mas, de maneira mais aguda, de desejar aquilo que ela deseja? Schopenhauer afirma que as disposições de nosso ser, ou nosso “caráter intelectual”, já se encontram formado antes de nossa experiência com o mundo, que, por sua vez, gera o que o filósofo

⁵ O “nada” pode ter uma configuração positiva em algumas filosofias, apresentar algum tipo de ser. No entanto, em Schopenhauer, este sentido não se aplica. O nada para o filósofo é completamente destituído de ser.

chama de “caráter empírico”. Este segundo é, aristotelicamente falando, tão somente o desdobramento em ato daquilo que o caráter intelectual é em potência. Caráter este forjado pela intensidade da disposição volitiva no indivíduo. Então, pode-se concluir que o determinismo é o único caminho que resta frente a esta ordem das coisas? Tem-se na leitura de Schopenhauer, por vários instantes, a sensação de que a liberdade apresenta-se como conteúdo paradoxal. Talvez, o maior exemplo deste paradoxo resida na própria libertação do sujeito através da suprema negação da vontade no estado de santidade. Neste estado, somos sugeridos a pensar que o sujeito, ao mesmo tempo em que existe enquanto corpo físico ligado à lei da causalidade, ao tempo e ao espaço, já não existe mais, pois a vontade já não habita a sua existência. O que o torna, melhor dizendo, uma “anti-existência”. Uma passagem sobre o Buda encontrada na obra de Heinrich Zimmer ajuda a exemplificar este estado referido:

A arte budista tentou expressar esta experiência paradoxal do Iluminado em certas curiosas esculturas que representam a cena da tentação do Buddha. As violentas hostes de Kama-Mara (desejo e morte), o tentador, investem contra a meditação daquele que está prestes a iluminar-se, sentado sob a árvore sagrada (...). Nas esculturas em questão, este inexpugnável estado “daquele que não pode ser alcançado” é expresso omitindo o rosto do Buddha. Entre o tumulto das hostes armadas e as atitudes provocativas da filha do tentador, o lugar sagrado sob a árvore de Bo está vazio; o Buddha é invisível.⁶

Mas será que as coisas se passam desta maneira dentro do escopo conceitual de Schopenhauer? Como o filósofo explica a realidade empírica do santo? Seria a libertação uma inconsistência ou um ato místico dentro de sua filosofia? Este trabalho se prestará a responder estas inquietantes perguntas e mostrará a novidade de Schopenhauer em relação a outros sistemas que tendem à aniquilação do ser como, por exemplo, o Budismo.

Frente ao exposto, trataremos a questão da liberdade neste trabalho de maneira cuidadosa, pois a compreensão da mesma tem grandes conseqüências para a concepção ética de uma maneira geral e, para o nosso tema central, a santidade, de uma maneira bem específica, uma vez que a liberdade é um assunto clássico tratado pela Filosofia e que a pedra angular de todas as grandes religiões é a idéia de libertação, salvação.

Apesar do pessimismo atribuído com procedência à Schopenhauer, deve-se deixar claro que o mesmo lamenta a ordem maléfica do mundo. O filósofo não está satisfeito ou

⁶ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 2000, p. 331.

indiferente às mazelas da vida. Por isso, verifica-se que sua filosofia guarda um teor ético profundo, justamente porque vislumbra uma possibilidade de libertação. O filósofo demonstra, por vezes, admiração às figuras que a história nos legou como homens santos:

(...) Esses vencedores do mundo, esses expiadores voluntários, que a sabedoria hindu nos apresenta, que ela própria produziu, ou então esse cristo salvador, figura ideal transbordante de vida, de tamanha verdade poética e de tão alta significação, e que vemos, no entanto, apesar da virtude perfeita, da sua santidade., da sua altura moral, exposto aos mais cruéis sofrimentos!⁷

Dessa forma, levando em consideração a sensibilidade para com a condição precária da humanidade que percebemos na obra do autor, bem como, considerando que o mesmo estrutura todo um sistema metafísico e uma ética ligada a este sistema, que tem como ápice a libertação do sofrimento através do comportamento percebido naqueles seres que atingiram a santidade, buscar-se-á, através deste estudo, evidenciar, ao máximo, o tema da santidade, tanto como produto de uma Vontade metafísica, como também, embora de uma maneira secundária, uma vez que a Vontade é absoluta e em última instância determina todas as coisas, como fruto do agir moral.

É importante salientar, assim como fez Jean Lefranc em seus escritos sobre Schopenhauer, que o pessimismo do filósofo não se trata de “um julgamento Histórico, mas de uma tese metafísica”⁸. Quando Schopenhauer avalia as mazelas humanas, ele não está se referindo a um período histórico determinado, a um acontecimento isolado, mas antes à natureza de todas as coisas, independentemente do tempo em que se deram, pois, desde sempre, teriam sua essência em uma Vontade cega. Não há em Schopenhauer um plano para a história, uma evolução da mesma em direção a um estado onde as coisas seriam melhores. Daí derivam, em parte, seus grandes conflitos com a filosofia Hegeliana.

A relevância da temática da santidade neste filósofo para o campo teórico específico da filosofia é extremamente significativa, na medida em que está marcado por profundas conotações metafísicas e éticas. Conotações estas também fundamentais para a Filosofia da Religião, e mesmo para a Teologia de uma maneira crucial, na medida em que o cerne de

⁷ SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2001, p. 101.

⁸ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.33.

todas as grandes tradições religiosas está ligado, em grande parte, a um comportamento ético regulado por pressupostos metafísicos.

Assim como em todas as tradições religiosas, onde a compreensão das disposições daquilo que se considera como absoluto gera uma prescrição ética e uma moral para uma salvação ou libertação, na filosofia de Schopenhauer, a compreensão das disposições da Vontade irá gerar também uma prescrição ética. O filósofo aponta a fonte do sofrimento da vida, sendo esta fonte de origem metafísica, e, junto a isso, aponta também uma maneira de minimizar o sofrimento, esta, no âmbito ético moral. Efetivamente essas prescrições se aproximam muito dos ensinamentos fundamentais defendidos pelas grandes tradições religiosas.

Segue-se também que a investigação filosófica a respeito do estado de santidade traz consigo toda a reflexão sobre a ética e a moral enquanto práticas coerentes com os ideais de Bem. Dessa maneira, o estado de santidade corresponde à materialização das noções de virtude e daquilo que se tem de mais elevado no campo ético-moral das culturas humanas. Todas as grandes religiões e éticas filosóficas estão marcadas pela idéia de Bem. E o estado de santidade corresponde à aproximação prática desta idéia. Assim, torna-se imprescindível uma investigação sobre esse estado que, tal como exposto acima, denota a condição mais elevada do ser no seu aspecto moral. Vale aqui ressaltar que todas as grandes religiões têm como elemento comum uma figura histórica que é sempre um indivíduo que apresentou o estado de santidade em um grau extraordinário. Além disso, mesmo consideradas as diferentes culturas e tempos históricos, existe uma semelhança profunda entre aqueles que foram considerados santos. Julgamos que esse fato, por si só, já tornaria justificável uma investigação em torno da santidade, pois esses traços comuns entre os ícones de santidade, através dos tempos, podem remeter às pressuposições kantianas, as quais Schopenhauer partilha, de uma estrutura cognitiva universal que apresenta traços invariavelmente apriorísticos, independentemente da cultura, dos povos e dos tempos.

Escolheu-se aqui buscar uma clarificação a respeito do estado de santidade através da filosofia de Schopenhauer porque o filósofo representa um ponto de convergência de várias influências, tanto religiosas, quanto filosóficas, muito ímpar dentro da história do pensamento ocidental.

No tocante à filosofia, os escritos de Schopenhauer carregam traços tanto de um idealismo transcendental, quanto do realismo platônico. O filósofo é profundo conhecedor de

Platão, Aristóteles e Kant, sendo especialmente influenciado por este último, em relação à síntese que o mesmo realizou entre o empirismo e o racionalismo, através da filosofia transcendental. É contemporâneo de Hegel, a quem ele fez muitas críticas, e também de Goethe. Influenciou um grande número de gênios que o sucederam, dentre os quais Freud, Jung, Tolstói, Nietzsche, Wittgenstein e Wagner. Schopenhauer é, sem dúvida, dos últimos grandes filósofos que buscaram a estruturação de um sistema metafísico. E ele o faz, à luz do instrumental teórico de todos os grandes pensadores do ocidente que o precederam. Daí, termos no filósofo uma riqueza argumentativa notável, uma crítica à grande crítica realizada por Kant, somada à incorporação do realismo platônico.

Em relação à religião, temos em Schopenhauer outro ponto muito ímpar: o filósofo, ao contrário da maior parte dos seus contemporâneos, tem conhecimento e, acima de tudo, reconhecimento das escrituras religiosas orientais. Ele considera estes escritos, assim como fez em relação ao cristianismo, quando da estruturação de sua filosofia.

Portanto, um filósofo que conhece e assimila as principais idéias filosóficas e religiosas do ocidente e, juntamente a isso, tem conhecimento de parte significativa dos escritos religiosos orientais. Por esse motivo, ou seja, pela riqueza de influências associadas à genialidade crítico-sintética do autor, julgamos que seu fazer filosófico a respeito do estado de santidade é de grande importância para uma reflexão mais profunda a respeito deste estado tão raro e intrigante.

CAPÍTULO 1: ORIGEM E PLAUSIBILIDADE DA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA: A LUZ DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A SOMBRA DA COISA EM SI

Para que se possa compreender a origem do sistema metafísico schopenhaueriano, é necessário remeter-se, indubitavelmente, às revoluções que Kant trouxe a público em 1781, em sua *Crítica da Razão Pura*. Esta obra, publicada oito anos antes do nascimento de Schopenhauer, carrega tanto aquilo que seria objeto de reverência para o jovem filósofo, a filosofia transcendental, como aquilo que lhe pareceu, bem como para todo o Idealismo Alemão subsequente, como sendo o grande conceito problemático da filosofia kantiana, a saber, a “coisa em si”.

O problema da coisa em si impunha-se aos poucos como a discussão por excelência que instaurara de uma vez por todas a Filosofia na Alemanha de Kant; e começava a tornar-se no mínimo problemático discernir e separar o Idealismo Alemão da própria polêmica entre as objeções e as réplicas em torno do conceito de coisa em si.¹

Ainda:

(...) Sem o problema da coisa em si, tal como ele irrompe a cena filosófica alemã do final do século XVIII, Jacobi, Reinhold, Maimon, Schulze, Bech sequer seriam lembrados (ainda que isso fosse injusto); sem eles, porém, talvez Kant fosse menos célebre; e Fichte, Schelling e Hegel não se ocupassem- da maneira como se ocuparam- dos temas que os tornaram célebres entre nós duzentos anos depois.²

¹ BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 2003, Juan p. 19.

² BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. 2003, p.386.

O panorama filosófico que deu ensejo à criação da obra maior de Kant e, conseqüentemente, à questão da coisa em si, foi marcado pelo colapso dos sistemas metafísicos dogmáticos como o de Leibniz.

Desde Descartes estabeleceu-se um fazer filosófico aos moldes da matemática e da lógica, desconsiderando a experiência e operando de maneira dogmática. O dogmatismo apresenta teses que não podem ser passíveis de refutação, dando origem a sistemas conflitantes entre si que fomentam grandes disputas teóricas que, segundo Kant³, acabam por culminar no ceticismo.

O legado cartesiano, com seu peculiar desprezo pelos sentidos, sua entrega total a uma razão auto-suficiente, pretensamente capaz de saltar por cima de toda a experiência e atingir “verdades claras e distintas”,⁴ legado este que passando por Spinoza até Leibniz e Wolff mostrou-se predominante, estava finalmente dando sinais de solapamento. O Dogmatismo não era mais sustentável e o Ceticismo encerrava toda a possibilidade de formulação da metafísica. Era preciso um novo caminho, e para Kant este caminho era a filosofia crítica.

Não era possível, para um espírito como o de Kant, que, dentre outras disciplinas, lecionou lógica, matemática, física e metafísica,⁵ deixar de reconhecer os avanços da empiria, que ganhava cada vez mais espaço, se apresentando como um terreno mais firme para o desenvolvimento do conhecimento se comparada às conjecturas dogmáticas de Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff. Conjecturas estas que perdiam cada vez mais espaço frente aos avanços do empirismo e das ciências naturais.

Há que ficar claro, porém, que tal como relata Ernest Cassirer,⁶ Kant esteve desde sua juventude mais próximo das disposições metafísicas do conhecimento. Seu primeiro professor, Franz Albert Schultz, era grande conhecedor de Wolff e do racionalismo dogmático de sua época. Dessa forma, o conhecimento das discussões da metafísica tradicional foi apresentado ao futuro grande filósofo já nos seus primeiros contatos com a educação formal.

Diante do panorama de colapso das filosofias dogmáticas, Kant esboça um novo caminho para o desenvolvimento da metafísica. Sua solução consiste, basicamente, em

³ Ver em: KANT, Immanuel. Prefácio da tradução portuguesa. In: *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. IX, X.

⁴ Ver citação de René Descartes em: *Os pensadores*. I meditação. 2000, p. 242.

⁵ Ver em: CASSIRER, Ernest. *Kant Vida y doctrina*. 1997, p. 54 a 56.

⁶ Ver em: CASSIRER, Ernest. *Kant Vida y doctrina*. 1997, p. 24, 34.

reconhecer positivamente toda a validade da experiência e, conseqüentemente, os avanços do empirismo, e ao mesmo tempo torná-lo uma espécie de teoria secundária em relação ao sujeito. Isso se dá porque a chave para a metafísica kantiana estaria justamente em um novo sujeito, definido no seu sistema como “transcendental” (e não “transcendente”). Dentro desta nova perspectiva, a experiência é colocada como fundamental. Não porque ela teria um valor em si mesma, mas porque sem ela não poderíamos ter acesso àquilo que seria verdadeiro a priori.

Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma.⁷

A doutrina transcendental de Kant descreveu escrupulosamente as funções da razão pura, bem como traçou seus limites, criando, através da inversão gnosiológica operada pela “revolução copernicana”, um novo rumo para a filosofia.

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico.”⁸

Tratava-se, então, de criar um caminho possível e seguro para a metafísica que, depois das críticas de Hume, não poderia seguir sendo desenvolvida aos moldes do Racionalismo Dogmático. Kant propõe uma nova perspectiva, a saber, a de que o mundo, com toda a sua riqueza de dados, não seria algo ao qual devêssemos estar como os espectadores de um teatro estão para a peça que lhes passa diante dos olhos. A verdade não está no mundo, simplesmente porque este mundo que percebemos é antes uma síntese, um construto de nosso equipamento racional associado às intuições puras de tempo e espaço e, portanto, não existe independente de nós. Em um de seus fragmentos, Demócrito disse que o homem era um

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 36 (B2).

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Prefácio da segunda edição. 1997, p. 20.

microcosmo.⁹ Em Kant, o macrocosmo por nós conhecido é projeção da razão humana¹⁰ e o homem se converte de fato na “medida de todas as coisas”.¹¹

No entanto a verdade não pode ser encontrada unicamente através da razão pura, uma vez que somente na experiência com o mundo é que as verdades inerentes à estrutura da mesma podem ser constatadas. Cria-se aqui uma interdependência, um apaziguamento entre o elemento empírico e o racional, que fará da filosofia de Kant uma realização atualizada com as descobertas de Newton. Contudo, é necessário frisar novamente que a experiência tem aqui um caráter secundário, uma vez que se limita a ser o lugar onde nossas estruturas a priori podem, por assim dizer, se manifestar.

Si Kant fué alguma vez empirista, lo fué solamente en el sentido de que, según él, era necesario que la validez de los conceptos se demostrase que estaba fundada em el análisis del contenido objetivo de la experiencia; pero jamás creyó que la demostración del origen psicológico subjetivo de um concepto y su derivación de “sensaciones” simples fuese ni la condición suficiente, ni una condición necesaria de su verdad.¹²

Dessa forma, nascia uma nova luz para a metafísica, que agora poderia, reconhecendo e englobando os avanços da empiria, afastar o risco de sucumbir aos ataques do materialismo vulgar, do empirismo e do ceticismo. A proposta gnosiológica kantiana se funda neste equilíbrio muito tênue e complexo que se delineia na Crítica da Razão Pura, entre o papel principal do sujeito transcendental e o papel fundamental, porém secundário, do elemento empírico.

Assim, depois de ter destruído - no âmbito da razão pura- os grandes “holofotes” da metafísica tradicional (Deus, Alma, Universo),¹³ pois se impunha o limite de não poder se falar com segurança de coisas das quais não pudesse ter experiência suficiente, a filosofia transcendental apresenta uma pequena luz para a metafísica. Muito mais modesta, porém com

⁹ Ver citação de Demócrito em: *Os pré-socráticos*. 2000, p. 274.

¹⁰ Schopenhauer afirma, nesta mesma linha de pensamento, que o homem é um “microcosmo equivalente ao macrocosmo”. Ver em: SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.426.

¹¹ Ver citação de Protágoras em: MAGEE, Bryan. *História da Filosofia*. 2001, p.18.

¹² Tradução livre do autor: “Se Kant foi alguma vez empirista, o foi somente no sentido de que, segundo ele, era necessário que a validade dos conceitos demonstrasse estar fundada na análise do conceito objetivo da experiência; mas jamais acreditou que a demonstração da origem psicológica subjetiva de um conceito e sua derivações de “sensações” simples fosse nem a condição suficiente, nem uma condição necessária de sua verdade” (CASSIRER, Ernest. *Kant Vida y doctrina*. 1997, p. 126).

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 320-380 (A 333 – A 408, B 390 – B435) e p.533-549 (A 643 – A 688, B 671 – B 696).

pretensões de não incorrer no erro do abuso da razão pura. Essa luz se baseia só, e somente só, em uma metafísica de cunho transcendental. Todas as substâncias,¹⁴ todas as mônadas,¹⁵ todo o discurso metafísico apoiado em disposições divinas, em processos cosmológicos, eram agora considerados excessos especulativos. Restava somente esta pequena luz centrada no sujeito transcendental.

Se a luz anunciada por Kant mostrava-se muito modesta, o que por conseqüência causou reação imediata dos seguidores da fatalmente atacada metafísica tradicional, aparecia ainda uma grande sombra que permeava a estruturação e justificação da filosofia kantiana: o problema da coisa em si.

Basicamente, a questão reside no fato de Kant ter, indiretamente, estabelecido que este mundo do qual o sujeito tem percepção, o qual projeta segundo sua estrutura cognitiva, este mundo do tamanho da capacidade racional e perceptiva, não ser uma realidade em si mesma. Pois existe algo, uma “coisa”, que se mantém independentemente da unidade lógica do sujeito transcendental, independentemente da espacialização e da temporalização, uma “coisa em si”. A essas duas “realidades” Kant denomina respectivamente fenômeno¹⁶ e númeno.¹⁷ Desta divisão se originam vários problemas. Primeiramente e, sobretudo, porque Kant afirma que a coisa em si não é de maneira nenhuma cognoscível.

[...] daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente enquanto objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em conseqüência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência.¹⁸

Jacobi, um dos primeiros a detectar o problema, aponta uma contradição da incognoscibilidade da coisa em si kantiana, em relação à pressuposição de que a mesma, de alguma maneira nos afeta. Kant afirma que se a coisa em si não nos afetasse, “seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse.”¹⁹ No entanto, para o filósofo de Königsberg, esta afecção não possibilita nenhum tipo de conhecimento numênico. Ora, segundo Jacobi, se a coisa em si nos afeta,

¹⁴Ver em: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2008. p. 13, 25,29.

¹⁵Referência à Leibniz G. W. Ver em: RUSSEL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. 2001. p. 288-295.

¹⁶KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 78- 81 (A 42- A 46).

¹⁷KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 291 (B 344).

¹⁸KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 25.

¹⁹KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 25.

então um conhecimento qualquer da mesma seria inevitável. Mas esse conhecimento é, como já vimos, impossível segundo Kant. Desta situação paradoxal decorre a declaração de Jacobi:

[...] o fato de que sem aquela pressuposição (da afecção de coisas em si mesmas J.A.B) não podia entrar no sistema e com ela não podia permanecer dentro dele. Permanecer com ela dentro dele é absolutamente impossível porque isso pressupõe a convicção da validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós, como coisas em si, e não apenas como fenômenos subjetivos na sua base [...].²⁰

Schulze²¹ segue argumentando nesta mesma linha, e coloca a questão da impossibilidade de poder se postular a existência de algo que não se pode, de maneira nenhuma, conhecer. No mais, quando se afirma algo a respeito desta coisa, ainda que seja uma definição negativa com o status de “em si”, é porque dela já se tem algum conhecimento. Schulze ainda levanta outra inconsistência que reside no fato de a coisa em si kantiana ser definida como aquilo que é a causa, na medida em que nos afeta, do mundo fenomênico que o sujeito projeta ao ter contato com a mesma. Nesse sentido, a coisa em si é descrita e definida pela lei de causalidade. Lei esta, que só é válida para o mundo dos fenômenos e, desta forma, já não se configuraria como uma coisa em si, mas uma coisa como outra qualquer pertencente ao mundo fenomênico.

Fichte defende a necessidade da coisa em si como uma idéia, como algo que deriva da abstração teórica em relação ao subjacente do fenômeno, discorda, portanto, que ela possa ser qualquer coisa que afete o sujeito externamente. Para o filósofo, ela também faz parte do “eu” e não pode ser considerada totalmente em si, uma vez que sua própria definição reside em nossa subjetividade.²² Schelling parece usar uma argumentação análoga contra a coisa em si kantiana:

Este é o lugar para aniquilar completamente o princípio de que coisas fora de nós nos afetam. Pois eu gostaria de saber (frage einmal) o quê seriam coisas fora de nós independentes de nossas representações [...] Dizer que não são representáveis é uma saída que logo se trunca. Enquanto se fala das coisas em si deve-se ter uma representação delas, ou então se diz o que não deve ser dito. Também do nada temos uma representação; é pensado minimamente como vácuo absoluto, algo

²⁰ Citação de JACOBI apud : BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 2003, p. 49.

²¹ Ver em: BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 2003, p. 83-87.

²² Ver em: BONACCINI, Juan. Adolfo *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 2003, p. 113-115.

puramente formal, etc. Poder-se-ia pensar que a representação da coisa em si seria uma representação análoga. Só que a representação do nada pode ser imaginada (versinnlichen) através do esquema do espaço vazio. Mas as coisas em si são expressamente retiradas do espaço e do tempo, pois estes pertencem apenas ao modo peculiar de representação dos seres finitos.²³

Outro problema reside no fato de que uma das coisas que sempre importou tradicionalmente à natureza do fazer filosófico é, pelo menos em questões metafísicas, o conhecimento do fundamento, da substância, da realidade última. Enquanto que a realidade que Kant quer propor como única acessível (fenômeno) não possui essa característica. É justamente a coisa em si que apresentaria este traço, pois, basicamente, aquilo que não precisa de fundamento é, logicamente, fundamento último. Mas a ela, segundo Kant, não se pode ter acesso. Decorre disto, que o conhecimento do que realmente importa no terreno da metafísica tradicional fica vedado e, portanto, tornar-se discutível a importância do próprio conhecimento que podemos ter. Essa linha argumentativa é levantada por Hegel, que buscou uma profunda identificação entre ser e pensar, associados a uma filosofia do Absoluto. Hegel extrapola, desta maneira, as limitações kantianas:

[...] De fato, esse temor de errar pressupõe como verdade alguma coisa (melhor, muitas coisas) na base de suas precauções e conseqüências; - verdade que deveria antes ser examinada. Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer; mas, sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de um outro lado - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isso que o conhecimento, que , enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro; - suposição pela qual se dá a conhecer que o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.²⁴

Estes não são os únicos elementos polêmicos da filosofia kantiana. Nem tão pouco as argumentações contra a coisa em si se resumem às que foram expostas. Elas foram colocadas apenas para apontar para o fato de que as disputas em torno do conceito da coisa em si, conceito este que o próprio Kant não via como problemático, uma vez que está na base de sua filosofia, evidenciaram muito da vulnerabilidade do sistema kantiano. Além do mais, será justamente sobre uma nova interpretação da coisa em si de Kant que Schopenhauer irá tecer todo o fundamento de seu sistema.

²³ Citação de SCHELLING, Friedrich. Apud: BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 2003, p.126.

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 2007, p. 72.

Outro aspecto importante, é que não se pode considerar a coisa em si como um apêndice “opcional” da filosofia de Kant. Ela é uma consequência lógica necessária da revolução copernicana e, sem a mesma, toda a *Crítica da Razão Pura* perde o sentido. Isso porque, em Kant, o mundo, tal como se nos apresenta, é uma síntese realizada pelas estruturas cognitivas do sujeito transcendental, mas, no entanto, o filósofo não chega a um idealismo extremo de dizer que este mundo é o único que pode existir. Diz apenas que é o único mundo cognoscível e, por isso, pressupõe que deva existir uma coisa (ou um conjunto de coisas) que exista independentemente da síntese realizada pelo sujeito transcendental. Esta coisa seria justamente a coisa em si. Desta forma, se não considerar-se a coisa em si como uma consequência lógica necessária ao sistema da filosofia transcendental, será também necessário desconsiderar o pressuposto fundamental da *Crítica da Razão Pura*, de que o conhecimento dos objetos está em nós e não nos próprios objetos. Ou seja, na falta da “coisa em si”, o mundo que se apresenta ao sujeito não pode configurar-se como derivado de uma síntese promovida pelo sujeito transcendental, pois pertenceria a uma realidade empírica absoluta. A coisa em si é, por assim dizer, o contraponto necessário do mundo enquanto síntese promovida pelo sujeito. O mundo numênico, opondo-se ao mundo fenomênico.

Cabe aqui ressaltar que existe a possibilidade de eliminar o problema da afecção da coisa em si, tratando-a simplesmente como um conceito negativo referente àquilo que está para além da estrutura cognitiva do ser humano. Este ponto é polêmico e, neste texto, a posição tomada foi a de considerar, em concordância com a crítica de Jacobi e com a própria declaração de Kant de que somos de alguma maneira afetados pela coisa em si, e que a mesma tem uma existência que extrapola o simples *status* de “conceito negativo”.

Deste estado de coisas nasce a situação peculiar do Idealismo Alemão. Por um lado, Kant era grande demais para ser ignorado, seus argumentos fortes demais para não serem considerados. Por outro lado, a sua coisa em si mostrava-se como um conceito problemático que deu espaço para o surgimento de novas filosofias que tornariam o final do século XVIII e praticamente todo o século XIX um marco ímpar para a filosofia.

1.1. As influências decisivas na filosofia de Schopenhauer: A difícil síntese entre Platão e Kant

As primeiras palavras de *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*, primeira obra de Schopenhauer, são: “*Il divino Platone e Il prodigioso Kant uniscono Le loro energiche voci nella calda raccomandazione di una regola per Il método di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale.*”²⁵ Esta frase carrega uma perspectiva que nunca deve ser esquecida na compreensão de todo o fazer filosófico de Schopenhauer, a de que, desde sempre, estes dois grandes espíritos, primeiro Platão e depois Kant, compõem, como os fios para com o tecido a que pertencem, o núcleo do pensamento do filósofo. Há que se dizer inclusive que nenhum outro grande filósofo, antes ou depois dele, jamais pensou um sistema que pretendesse abarcar sinteticamente estes dois gênios.

Tal como relata Rüdiger Safranski, na biografia de Schopenhauer, seu primeiro professor de filosofia foi Gottlob Ernst Schulze,²⁶ o qual estava profundamente envolvido nas questões da filosofia kantiana, bem como tinha grande conhecimento da filosofia platônica. Então, apresentado simultaneamente a Platão e a Kant, Schopenhauer tem o seu primeiro grande contato com a filosofia. Este contato não será nunca esquecido e o filósofo irá retirar, de uma aproximação complexa entre ambos, boa parte das linhas que preenchem *O Mundo Como Vontade e Representação*. O sistema de Kant é o grande assunto de todo o primeiro capítulo da obra, que trata das representações ordinárias e imperfeitas (Teoria do Conhecimento). O capítulo terceiro se desenvolve em torno das representações perfeitas, as quais Schopenhauer identifica com as “idéias platônicas” (Estética).

De Platão, Schopenhauer parece ter absorvido com maior profundidade o tom dos escritos que passam pela mensagem do famoso “Mito da Caverna”.²⁷ Em Platão, fica muito claro o desprezo por esse mundo que temos diante dos sentidos. É um mundo imperfeito, de sombras, do qual, pelo esforço da razão, devemos buscar o desligamento. Estamos em uma grande caverna e o nosso maior objetivo deve ser a libertação da mesma. Equivale isso, em termos platônicos, a uma superação racional dos apetites da vida para a aproximação do

²⁵ Tradução livre do autor: “O divino Platão e o assombroso Kant unem suas ponderosas vozes na fervorosa recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, como também de todo conhecimento em geral” (SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruplices Radice Del Principio di Ragione Sufficiente*. 1999, p.19.)

²⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p.152.

²⁷ PLATÃO, *A República*. 2000, p. 225.

mundo das idéias perfeitas.

A impressão que Schopenhauer teve da existência foi exatamente esta identificação com o pensamento platônico de que o mundo é um lugar sombrio. Uma situação ilusória e decadente.

Platón le enciende la antorcha que Kant le rehusa. Lee una y otra vez el mito de la caverna de la Poli-teia. Nos encontramos en una oscura mazmorra: detrás de nosotros arde un fuego y más atrás está la salida. Estamos encadenados; no podemos girar la cabeza y tenemos que mirar a la pared que hay en-frente de nosotros. Allí seguimos el juego de sombras proyectadas por los objetos que los portadores llevan por detrás de nosotros y delante del fuego. Si pudiéramos girarnos, veríamos los objetos verdaderos y el fuego; entonces quedaríamos libres y, finalmente, podríamos salir de la mazmorra y llegar al sol. Sólo entonces estaríamos en la verdad.²⁸

Efetivamente, o filósofo tratará de defender a perspectiva platônica do mundo com seus próprios argumentos. O que produzirá o subsequente desenvolvimento de sua *Metafísica* e *Ética*. Por enquanto, cabe aqui dizer que Platão é aquele que primeiro e para sempre encanta Schopenhauer com a apresentação deste mundo enquanto uma grande ilusão. É o lugar das coisas imperfeitas. Posteriormente, ele irá reconhecer esta mesma idéia em Kant (uma vez que este mundo não tem para o filósofo uma realidade em si) e nos escritos sagrados dos Vedas, fontes de sabedoria das religiões hindus.

[...] Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas incessante devir [...] A doutrina de Maia²⁹, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno: pois a obra de Maia é apresentada justamente como esse mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo que é igualmente verdadeiro dizer que é ou que não é [...] ³⁰

²⁸ Tradução livre do autor: “Platão lhe acende a tocha que Kant lhe recusa. Lê uma e outra vez o Mito da Caverna da Poli-téia. Nos encontramos em uma escura masmorra: atrás de nós arde um fogo e mais atrás está a saída. Estamos presos; não podemos mover a cabeça e temos que olhar para a parede que está anossa frente. Ali seguimos o jogo de sombras projetadas pelos objetos que os portadores carregam por trás de nós e diante do fogo. Se pudéssemos virar, veríamos os objetos verdadeiros e o fogo, então estaríamos livres, e, finalmente, poderíamos sair da masmorra e chegar ao sol. Só então alcançaríamos a verdade”. (SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p.169-170).

²⁹ “poder de um deus ou demônio em produzir efeitos ilusórios”. Ver em: ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p.46.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 528.

Quanto a Kant, o maior traço de sua influência parece caminhar em uma atitude mais sóbria que reconhece o teor de veracidade da grande crítica feita pelo mesmo ao desenvolvimento da metafísica, quanto ao reconhecimento que o papel da experiência tem na validação do conhecimento. Vejamos um trecho interessante das primeiras comparações que Schopenhauer faz entre Platão e Kant:

Uno cuenta una mentira; otro, que conoce la verdad, dice: eso es mentira y engaño, y aquí tenéis la verdad; un tercero, que no conoce la verdad, pero que es muy sagaz, muestra contradicciones y enunciados imposibles en aquellas mentiras y dice: por eso es mentira y engaño. La mentira es la vida, el sagaz es Kant y el que ha aportado muchas verdades, por ejemplo, Platón.³¹

É como se Platão fosse portador do conteúdo da verdade e Kant descrevesse a forma do erro. Kant regula sistematicamente aquilo que não pode ser, ou seja, uma postura predominantemente negativa e crítica. Platão, por sua vez, aponta positivamente aquilo que extrapola o escopo da filosofia crítica. Insinua as tão proibidas esferas transcendentais que caracterizam tão fortemente a metafísica que se desenvolvera até Kant. Este último é, por assim dizer, um novo Aristóteles, uma autoridade lógica indiscutível. E, se por um lado, a filosofia platônica é irresistível pelo efeito provocado por suas idéias perfeitas e seu sedutor Realismo, a kantiana se mostra inescapável por sua eficiente “maquinaria” lógica, sua “secura brilhante”³² responsável por explicar o mundo fenomênico.

Que tudo isso só aconteceu muito lenta e trabalhosamente, e antes de Aristóteles as coisas eram imperfeitas, pode-se, em parte, notá-lo na maneira prolixa e tediosa com que verdades lógicas são trazidas a lume em muitos diálogos platônicos. [...] Aristóteles, no entanto, reuniu, ordenou, corrigiu o que foi antes encontrado e trouxe a um nível incomparavelmente superior de perfeição. [...] Mesmo em nossos dias a filosofia kantiana, que em sua pedra de toque provém em verdade da lógica, despertou novo interesse por ela.³³

³¹ Tradução livre do autor: “Um conta uma mentira; outro, que conhece a verdade diz: isso é mentira e engano, e aqui tens a verdade; um terceiro, que não conhece a verdade, mas que é muito sagaz, mostra contradições e enunciados impossíveis naquelas mentiras e diz: por isso é mentira e engano. A mentira é a vida, o sagaz é Kant e o que apontou muitas verdades, por exemplo, Platão”. (SCHOPENHAUER, Arthur. Apud: SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p.157).

³² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*, Apêndice. 2005, p. 539.

³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 95-96.

Existe, portanto, para Schopenhauer, uma espécie de complementaridade entre Platão e Kant, que vincula o conteúdo das verdades platônicas ao rigor lógico necessário para expressá-las. Rigor este presente na filosofia kantiana. Claro que estas comparações não querem dizer que Kant tenha sido um simples continuador de Aristóteles, nem que Schopenhauer tenha assimilado a doutrina platônica de uma maneira integral. Mas há que se reconhecer que Platão e Kant estão presentes em toda a base e desenvolvimento da filosofia schopenhaueriana.

Então, para sob nossos olhos a pergunta quase automática, de como Schopenhauer enxergou uma harmonia tão elevada entre estas duas filosofias que caminham em sentidos aparentemente tão distintos. Primeiramente, é preciso ter em mente aquilo que Safranski diz sobre a relação inicial de Schopenhauer com a filosofia kantiana, sobre a sua incapacidade de se livrar da mesma. A filosofia kantiana não se apresenta, em um primeiro momento, como objeto de encantamento, mas como uma proposta da qual ele não poderia se furtar com facilidade: *“Pero ya al final de su estancia en Gotinga, en algún momento del verano de 1811, intentó conectar a Platón, al que amaba, con Kant, del que incluso contra su propia voluntad no conseguía desprenderse. Y formuló la moralidad kantiana con ecos platónicos.[...]”*³⁴

Muito embora todo o conteúdo da filosofia platônica fosse tão sedutor para Schopenhauer, a filosofia kantiana tinha de ser ouvida. Torna-se, como já dito, bastante complicado desenvolver um sistema filosófico que admita a crítica de Kant à razão pura, aliando-a ao realismo transcendente de Platão. É bem verdade que Kant propõe uma nova metafísica baseada no sujeito transcendental, uma vez que para o filósofo só esta poderia ser legítima e segura. No entanto, para Schopenhauer, ela não se mostra suficiente para dar conta da realidade em um sentido total. Em Kant, o fundamento do mundo é o sujeito transcendental, mas, para além da realidade fenomênica que ele torna possível, existiria uma instância que não depende de nada a não ser de si mesma. Esta instância, a coisa em si, não encontra desenvolvimento na economia da filosofia kantiana porque, como já dissemos, não é acessível ao conhecimento fenomênico, não pode ser representável. Então, obedecendo a este limite, Kant traça toda uma arquitetônica da razão que se limita à esfera da representação.

³⁴ Tradução livre do autor: “Mas já ao final de sua estadia em Gotinga, em algum momento do verão de 1811, tentou unir Platão, o qual amava, com Kant, do qual inclusive contra sua própria vontade não conseguia desprender-se. E formulou a moralidade kantiana com ecos platônicos [...]”. (SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p. 170.)

Se nos ativermos a esse fato, pode-se então verificar, de maneira bem segura, que Kant faz uma excelente filosofia do fenômeno, da representação, sendo esta a única realidade a ser vislumbrada pelo mestre de Königsberg. Entretanto, abre, justamente com a coisa em si, o espaço suficiente para Schopenhauer relacionar a doutrina transcendental com a filosofia platônica, uma vez que - na leitura do filósofo- ambas apontam, a seu modo, para uma mesma asserção que parece o ter fascinado: a de que este mundo não tem realidade em si mesmo.

É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas (a de Kant e a de Platão) é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um a coisa em si; para outro, a idéia).³⁵

Aqui cabe uma reflexão muito importante: enquanto para Kant, uma filosofia da representação se mostra, no nível do conhecimento, como uma filosofia inteira, completa, porque é a única possível, para Schopenhauer, esta filosofia corresponde somente a um “lado” do mundo. Falta o desenvolvimento daquilo que fundamenta a representação, aquilo que está para além do conhecimento racional, para além do princípio de razão suficiente. Falta uma filosofia daquilo que Kant proibiu, mas pressupôs sob a alcunha de “coisa em si”:

Porém, o que agora nos impele à investigação é justamente não mais estarmos satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja // expressão geral é sempre o princípio de razão. Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria que desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. De certo aquilo que perguntamos é algo, em conformidade com a sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. [...] ³⁶

Surge desta forma, o espaço para o desenvolvimento filosófico do outro lado que faltava para o conhecimento schopenhaueriano. Nele, o filósofo encontrará terreno para o desenvolvimento das idéias platônicas e para o desenvolvimento de um sistema filosófico que, reconhecendo boa parte do que Kant desenvolveu a respeito da representação,

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 238.

³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 155.

correspondendo a um lado do mundo, mostrará como complemento para a realidade total, o outro lado, a saber, a Vontade ³⁷.

1.2. Os complicados limites entre o realismo e o idealismo na filosofia de Schopenhauer

Antes de prosseguir e entrar nas disposições mais específicas do sistema schopenhaueriano, que envolvem a questão da Vontade, é preciso passar por uma discussão que, embora apresente peculiar dificuldade pelos termos que abrange, parece fundamental para um entendimento mais profundo da gênese e desenvolvimento da filosofia de Schopenhauer. Trata-se da investigação respeito do teor de realismo e de idealismo que sua filosofia comporta.

Tanto o termo idealismo quanto o termo realismo carecem de significação unívoca dentro da história da filosofia ³⁸. A variedade de significações é oriunda dos muitos caminhos que a filosofia traçou, e não cabe neste trabalho fazer um apanhado histórico comparativo destas várias significações. No entanto, algumas delimitações devem ser feitas a respeito destas duas tendências de pensamento que, como veremos mais adiante, serão importantes influências para a filosofia de Schopenhauer.

Primeiramente, quanto ao termo realismo, é necessário lembrar que a primeira e importante significação para o mesmo, se encontra no que a história da filosofia consagrou denominar “realismo platônico”. Como sabido, este consiste basicamente em conceber a existência e o conhecimento, ainda que parcial, de uma esfera “real” (no caso de Platão o mundo das idéias), independente de qualquer outra coisa e existente por si, em oposição a uma esfera ilusória, parcial e relativa.

Como idealistas, podem ser suficientemente caracterizadas aquelas doutrinas que, em um sentido mais lato, consideram mais a importância da perspectiva do indivíduo, do eu, do

³⁷ O termo “vontade” geralmente está ligado às significações simplesmente pessoais, psicológicas. Em Schopenhauer, o termo se refere a um fundamento metafísico e, em decorrência dessa diferenciação, utilizaremos o termo como “Vontade”.

³⁸ Ver em: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 2005. Tomo II, p. 1423-1426; Tomo IV, p. 2471-2474.

pensamento, em relação àquilo que se quer delimitar como realidade. O idealismo está vinculado ao pensamento de algo real, ou pelo pensamento que se faz real, e não ao que independentemente do pensamento possa ser real. Estas significações dos termos, mesmo sendo muito básicas, não estão completamente isoladas e não raramente se tocam em diferentes pontos de discussão. Mas vale manter estas breves caracterizações para o assunto que nos interessa.

Antes de prosseguir, é preciso justificar a importância que estas duas correntes de pensamento tiveram na filosofia de Schopenhauer. A justificativa não se apresenta como nenhuma novidade frente ao que já foi até aqui exposto, e reside no fato de que, declaradamente, Platão e Kant foram as duas grandes influências filosóficas de Schopenhauer:

[...] pois, manifestadamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão [...] ³⁹

É um lugar comum para a Filosofia a consideração de Platão como um realista. Enquanto Kant, por sua vez, estabeleceu a sua própria e discutível noção de idealismo: o idealismo transcendental. Sendo assim, o que pesa como argumento mais forte para a pertinência desta discussão entre o realismo e o idealismo em Schopenhauer, é o fato notório de a filosofia do mesmo apresentar-se, em considerável medida, como uma tentativa de síntese entre os elementos principais destes dois grandes pensadores. Dessa forma, tendo estas prerrogativas em vista, podem-se fazer as seguintes perguntas: como conciliar o realismo platônico com o idealismo transcendental de Kant? Até que ponto Schopenhauer é um idealista transcendental, ou um realista platônico? Estas não são perguntas de respostas simples, mas será feita a seguir a exposição de alguns argumentos, na intenção de situar suficientemente o leitor dentro desta polêmica tão importante para a compreensão do pensamento schopenhaueriano.

³⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 525.

1.3. A inclinação idealista

Primeiramente, será abordada a disposição idealista da filosofia schopenhaueriana, tomando como parâmetro as asserções kantianas sobre o sujeito transcendental. Este possui, através de sua capacidade representativa, a possibilidade de projetar o único mundo acessível ao conhecimento, e é a base de um tipo limitado de idealismo. Especificamente, o peculiar idealismo transcendental. Ressalta-se que é um idealismo limitado porque, como já foi dito, Kant pressupõe a existência de algo independente do pensamento, a coisa em si. Esse ponto faz do conceito de idealismo de Kant algo muito precário se comparado, por exemplo, ao idealismo por excelência que foi a filosofia hegeliana.

O idealismo transcendental, em muito compartilhado por Schopenhauer, é aquele que Kant defende como o único possível, colocando-o em oposição com os idealismos de Descartes e de Berkeley, que ele chama, respectivamente, de problemático e dogmático⁴⁰. O problema que Kant tem com o idealismo cartesiano é que ele se baseia no pressuposto de ter “como indubitável uma única afirmação empírica, a saber; eu sou”⁴¹. Com o idealismo de Berkeley, a questão se dá no fato deste filósofo admitir o espaço como “propriedade que deve ser atribuída às coisas em si”⁴². Ambas as prerrogativas são refutadas pela filosofia kantiana. Primeiramente, quanto a Descartes, a experiência, o mundo empírico, passa a ter um grau de importância fundamental para a fundamentação do conhecimento. O próprio mundo passa a ser uma afirmação empírica tão indubitável quanto o próprio eu. Quanto à Berkeley, toda a *Estética Transcendental* estabelece que tempo e espaço não pertencem à coisa em si, e que se referem a um mundo fenomênico. Ou seja, o idealismo transcendental nem desconsidera a experiência nem entra em conflito com o fato de o sujeito estar limitado ao mundo fenomênico.

Compreendo por idealismo transcendental de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não

⁴⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 243.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 243.

⁴² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 243.

determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si.⁴³

E ainda, além de estabelecer o conceito de idealismo transcendental, Kant estabelece o que seria o seu antípoda, justamente por se referir ao conhecimento das coisas em si: o realismo transcendental: “O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independente de nós e da nossa sensibilidade, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento”.⁴⁴

Segue-se destas afirmações kantianas a consequência, que ele mesmo extrai, de que o idealista transcendental é simultaneamente um realista empírico, pois o mundo fenomênico deve, segundo ele, ser considerado como “em si”, uma vez que o que é realmente em si não nos é de maneira nenhuma acessível. Ou seja, resumidamente Kant admite, além do problema da incognoscibilidade da coisa em si, outra proposição problemática neste ponto de sua filosofia: lidar com um mundo fenomênico como se este fosse numênico.

Todavia deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora não os possamos conhecer. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômenos (aparência), sem haver algo que aparecesse.⁴⁵

Agora, tomando por base o modelo de idealismo kantiano, porque foi exatamente o modelo seguido pelo autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, pode-se analisar até que ponto Schopenhauer se mostra um idealista nos moldes do filósofo de Königsberg. Vejam-se as primeiras palavras do mundo como Vontade e representação:

“O mundo é minha representação”. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. [...] Torna-se claro e certo que não conhece sol algum, terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo [...] Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo

⁴³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 348.

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 349.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 25.

inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação.⁴⁶

Percebe-se claramente no trecho acima citado um forte idealismo, bem conforme os moldes kantianos. Uma preponderância da percepção do sujeito em relação a um mundo que existe através da sua representação. Encontramos dentro de *O Mundo como Vontade e Representação* outras afirmações desta natureza, que parecem testemunhar sempre a favor de uma concordância com o idealismo transcendental.

No entanto, quando se examina as páginas de *A Raiz. Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*, encontram-se indícios de que o aspecto idealista de Schopenhauer é mais forte que o de Kant. Tal suspeita reside, basicamente, na seguinte contraposição: Para Kant, a recepção do mundo fenomênico nos é fornecida unicamente pelas intuições puras de tempo e espaço.⁴⁷ São elas as responsáveis pela nossa sensação em relação ao mundo, são as “condições a priori da sensibilidade”. Posteriormente o entendimento se ocupa dos objetos da intuição e formula conceitos. Portanto, as intuições puras de tempo e espaço seriam “duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori”⁴⁸.

Vê-se que, embora estas estruturas façam parte do aparelho cognitivo do sujeito, elas não se apresentam exatamente como operações do entendimento, são antes, capacidades receptivas. Não envolvem, por exemplo, o próprio princípio da causalidade que já seria, em Kant, um “conceito puro do entendimento ou uma categoria”⁴⁹. O entendimento opera com aquilo que as intuições puras conseguem por si mesmas representar:

O Nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objecto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é- nos *dado* um objecto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento.[...] Se chamarmos sensibilidade à receptividade do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o entendimento é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 43.

⁴⁷ KANT, Immanuel. Estética Transcendental. In: *Crítica da Razão Pura*. 1997.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 63.

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 108 – 111 (B 102 , B 103, B105, B 106, B 107, A 80 A 81).

espontaneidade do conhecimento. Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição sensível.⁵⁰

Fica claro, portanto, que em Kant existe uma, por assim dizer, independência das intuições puras, simplesmente receptivas, em relação ao princípio de causalidade. As intuições possibilitam, por capacidade receptiva e não abstrativa ou que envolva o entendimento, as representações. O entendimento, embora também seja *a priori*, só irá se aplicar posteriormente quanto aos dados recebidos pelas intuições puras, ou na produção de representações pertencentes à pura espontaneidade do entendimento.

Schopenhauer discorda significativamente deste ponto e afirma que a lei da causalidade, que seria uma operação sumamente intelectual, tem de estar presente antes das próprias intuições de tempo e espaço para realizar a conexão entre ambas. O mundo fenomênico só existe da união entre tempo e espaço, e quem faz essa união, segundo o filósofo, é a lei da causalidade.

Sono Del resto d'accordo com Kant sul fatto Che La legge di causalità , in collegamento con altre categorie, e quindi con l'intelletto in generale, renda possibile l'incio della conoscenza obiettiva che chiamiamo esperienza. Ma, secondo La mia opinione , l'intelletto fa cio solo in quanto unisce tempo e spazio mediante Le sue categorie, nom attraverso Le semplici categorie per se stesse. Al puro intelletto nom è data l'esperienza, ma solo Le sue leggi conoscibili a priori: l'esperienza stessa va concepita come l' unificazione simultânea di intelletto e sensibilità.⁵¹

Portanto, se foi dito que, sob este aspecto, Schopenhauer parece mais idealista que Kant, é porque a atividade intelectual sintética- atividade ligada ao princípio de causalidade- se mostra ainda mais fundamental para a visibilidade do mundo enquanto representação que no sistema kantiano. Não se quer dizer com isso que tempo e espaço sejam, por si sós,

⁵⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.88-89.

⁵¹ Tradução livre do autor: “Estou de resto em acordo com Kant sobre o fato de que a lei de causalidade, em associação com outras categorias, e em seguida com o entendimento em geral, torne possível o conjunto da consciência objetiva, a qual chamamos experiência. Mas, segundo a minha opinião, o entendimento faz isto somente quando une tempo e espaço mediante suas categorias, não através das simples categorias por si mesmas. Ao puro entendimento não é dada a experiência, mas somente as suas leis conhecíveis *a priori* : A experiência mesma segue concebida como a unificação entre tempo e espaço produzida mediante o entendimento, e portanto somente através da aplicação simultânea do entendimento e da sensibilidade. (...)” (SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruplici Radice Del Principio di Ragione Sufficiente*. 1999, p.67.)

disposições intelectuais. Eles continuam, como em Kant, se referindo à sensibilidade. No entanto, fazendo parte de um processo que, pela ligação efetuada através da lei de causalidade, é sumamente intelectual.

A própria definição do princípio de razão suficiente que se refere à totalidade dos processos intelectuais responsáveis pelo mundo em sua total realidade enquanto representação, apresenta uma “raiz quádrupla”: devir, ser, motivação, conhecer.

È facili osservare che, anzichè separare e suddividere Le quattro forme Del principio de ragione sufficiente in base alle quattro classi dei possibili oggetti della nostra facultà di rapresentazione, anziche quindi proporme due ricerche Al posto de uma, avrei potuto semplicemente porre a fondamento di quella mia suddivisione le quattro facultà del’animo secondo Il principio de ragione sufficiente del divenire, come legge della causalità; sulla nostra ragione, in quanto facultà delle deduzione, si fonda Il principio de ragione sufficiente del conoscere; sulla nostra sensibilità pura Il principio de ragione dell’essere; e infine la legge della motivazione guida La volontà.⁵²

Outra diferença, ligada ainda ao que fora acima exposto, reside no fato de Kant entender por “intuição intelectual” algo consideravelmente diverso daquilo que Schopenhauer entende. Em Kant, intuições intelectuais se referem à capacidade, ausente em nós e só presente em uma “mente divina”, de perceber a coisa em si.⁵³ Por outro lado, para Schopenhauer, toda intuição é intelectual. Isto porque este define intuição como o puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito, classificando a intuição como uma primeira e fundamental atribuição do mesmo. Ou seja, a intuição é um processo do 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.”⁵⁴

⁵² Tradução livre do autor: “É fácil observar que, em vez de separar e subdividir as quatro formas do princípio de razão suficiente baseando-se nas quatro classes de possíveis objetos de nossa facultade de representação, em vez de, conseqüentemente, propor duas investigações no lugar de uma, eu poderia simplesmente colocar a fundamentação daquela minha subdivisão em quatro facultades do animo segundo os princípios kantianos fundamentais e, em seguida dizer: sobre nosso entendimento se funda o princípio de razão suficiente do devir, como lei da causalidade; sobre nossa razão, enquanto facultade dedutiva, se funda o princípio o princípio de razão suficiente do conhecer; sobre nossa sensibilidade pura o princípio de razão do ser; e, enfim, a lei da motivação guia a vontade.” (SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruplici Radice Del Principio di Ragione Sufficiente*. 1999, p.155-156.)

⁵³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p. 86-87 (B 72, B73).

⁵⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 53.

O aprendizado da visão por parte das crianças, e cegos de nascença que foram operados; a visão singular do que é sentido de maneira dupla com dois olhos [...] Tudo são provas firmes e irrefutáveis de que 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 de causalidade, de cujo conhecimento depende toda a intuição, logo, toda a experiência.⁵⁵

O que o faz concluir que toda intuição é intelectual em um sentido que Kant não poderia afirmar, pois, como vimos antes, para este filósofo a noção de intuição precede, e até mesmo independe, do entendimento. Enquanto que para Schopenhauer é o entendimento que possibilita a intuição: “No primeiro capítulo do meu Sobre a visão e as cores já havia explanado como o entendimento, a partir dos dados dos sentidos fornecem, produzem a intuição [...]”⁵⁶

Aquilo que Kant chama de intuição intelectual, como uma impossibilidade, Schopenhauer chama de intuição racional.⁵⁷ Esta é igualmente impossível para nós, pelo mesmo motivo apontado por Kant quanto à sua concepção de intuição intelectual, a saber, o salto sobre a experiência.

Embora a ausência completa de qualquer intuição-racional me impeça de falar da mencionada diferenciação e do absoluto [...] Ora, como me é vedada por completo a intuição-da- razão, todas as exposições que a pressupõem tem de ser para mim um livro com sete selos.⁵⁸

No entanto, aquilo que Schopenhauer chama de intuição intelectual, e que corresponde em Kant a toda representação possível envolvendo as intuições puras de tempo e espaço (exposição detalhadamente feita na Estética Transcendental⁵⁹, contém, além de tempo e espaço, outro elemento fundamental: o princípio de causalidade.

Pode-se perceber a partir do que foi exposto, que a inclinação idealista em Schopenhauer se mostra mais acentuada que em Kant. Pois Até mesmo a simples sensação do mundo decorre da ação do princípio de causalidade na unificação das intuições puras de tempo e espaço.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 55.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 54.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 70.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 70-71.

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.61-87 A17 B31-A49 B73.

O que o olho o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA. [...] Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe só para o entendimento.⁶⁰

Outro ponto importante é que Schopenhauer se declara um idealista transcendental. Já foi visto neste texto que Kant opôs o idealismo transcendental ao realismo transcendental, afirmando que este último é um erro por se referir ao conhecimento das coisas em si, ou melhor, pela consideração metafísica do fenômeno como sendo coisas em si. Schopenhauer não admite ser um idealista transcendental simplesmente porque reconhece seu pensamento inserido de maneira total naquilo que Kant concebeu como idealismo transcendental, mas antes, porque ele mesmo forjou à sua maneira este conceito, baseando-se em pressuposições significativamente mais abrangentes, de uma perspectiva idealista, que as de Kant.

O cerne da diferença é que para Kant a coisa em si existe fora dos limites do conhecimento do sujeito. É, desta maneira, uma “coisa” exterior ao sujeito. Schopenhauer, quando admite a Vontade como coisa em si, não afirma que a mesma esteja fora do sujeito. Todo o mundo enquanto representação é fruto da Vontade que o objetiva através do sujeito. Daí toda a existência, mesmo a existência da matéria, estar em uma relação absolutamente mais dependente de um intelecto que a represente, do que no sistema de Kant.

Kant fundamentou a pressuposição da coisa em si, embora encoberta por torções conceituais variadas, sobre uma conclusão conforme a lei de causalidade, a saber, que a intuição empírica, ou mais corretamente a sensação em nossos órgãos dos sentidos da qual ela procede, tem de possuir uma causa externa. Entretanto, de acordo com sua própria e acertada descoberta, a lei de causalidade é por nós conhecida a priori, consequentemente uma função do nosso intelecto, portanto de origem subjetiva.⁶¹

Dessa forma, Schopenhauer diferencia-se da definição kantiana de idealismo transcendental, não porque discorda da afirmação de que o mundo que conhecemos ser um mundo de representações concebidas pelo sujeito, mas porque este admite a coisa em si como

⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 54.

⁶¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 548.

algo que nos afetar de “fora”. A coisa em si de Schopenhauer nos afeta “de dentro”. Nós mesmos somos sua manifestação através do próprio corpo.

[...] la impenetrable «cosa en sí» —lo que el mundo sea en sí mismo e independientemente de cómo nos lo representamos. Schopenhauer pretende convertir este punto remoto en lo más cercano. La «cosa en sí» somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro. La «cosa en sí» es la voluntad que vive, incluso antes de entenderse a sí misma. El mundo es el universo de la voluntad y la propia voluntad es, a su vez, el corazón palpitante de ese universo. En definitiva somos lo mismo que la totalidad.⁶²

Desta forma, no idealismo transcendental de Schopenhauer, tudo que se refere à esfera da representação parte totalmente do nosso interior, e ainda mais, de nossa inteligência, ainda que esta, como será visto mais adiante, seja governada pela vontade.

Para que este ponto fique mais claro, vamos lançar mão do conceito de matéria defendido pelo filósofo. Conforme este, a realidade, desde a configuração mais simples da matéria, não consiste em um estado que ela pode ter por si, ou em si, mas antes, na sua capacidade de “fazer efeito” (wirken). Ou seja, a realidade da matéria já é um efeito, ou melhor, um fazer-efeito ligado diretamente ao princípio de causalidade.

O ser da matéria é o seu fazer efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. [...] Por conseguinte, o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado WIRKLICHKEIT, efetividade na língua alemã [...] Aquilo sobre o que faz efeito é de novo sempre matéria. Seu ser, toda sua essência, portanto, consiste apenas na mudança regular que UMA de suas partes produz na outra, por conseguinte é por completo relativa conforme uma relação válida só no interior de seus limites, portanto exatamente como o tempo e o espaço.⁶³

Como se pode ver, a própria matéria tem uma existência fundamentalmente ideal, uma vez que todo o seu ser, toda sua essência consiste em “fazer efeito”, e que este fazer efeito é indissociável da causalidade:

⁶² Tradução livre do autor: “A impenetrável «coisa em si» – o que o mundo é em si mesmo e independente de como nós o representamos. Schopenhauer pretende converter este ponto remoto no mais próximo. A «coisa em si» somos nós mesmos em nossa corporeidade vivenciada por dentro. A «coisa em si» é a vontade que vive, inclusive antes de entender-se a si mesma. O mundo é o universo da vontade e a própria vontade é, por sua vez, o coração palpitante deste universo. Definitivamente somos o mesmo que a totalidade.” (SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p. 30-31).

⁶³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 50.

O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso [...] Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento.⁶⁴

Decorre disso que não há espaço para qualquer separação entre sujeito e objeto na filosofia de Schopenhauer. Todo objeto já pressupõe o seu sujeito. Em Schopenhauer, o mundo, a matéria, é radicalmente mais dependente de Kögnisberg, de uma “coisa” que possa existir independente do entendimento.

No entanto, não podemos nos esquecer que tudo isso só vale em Schopenhauer para o nível da representação. O idealismo presente em sua filosofia só pode ser referido ao mundo da representação e, portanto, estaremos sempre distantes, em sua filosofia, de um tipo de idealismo hegeliano, que pretenda dar conta de tudo em termos ideais. Pelo contrário, veremos neste texto que o fundamento do mundo enquanto representação, o mundo como Vontade, está completamente isento de qualquer idealidade.

1.4. A inclinação realista

Vistos estes aspectos quanto à inclinação idealista da filosofia schopenhaueriana, pode-se agora, não sem um teor considerável de paradoxalidade, apontar para a herança realista platônica que se mostra muito significativa na obra maior do filósofo. Mais especificamente, todo o terceiro capítulo de *O Mundo como Vontade e Representação* é marcado por traços realistas que chegam mesmo a conflitar com o idealismo transcendental defendido dentro da obra.

No próprio subtítulo do referido terceiro capítulo: “A Representação independente do Princípio de Razão: a Idéia Platônica: o objeto da arte” tem-se algo que de imediato soa como completamente diverso do que Schopenhauer defendeu durante todo o primeiro e segundo capítulos: A afirmação de que existem representações independentes do princípio de razão. Antes de prosseguir, deve ficar claro que o princípio de razão aqui referido é aquele que o

⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 53.

filósofo compreende como a base de toda a sua filosofia da representação. Sobre este, o filósofo escreveu uma obra inteira: *A raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.

De certa forma, a afirmação de uma representação fora do princípio de razão, ou melhor, fora do tempo, do espaço e da causalidade não deixa de ser uma concepção paradoxal, uma vez que a função específica do princípio de razão para o próprio Schopenhauer é exatamente gerar o mundo enquanto representação. Dessa forma, ou se está diante de uma grande inconsistência conceitual dentro do sistema schopenhaueriano, ou, no mínimo, se está diante de uma situação teórica que, ao menos aparentemente, é de difícil harmonização.

O realismo platônico aparece no terceiro capítulo da obra maior de Schopenhauer de maneira explícita. Não há como deixar de admitir que o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* concebe, concomitantemente a uma representação que existe “para o pensamento e pelo pensamento”, outro tipo de representação que aparece fora do pensamento. Algo difícil de conciliar, justamente porque tampouco, esta última classe de representações, identificadas como idéias platônicas, é exatamente a Vontade. Aparece aqui a insinuação de que na verdade, Schopenhauer considera o seu sistema como composto de três “esferas”, e não de duas como sugere o título de sua obra maior. Estaríamos diante de um sistema que admitiria um mundo como representação, completamente dependente e imerso no princípio de razão (idealista), outro mundo como representação independente do princípio de razão, no qual prefigurariam as idéias platônicas (realista), e um mundo da Vontade, que seria o fundamento de ambos.

Pois bem, que caminhos podem ser tomados para compreender como o filósofo articular o realismo platônico dentro de sua obra? Primeiramente, tem-se que descartar, ainda que pareça muito tentadora, a hipótese de que o sistema schopenhaueriano trabalhe com três níveis. Contraditório ou não, o autor deixa sempre muito claro em sua obra que opera com dois níveis, o do mundo como Vontade e o do mundo como representação. Mas então, como compreender representações que dependem do princípio de razão e representações que não dependem do mesmo, sem pensar em uma diferença de gênero entre ambas? Pois se houver este tipo de diferença entre elas, teríamos de admitir que o sistema schopenhaueriano opera com três esferas.

Pode-se responder a esta pergunta, e assim evitar admitir inconsistências argumentativas, começando pelo pressuposto estabelecido pelo filósofo de que o fundamento

de toda representação é a Vontade objetivante. Portanto, tudo aquilo que não é Vontade, é, logicamente, representação. Esta representação é, a princípio, não a representação que depende do princípio de razão. É, antes de tudo, a idéia platônica. Aqui está a afirmação que nos permite escapar da consideração do mundo em três níveis: a idéia platônica também é uma representação. Mas se a idéia platônica também é representação, então o fundamento da representação não pode ser o princípio de razão, e sim a Vontade.

Exatamente neste ponto torna-se compreensível como o filósofo articula o realismo platônico com a filosofia transcendental de Kant. A objetivação da Vontade gera tudo, inclusive o próprio princípio de razão. Daí que quando da sua primeira objetivação em relação a algo, ela gera a Idéia deste algo. Esta objetivação primeira, que é uma representação independente do princípio de razão, uma vez que a Vontade é irracional e cega (veremos isto mais adiante na seção 2.5), é o que Schopenhauer identifica como Idéia. E porque ela seria exatamente platônica? Porque tal como Platão, ele considera as idéias como modelos perfeitos de tudo aquilo que se encontra na multiplicidade imperfeita do mundo fenomênico.

Em Platão:

Sócrates - Declaramos que existem numerosas coisas belas, numerosas coisas boas, muitas coisas de outras espécies cuja existência afirmamos e distinguimos na linguagem.[...] Declaramos também que existe o belo em si, o bom em si e, igualmente, em relação a todas as coisas que agora mesmo indicamos como sendo múltiplas, declaramos que a cada uma delas também corresponde a sua idéia, que denominamos essência da coisa.⁶⁵

Em Schopenhauer:

Lembramos ainda que semelhante objetivação da Vontade tem muitos e específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto. Reconhecemos nesses graus as Idéias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza.⁶⁶

⁶⁵ PLATÃO. *A República*. 2000, p. 218.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 235.

Na teoria deste filósofo, estas idéias “lutam” para se manifestarem na matéria, esta já envolvida no princípio de causalidade. Essa luta gera o princípio de individuação onde são produzidas cópias imperfeitas das idéias, as quais só são perfeitas porque se apresentam como as primeiras representações da Vontade. Dessa forma temos, com as representações “secundárias” da Vontade, a gênese do mundo enquanto representação vinculada ao princípio de razão. Mas é preciso que fique bem claro que o mundo das idéias se trata ainda, mesmo que perfeito, do mundo como representação.

Então, se conclui que a diferença entre as Idéias e o mundo fenomênico, entre as representações independentes da lei de causalidade e as que dependem dela, é uma diferença de grau, e não de gênero. Ambas, frente à Vontade, são igualmente representações. Muito embora se possa dividir o mundo das representações em perfeito e imperfeito, não se pode dividir o sistema de Schopenhauer em Vontade, idéia, representação. Exatamente porque a própria idéia é também um tipo de representação.

[...] já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa em si (a Vontade): entre ambas se encontra a Idéia como a única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser-objeto para um sujeito. Por conseguinte, só a Idéia é a mais ADEQUADA OBJETIVIDADE possível da Vontade ou coisa em si; é a própria coisa em si apenas sob a forma da representação [...] ⁶⁷

Desta forma apresenta-se o realismo platônico no sistema metafísico schopenhaueriano, vinculado às primeiras representações objetivadas pela Vontade. Elas continuam sendo, como na estrutura platônica, modelos perfeitos que não estão sujeitas a nenhuma relatividade.

Ainda quanto à associação da filosofia kantiana com o referido realismo platônico, é importante ressaltar que Schopenhauer tem a intenção de dizer que o sentido íntimo da filosofia de seus mestres é o mesmo, embora haja grande divergência na maneira com que um e outro expressem a mesma verdade.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 242.

Se para nós a Vontade é a COISA EM SI e as IDÉIAS a sua objetividade imediata num grau determinado, encontramos, todavia, a coisa em si de Kant e a idéia de Platão - único que verdadeiramente é ⁶⁸ -, estes dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente, de fato não como idênticas, mas como intimamente aparentadas e diferentes apenas em uma única determinação [...] se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem a um mesmo fim [...] ⁶⁹

Ainda:

Se alguma vez se tivesse realmente compreendido e apreendido a doutrina de Kant e, desde o seu tempo, a de Platão; se se tivesse refletido de maneira seria e fiel sobre o conteúdo e o sentido íntimo das doutrinas dos dois grandes mestres, em vez de se ater artificialmente às expressões de um, ou à paródia estilística do outro, não teria havido demora para descobrir o quanto os dois sábios concordam e como a significação pura, o alvo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo. ⁷⁰

Ao contrário do que pretende Schopenhauer, é forçoso constatar que a aproximação que Kant e Platão possam ter no sentido de não considerarem este mundo como um mundo real em última instância, não é suficiente para dizer que ambas as filosofias conduzem a um mesmo fim. Não se trata simplesmente uma questão de apego às “expressões” de um, bem como de “paródia estilística” do outro.

Primeiramente, e, sobretudo, porque a tese kantiana de que este mundo não é o “em si”, não se mostrava como um problema nem lhe causava qualquer grau de despreço pelo mundo. A coisa em si em Kant é uma consequência lógica da revolução copernicana. Importa para Kant, no âmbito da crítica da razão pura, um conhecimento possível e seguro. Sendo assim, a coisa em si tem muito mais uma posição que tende à indiferença, que exatamente algo que possa se mostrar como objeto de fascínio ou mesmo como problema. Como observa o próprio Schopenhauer: “Kant jamais fez da coisa em si um tema de exame crítico especial ou de uma inferência clara”. ⁷¹ Kant inclusive fará a recomendação de que se lide com o mundo como se ele fosse em si. Esta questão irá incomodar muito mais o Idealismo Alemão, que o próprio mestre de Königsberg.

⁶⁸ O original está em grego

⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 236-237.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 240.

⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 625.

No terreno da filosofia moral, da razão prática, Kant deixa fluir os conteúdos retidos na Crítica da Razão Pura. Aparecem, ali, como idéias regulativas da razão: Deus, Alma e Mundo. O mundo moral é para Kant o mais importante. Se esta moral se aplica em um mundo “em si” ou em uma realidade derivada, parece questão secundária e especulativa

Para Platão, a situação se mostra totalmente diversa. O fato de não estarmos diante do mundo das idéias, ou, analogamente, como quer Schopenhauer, do mundo em si, é a grande revelação de sua filosofia. Importa para a filosofia platônica caminhar para esta outra realidade, que inclusive é transcendente. Importa, e é possível abandonar a aparência, a prisão da caverna, este mundo de sombras. Esta é a grande sabedoria que para Platão o filósofo deve ter. Não há, como em Kant, um fascínio por uma lei moral aplicada a esta realidade. Tudo que causa admiração e espanto está vinculado ao mundo das idéias que, aliás, não é uma consequência de uma parte de sua filosofia, como a coisa- em- si kantiana, mas, de outra forma, é exatamente o cerne, o ponto principal de toda ela.

Existe uma diferença de valoração das Idéias e da coisa em si em Platão e Kant que se mostra como o grande diferencial entre as filosofias de ambos. Schopenhauer parece ter uma afinidade maior pelo realismo platônico, conservando os grandes avanços realizados por Kant. Ele próprio, muito embora queira aproximar as duas filosofias, admite que existam muitas diferenças entre ambas:

Essas duas doutrinas no todo heterogêneas - a kantiana das formas que limitam o conhecimento do indivíduo ao fenômeno, e a platônica das Idéias cujo conhecimento aquelas formas negam expressamente (neste sentido tão diametralmente opostas) [...] Embora, de acordo com o exposto até aqui, Kant e Platão tenham uma concordância íntima tanto em suas cosmovisões quanto na identidade do fim a que aspiram, o que os incentivou e conduziu a filosofar, a Idéia e a coisa em si não são absolutamente uma única e mesma coisa.⁷²

O que se conclui de tudo que foi exposto até aqui é que, tal como o idealismo transcendental kantiano, que se mostra como o pano de fundo da *Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente*, bem como do primeiro capítulo de *O Mundo como Vontade e Representação*, o realismo platônico exerce grande influência no terceiro capítulo da referida obra. Isto é muito considerável quando se pondera que metade da obra dedica-se a esse

⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 241.

enquadramento teórico de duas filosofias, em grande medida opostas, na pretendida harmonia de um único sistema.

Há que se perceber que dentro de *O mundo como Vontade e Representação*, os dois capítulos que mais versam sobre a influência direta “dos dois maiores filósofos do ocidente”⁷³ se referem à esfera da representação. O Mundo como Vontade ainda não foi exposto como mais um capítulo tão imerso nas heranças filosóficas porque, justamente, parece ser o que o filósofo apresenta de mais original. Muito embora tenha de se considerar que o mais alto teor de originalidade está no conjunto da obra, por sua ousadia sintética.

Ficam até aqui os ecos transcendentais e platônicos que compõem as fontes filosóficas de onde Schopenhauer parece mais ter bebido. Prossegue-se agora com aquilo que parece ter feito dele próprio uma grande fonte para toda a história da filosofia posterior: A Vontade.

1.5. A vontade como coisa em si

Como exposto no início deste trabalho, a filosofia kantiana configurou uma nova teia de discussões e problemas a serem resolvidos em decorrência da própria solução que a mesma apresentou para o solapamento dos sistemas metafísicos de então. Ressaltou-se que um destes maiores problemas, e o que mais nos importa neste trabalho, passa pelo conceito de coisa em si.

Efetivamente, também fora salientado que todo o desenvolvimento filosófico que se convencionou chamar Idealismo Alemão concentrou boa parte de seus esforços em superar o *status* dado por Kant à coisa em si, de mera instância incognoscível. Schopenhauer, discordando da pressuposição de que a coisa em si seria algo que, afetando o sujeito exteriormente, permaneceria por completo independente do nosso conhecimento como um “objeto sem sujeito”, elaborou uma nova concepção da mesma. A lacuna deixada por Kant é preenchida por Schopenhauer:

⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 237.

Tomou as “Idéias” e a coisa em si. Mas, com esta, ousou temerária tentativa, quase interdita, cuja necessidade, porém, sentia profundamente, com o ardor de possante convicção: definiu-a, chamou-a por seu nome, afirmou- posto que após Kant fosse impossível saber qualquer coisa a respeito- que sabia o que ela é: Vontade. Seria a causa primeira e irreduzível do ser, sua base mais profunda, a fonte de todos os fenômenos, a potência presente e operante em cada um deles, a criadora de todo o mundo visível e de toda vida [...]⁷⁴

A Vontade em Schopenhauer não se apresenta, como acontece em quase a totalidade dos demais grandes filósofos, como um conceito psicológico, moral, ligado simplesmente à uma disposição particular do espírito. O filósofo não foi o primeiro pensador a dar uma posição considerável para a vontade. Um exemplo disso é o próprio Descartes:

Não posso tão pouco me lamentar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade muito ampla e perfeita, já que, na verdade, eu a sinto tão versátil e extensa que ela não está contida dentro de quaisquer limites. E o que me parece extraordinário neste ponto é que, de todas as outras coisas existentes em mim, nenhuma é tão perfeita e tão extensa que eu não julgue que ela poderia ser ainda maior e mais perfeita. [...] e, pelo simples fato de que me posso representar sua idéia, percebo facilmente que ela pertence à natureza de Deus [...]⁷⁵

Pode-se ver o papel significativo que a vontade parece ter para Descartes segundo esta passagem. Note-se, no entanto, que a vontade está submetida à natureza de Deus e à sua conseqüente perfeição.

Em Spinoza, além do fato da vontade estar na dependência de Deus, ela também se apresenta como um modo do pensamento.

A vontade, tal como o intelecto, é apenas um modo definido do pensar. Por isso pela (prop. 28) nenhuma volição pode existir num ser determinado a operar a não ser por outra causa e, essa, por sua vez, por outra, e assim por diante, até o infinito. Caso se suponha que a vontade é infinita, ela também deve ser determinada a existir e a operar por Deus, não enquanto substância absolutamente, mas enquanto possui um atributo que exprime (pela prop. 23) a essência infinita e eterna do pensamento. [...]⁷⁶

⁷⁴ MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1960, p. 18-19.

⁷⁵ DESCARTES, Rene. *Meditações*. 2000, p. 295-296.

⁷⁶ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2008, p. 55.

Lançou-se mão de Descartes e Spinoza somente a título de diferenciação, para demonstramos como Schopenhauer toma o conceito de Vontade em uma acepção completamente nova. Temos no nosso filósofo uma vontade como “Vontade”, um fundamento metafísico completamente absoluto. Todo o mundo como representação, todo universo orgânico e inorgânico, todas as forças da natureza, o próprio princípio de razão e as próprias Idéias platônicas se encontram unidas na comum essência de uma Vontade cega, irracional, da qual não passam de objetivações, manifestações em variados graus.

A explícita aversão que os escritos Schopenhauerianos demonstram por Hegel reside, sobretudo, no fato de que para este último, o fundamento do mundo é e só pode ser racional. Tudo em Hegel é manifestação de uma razão suprema. A vontade de Schopenhauer é exatamente oposta ao hegelianismo. Por isso E.Von Hartmann chamou o sistema de Schopenhauer de “pantelismo”, concepção onde tudo é Vontade, em oposição ao “panlogismo” de Hegel.⁷⁷

A Vontade é una, só aparentemente diversa em seus fenômenos. A mesma, além de ser a proposta de solução para o problema da coisa em si, concentra em sua definição algo que potencialmente substitui a noção de Deus. E vai ainda mais longe, transforma-se nesta noção pelo “avesso”. O que se quer dizer é que a noção Schopenhaueriana de Vontade apresenta-se como “sem fundamento”⁷⁸ e, se ela não tem fundamento, é porque, logicamente, é fundamento de si.

Ser fundamento de si é uma qualidade que várias concepções teístas, ligadas ou não à filosofia, atribuem somente a Deus. Na filosofia de Schopenhauer, Deus é substituído pela Vontade enquanto fundamento último do mundo. Em seu sistema, Deus e Vontade não podem coexistir. Isso porque a Vontade é absoluta e, como sabemos, não pode haver mais de um absoluto, pois esta seria uma afirmação contraditória, uma vez que não é plausível, nos moldes ocidentais, a concepção de um Deus que não seja absoluto.

Quando se afirma que além da Vontade ocupar o espaço de Deus, no sentido de ser fundamento último, ela se apresenta como um “Deus” ao “avesso”, é pelo fato de além de ser “toda poderosa”⁷⁹, a Vontade de Schopenhauer ser também cega, irracional. Sobretudo, por que o mundo de sua objetividade, a representação, é, segundo o filósofo, um mundo de

⁷⁷ Ver em: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2001, p XLV. Ver também em: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 2005. Tomo III, p. 2197-2198.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 165.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 397.

sofrimentos. Todos estes adjetivos não fazem parte do que admitimos para uma noção de divindade. Ou seja, a Vontade pode ocupar o lugar de Deus por ser o fundamento último, mas não pode nunca ser um tipo de Deus. Porque todos os outros atributos essenciais a uma forma de divindade (bondade, perfeição, sabedoria, etc.) estão completamente excluídos da noção schopenhaueriana de Vontade. Por isso não se pode admitir que o sistema de Schopenhauer seja algum tipo de panteísmo.

Ligada a esta concepção de um fundamento último que é cego, irracional, apresenta-se a conseqüência direta de um grande pessimismo em relação à existência: “Una filosofía entre cuyas páginas no escuchamos las lágrimas, el llanto y el crujir de dientes, así como el espantoso alarido del crimen recíproco y universal, no es una filosofía.”⁸⁰ Bertrand Russell afirmou que “enquanto um pensador como Spinoza, ao menos teóricamente, não estava preparado para ver o mal, Schopenhauer foi ao outro extremo e não conseguiu ver o bem em coisa alguma”.⁸¹

Dessa forma, constata-se que nenhuma disposição racional pode ser associada à Vontade mesma. Não há luz que possa se estender à sua essência. Será visto mais adiante que o fim para que tende toda a filosofia schopenhaueriana, é apontar para um caminho que permita o alívio ou a libertação desta realidade regulada por uma Vontade tão sombria. Mais tarde o pessimismo de Schopenhauer irá ser identificado por Nietzsche como uma forma de niilismo:

Em que medida o niilismo Schopenhaueriano ainda é sempre a conseqüência do mesmo ideal que foi criado pelo teísmo cristão[...] Desaprenderam a reconhecer naquela fixação de ideal também a realidade pessoal [Personen-Realität]: tornaram-se ateístas. Mas renunciaram propriamente ao ideal? - Os últimos metafísicos, no mundo, ainda sempre procuram nele a real “realidade”, a “coisa em si”, em relação à qual tudo o mais é apenas aparente. Seu dogma é o de que o mundo dos fenômenos não é “verdadeiro” justamente pelo fato, por demais evidente, de que ele não é a expressão daquele ideal - e, no fundo, nem mesmo remonta àquele mundo metafísico como causa. O incondicionado, enquanto é aquela perfeição mais alta, não pode conferir o fundamento para todo o condicionado. Schopenhauer, que desejava que isso fosse de outra maneira, precisou pensar aquele fundamento metafísico como contraposição ao ideal, como “Vontade cega”: de tal maneira ela podia ser “o que aparece, o que se revela no mundo dos fenômenos” [...] ⁸²

⁸⁰ Citação de SCHOPENHAUER, Arthur. Apud SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p. 12.

⁸¹ RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. 2001, p. 371.

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. 2008, p. 37-38.

Certamente, a filosofia de Schopenhauer poderá ser discutida de maneira ampla com a temática do niilismo. Não faltam elementos, tais como o próprio pessimismo e o ateísmo presentes na mesma para alimentar uma investigação do niilismo pertinente. Embora este não seja um dos objetivos deste trabalho, julgamos que seria proveitoso salientar que as disposições principais da Vontade schopenhaueriana têm muita afinidade com as do movimento que se convencionou denominar “niilismo”.

É preciso explicar aqui que a Vontade não é a causa do mundo das representações, uma vez que ela mesma não está sujeita à lei de causalidade que, portanto, só se aplica à esfera de suas objetivações.

[...] a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que justamente é apenas sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar internamente aos fenômenos, logo, já os pressupõe, não podendo incluí-los nem ligá-los com aquilo que expressamente não é fenômeno.⁸³

Estas, embora carreguem a essência da Vontade, deixam de ser a Vontade mesma no momento em que se tornam representações. Dessa forma, não é possível atingir um conhecimento da Vontade através do princípio de razão, da lei de causalidade. A única maneira de acessarmos a Vontade não é exatamente pelo conhecimento, mas antes pelo sentimento, uma vez que esta mesma Vontade que anima todo o universo pulsa no nosso próprio íntimo.

A quem, mediante todas essas considerações, também se tornou *in abstracto* evidente e certo que aquilo que cada um possui *in concreto* imediatamente como sentimento, a saber, a essência em si do próprio fenômeno que se expõe como representação tanto nas ações como no substrato permanente destas, o corpo- é a VONTADE [...]⁸⁴

A Vontade não nos afeta “de fora” como a suposta coisa em si kantiana. Nos afeta pelo interior, e somos capazes de senti-la. Não porque ela seja algo que habita em nós tal como um sopro divino ou um espírito. Mas porque antes nós, tanto sob o aspecto físico, como

⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 630.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 168.

intelectual, somos essa própria Vontade objetivada. Somos a sua objetivação, e por isso estamos de acordo com toda a sua essência.

[...] mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão - somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos [...] Todo ato verdadeiro de sua Vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da Vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; Nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento⁸⁵

Muito embora isso seja uma verdade igualmente válida para o mais ínfimo grão de areia, há uma diferença de intensidade, uma gradação dos níveis de objetivação de uma mesma Vontade. Efetivamente, a idéia de ser humano é, segundo Schopenhauer, o grau de objetivação mais elevado da Vontade. Em nós, a Vontade consegue finalmente ter consciência de si. Mas esta consciência não se estende à Vontade em si mesma, pois, “[...] apenas o FENÔMENO da Vontade está submetido ao princípio de razão [...]”⁸⁶. Esta observação é muito importante e servirá de guia para as páginas que se seguem.

1.6. Do caráter nocivo da objetivação da Vontade do ponto de vista da representação

O tema que será desenvolvido neste tópico pode ser expresso com a seguinte questão: Quais são os processos que fazem da afirmação Vontade, como fundamento metafísico do universo, algo nocivo do ponto de vista da representação? Sem dúvida a questão tem grande pertinência e será de fundamental importância para este trabalho, que fique entendido que tudo aquilo que se refere ao íntimo da Vontade corresponde, no âmbito da representação, a uma natureza nociva.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 156-157.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 164.

Há que se ficar claro, que no presente texto, toma-se o termo “nocivo” como capacidade de causar dano, mal, prejuízo, sofrimento, mas que esta relação de causalidade, como já foi visto, se refere somente ao mundo enquanto representação. Não há relação de causalidade envolvendo a Vontade em si mesma. Portanto, a Vontade não causa a representação. Ambas são uma única coisa vista de dois lados diferentes. “[...] o mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o seu lado exterior: o mundo ainda possui um outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo, justamente a coisa em si [...]”⁸⁷

Daí concluir-se também que, embora fora do princípio de causalidade, a essência da Vontade corresponde à realidade do mundo enquanto representação: “Porém, o único autoconhecimento da vontade no todo, é a representação no todo, a totalidade do mundo intuído. Este é a objetividade, a manifestação, o espelho da vontade.”⁸⁸

Muito bem, porque então tomar o termo “nocivo” e não o termo “mau” para se referir ao caráter da Vontade do ponto de vista da representação? Porque, como a intenção deste trabalho é abarcar todo o mundo enquanto representação, nos seus aspectos orgânicos e inorgânicos, conscientes e inconscientes, tem-se que partir de um termo o mais universal possível. Poder-se-ia afirmar que todo o movimento de individuação no mundo da representação é “mau”. No entanto, nem tudo que causa algum “mal”, é “mau”. Uma vez que, para que algo seja mau, este algo tem que ter consciência da maldade que provoca. Dessa forma tudo o que compõe o mundo da representação, desde os níveis inorgânicos até a vida vegetativa e animal, e que não dispõe de razão, pode ser associado a um mundo “nocivo”. Enquanto que só o homem, por ser o único dotado de razão, por ser o único com consciência suficiente do que faz, pode ser nocivo de uma maneira peculiar, pode ser “mau”. Sendo assim, a palavra “mau” carrega uma conotação que é moral. Esta só aplicável, pelos motivos expostos, ao homem. Nessa mesma lógica, podemos dizer que determinada substância química é nociva, ou que determinada condição climática ou animal também o são, sem, igualmente, estarem envolvidos em questões morais: “[...] quase todo animal é chamado IRRACIONAL (sem com isso se lhe atribuir ruindade moral) [...]”⁸⁹

Vontade em si mesma não pode ser considerada “nociva”, causadora de mal, porque não é regida pela lei de causalidade. Também não pode ser chamada em si mesma de “má”

⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*, 2005, p. 76.

⁸⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 231-232.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 644.

(como, pelos mesmos motivos, não pode ser boa). Isto porque em primeiro lugar, por uma questão lógica, se ela não pode ser “nociva”, conseqüentemente não pode ser má. Em segundo lugar, porque é preciso afastar a noção de que a Vontade tenha uma consciência má ou uma intenção má. Ela não age mal, ou pensa o mal. Não se pode esquecer que a Vontade de Schopenhauer é irracional. Não há planos para ela, ela não pretende nada. Portanto, a adjetivação “má” não pode ser aplicada a ela. É bem evidente, como já foi apontado, que este adjetivo pressupõe um aspecto moral, uma consciência do mal que se faz a outrem e, definitivamente, este não é o caso. Paradoxalmente, a idéia de Deus com seus atributos de onisciência, onipotência e onipresença, essencialmente melhor que a Vontade, poderia ser mais passível de ser julgada como “má” do que a própria Vontade. Ela não é um espírito mau, um demônio, não é nem mesmo uma intenção. Em si mesma ela não sabe o que quer, por que quer. Ela apenas quer:

Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento a ilumina, a vontade sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não. Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa suficiente, mas a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa em si, da vontade sem fundamento. [...] ⁹⁰

Por outro lado, quando se afirma que a objetivação da Vontade, o mundo como representação, regulado pelo princípio de causalidade é nocivo, e que o homem pode exercer a maldade como um tipo peculiar de nocividade, já se encontra mais sentido. Dessa forma, afirma-se neste trabalho que só o mundo enquanto representação, e mais precisamente a espécie humana, pode ter alguma relação com o que se concebe por maldade.

Mas depois destes pressupostos ainda temos de nos perguntar: porque na representação o caráter da Vontade fundamenta o que é nocivo ou mau? Não basta, para tanto, que se admita a sua irracionalidade. Necessariamente a irracionalidade não conduz à nocividade. É preciso que haja um processo de justificação mais complexo e convincente que a “simples” irracionalidade.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 231.

Também encontramos aquela NECESSIDADE INTERIOR da gradação dos fenômenos da Vontade, inseparável da sua objetividade adequada, expressa, na totalidade deles, por meio de uma NECESSIDADE EXTERIOR: justamente aquela em virtude da qual o homem precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas, e por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do sol, da rotação e translação em torno deste, da obliquidade da eclíptica, e assim por diante. - No fundo, tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia o sofrimento.⁹¹

Desta estrutura tão complexa que é o universo onde cada criatura depende uma da outra, onde cada presença de matéria em um lugar corresponde a uma ausência em outro, seria plausível inferir que existe um equilíbrio, uma harmonia baseada na interdependência. Poder-se-ia dizer que, na verdade, Schopenhauer “perverteu” um processo que está a favor de uma ordem maior. No entanto, para que se pudesse dizer isso, seria preciso que se conservasse a idéia de ordem, assim como podemos inferir, dentro de um pensamento teísta, que os males do mundo ocorrem por um bem maior, que só uma razão divina pode compreender. No entanto, a concepção de Schopenhauer não é uma concepção teísta e, desta maneira, não podemos contar com nenhuma ordem subjacente em um fundamento inteligente superior.

Talvez um materialista pudesse argumentar que não há necessidade de um fundamento racional para a ordem e o equilíbrio. De fato, podem-se fazer experiências simples que parecem comprovar, por exemplo, que sem necessidade de nenhuma racionalidade as diferentes pressões entre duas câmaras interligadas tendem a se uniformizar, que as diferentes temperaturas entre corpos que se tocam tendem a se tornar uma única, etc. Mas Schopenhauer não é um materialista, e pressupõe um fundamento metafísico para todas as coisas físicas. Este fundamento, a Vontade, até poderia ser harmônico por natureza, ser assim como a imagem que temos de um grande oceano, calmíssimo. No entanto, não é assim que Schopenhauer defende o conceito de Vontade. Ela não está calma em momento algum, se assemelha muito mais a um grande rio de águas convulsas. Portanto, além de ser irracional, também não pode ser ordenada ou harmônica, tendendo a um suposto equilíbrio. Desta forma, todos os processos interdependentes que a citação acima descreve, mantêm antes uma relação de concorrência, e não de cooperação uns com os outros. Todos eles são processos que decorrem de uma busca constante de suas respectivas Idéias para objetivar-se ininterruptamente:

⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 219.

E aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo// constantemente a matéria que subsiste // tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Idéia.⁹²

A Vontade não cessa de querer, sua essência é este impulso cego. E o que ela deseja está justamente nela mesma, pois não existe nada fora dela. Ela se auto-devora, caça objetivos contraditórios nas suas objetivações. Está faminta por tudo, sem desejar chegar a lugar algum. Nada pode saciá-la: “A Vontade, em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final [...]”⁹³

A origem do sofrimento, o aspecto nocivo observado no mundo da representação, e que tem seu fundamento na Vontade objetivada reside, justamente, nesta sua elementar e única grande característica: esforçar-se, desejar de maneira irrefreada. Por isso, o que entre os corpos inorgânicos é simplesmente um jogo de forças, gerando não mais que a transformação da matéria bruta, nos seres conscientes gera sofrimento. Todas as guerras, toda caça animal, todo instinto nada mais exhibe senão essa essência da Vontade presente em tudo:

[...] o conflito interno à Vontade, que se objetiva por meio de todas aquelas Idéias, mostra-se numa guerra interminável de extermínio dos INDIVÍDUOS de cada espécie e na luta constante dos FENÔMENOS das forças da natureza entre si [...] O cenário e o objeto dessa batalha é a matéria, que eles se empenham por arrebatam uns dos outros [...]⁹⁴

Alguém poderia objetar que na verdade nosso filósofo está considerando somente um lado do mundo, no sentido de que, muito embora exista muito sofrimento, guerras e dor, existe também felicidade, amor e satisfação na vida. Schopenhauer não nega que estes sentimentos existam, mas confere-lhes um caráter inessencial em relação ao que é o fundamento de todas as coisas. Toda satisfação é extremamente momentânea e leva muito

⁹² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 211.

⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 398.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 228.

rapidamente a um novo querer. Não há paz, sempre se deseja algo. Equivale dizer que tudo que se pode ter em termos de satisfação na vida apresenta-se de maneira relativa e efêmera, enquanto que o impulso cego da Vontade é aquilo que realmente permanece:

Há muito reconhecemos esse esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE [...] Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento.⁹⁵

Desta forma, fica caracterizado o motivo pelo qual a objetivação da Vontade deve ser considerada no mundo enquanto representação como “nociva”. Lembra-se aqui que a Vontade é não a causa, mas todo o fundamento do mundo enquanto representação. As representações não fazem mais que competir entre si, movidas por um mesmo ímpeto que se manifesta aleatoriamente com mais força em umas que em outras, gerando vencidos e vencedores momentâneos, até que uma nova objetivação alterne o estado das coisas.

Esses são os motivos que levam Schopenhauer a identificar tão intimamente as disposições da Vontade com as doutrinas do Budismo e dos Vedas.

Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, fui sobrecogido por la desolación de la vida igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad clara y evidente que el mundo expresaba se superpuso pronto a los dogmas judaicos que me habían inculcado[...]⁹⁶

É interessante também observar as duas primeiras grandes verdades de Buda: “Toda vida é dolorosa”. “A causa do sofrimento é o desejo ignorante.”⁹⁷

⁹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 399.

⁹⁶ Tradução livre do autor: “Quando tinha 17 anos e carecia, portanto, de toda instrução superior, fui aterrorizado pela desolação da vida igual a que aconteceu a Buda em sua juventude ao contemplar a enfermidade, a velhice, a dor e a morte. A verdade clara e evidente que o mundo expressava se sobrepôs rapidamente aos dogmas judaicos que me haviam inculcado [...] (SHOPENHAUER, Arthur. Apud SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. 1991, p.64).

⁹⁷ Ver em: ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p. 328.

Sobre todo esse caráter nocivo da Vontade é preciso ponderar também que ele não se manifesta com a mesma violência em todas as objetivações da mesma. Vale lembrar que se a Vontade é cega e irracional, ela só é necessariamente assim em si mesma. Paradoxalmente suas objetivações mais elevadas dentro do âmbito do princípio de causalidade são dotadas de conhecimento e até mesmo, como no caso específico do homem, de razão.

Segue-se que essa racionalidade nos coloca em uma posição frente às objetivações da Vontade, sobretudo a que nós mesmos somos, que é extremamente ímpar. Tal situação pode ser exemplificada na seguinte reflexão: Se tenho consciência que a objetivação da Vontade, o processo de individuação que ela gera, é a fonte do sofrimento universal, que posso fazer moralmente diante desta situação? Sim, de certo é plausível pensar que podemos fazer algo, pois somos dotados de consciência e liberdade em nossos atos. Podemos negar-nos a perpetuar a convulsão universal por nossa capacidade livre de não obedecer aos impulsos cegos da vontade. Podemos?

O que está aqui em questão é: Qual o nível de liberdade que se pode exercer diante de uma Vontade que é “toda poderosa” e absolutamente livre? Como posso ser moral dentro deste sistema?

Como o objetivo central deste trabalho é chegar à gênese da santidade segundo a metafísica de Schopenhauer, vemo-nos naturalmente conduzidos a passar, no capítulo que se segue, à questão da liberdade e da moralidade. Este desenvolvimento teórico é necessário por que não se pode abordar a questão da santidade sem que se tenha um compromisso considerável com estas duas temáticas.

CAPÍTULO 2: LIBERDADE E MORAL: SOBRE A COMUM ASSOCIAÇÃO ENTRE LIBERDADE E MORALIDADE

Antes de tocar naquilo que Schopenhauer considera como conteúdo da moralidade e da liberdade em seu sistema, é apropriado que se tenha em mente uma comum e estreita relação verificada entre estes dois grandes temas que foram e são tão profundamente discutidos tanto pela Filosofia quanto pela Teologia. Essa reflexão é importante porque, tal como será visto no desenvolvimento deste texto, em Schopenhauer não existirá uma vinculação necessária entre a liberdade e a moralidade. Ressaltar esta não vinculação se faz relevante, pois a mesma diverge da posição de alguns dos grandes filósofos até Schopenhauer como, por exemplo, Kant, para quem a liberdade é a própria “condição da lei moral que conhecemos”.¹

Basicamente, a comum vinculação entre a liberdade e a moralidade acontece envolvendo os conceitos de liberdade e de moralidade mais dependentes da razão (uma vez que ambos os conceitos não têm sentido unívoco).² Referindo-se, portanto, às ações humanas refletidas, extrapolando a concepção de liberdade entendida como livre-arbítrio (*liberum arbitrium indifferentiae*) e de moralidade circunscrita ao costume. Tal vinculação está assentada na pressuposição de que, sendo o centro de gravidade do agir moral o comprometimento com a boa ação, este comprometimento é e só pode ser um ato de liberdade daquele que escolhe agir bem. Ou seja, quanto maior o teor de liberdade, maior a possibilidade para se agir de maneira moral ou imoral. Juntamente com o aumento do poder de escolha (liberdade), aumenta o campo para a aplicação da moral. É justamente por isso que não se atribui disposições morais para todos os outros animais, porque sua liberdade de escolha mostra-se demasiadamente limitada pela ausência de racionalidade e, portanto, pela precariedade da capacidade de previsão das conseqüências de seus atos.

¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002, p.6.

² Ver em: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. 2004, p.1733 à 1743.

Assim, sob este ponto de vista, fora da noção de liberdade derivada da racionalidade, torna-se problemática a caracterização de qualquer valoração de cunho moral. Justamente porque ser bom ou mau é, dentro desta prerrogativa da autonomia individual pela capacidade racional, ter liberdade para agir bem ou para agir mal. A liberdade é aqui, usando as palavras de Schelling, “uma faculdade do bem e do mal”.³

A diferença da filosofia de Schopenhauer, em relação ao que fora acima exposto, é que a liberdade não está ligada a uma suposta autonomia do sujeito racional frente às escolhas. Veremos que há um teor de determinismo muito considerável em sua filosofia. Traço este que causa, inegavelmente, um entrave para o conceito de liberdade em seu sentido mais amplo. Além disso, o sistema de Schopenhauer é marcado por um irracionalismo muito peculiar, derivado da Vontade cega como instância absoluta. A pressuposição do irracionalismo na estrutura do universo dificulta a harmonia entre liberdade e moralidade porque, em um universo que tem um fundamento irracional e caótico, não nos vemos inspirados a praticar o bem por nenhum ser superior. Os sistemas que concebem uma ordem racional para o universo geralmente consideram que nossa razão é algo análogo à perfeição da sabedoria divina, surgindo, naturalmente, uma ligação estreita entre o saber-se livre e o dever moral. Não se pode esquecer que a obra de Schopenhauer é o único grande sistema filosófico que nega a existência de Deus, e que essa negação traz consideráveis complicações para a discussão da liberdade e da moralidade. Em sistemas teístas como o de Hegel, Schelling ou mesmo Spinoza, a liberdade humana faz parte do plano de Deus e, portanto, saber-se livre é reconhecer-se na economia desse plano divino, ou reconhecer-se como própria manifestação de Deus, como no caso de Spinoza. Pesa, consideravelmente, o fato de não se ter a instância metafísica suprema como boa e sábia na reflexão para o sentido e validação do agir moral. Na filosofia de Schopenhauer, não se encontra, por assim dizer, o grande exemplo de um Deus perfeito. A moral não pode se fundar na idéia de Deus como em Kant⁴. O ser humano reside solitário no cosmos quanto à capacidade de praticar o bem e o mal, sobretudo o bem.

Outro aspecto que dificulta a discussão da moral e da liberdade em Schopenhauer consiste no fato de que o fundamento da sua moral está muito distante de uma postura aristotélica,⁵ ou mesmo kantiana, de buscar na razão as virtudes ou os imperativos para a boa conduta. Ou seja, a moral, como será visto neste texto, não tem seu fundamento na

³ SCHELLING, F.W.J. *Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana*. 1993, p.55.

⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002, p. 200 a 211.

⁵ BITTAR, Eduardo C.B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. 2003, p.1018.

racionalidade. O que significa dizer que o fundamento do agir moral não faz parte de uma simples liberdade de ação, por sua vez, regulada pela racionalidade.

Desta maneira, o fato de o elemento absoluto em Schopenhauer ser a Vontade cega e não um Deus sábio, associado a uma noção de liberdade muito limitada e problemática, somado ao fato da moralidade não ter seu fundamento em um processo racional envolvendo a liberdade, faz do sistema Schopenhaueriano um terreno difícil para uma associação clara entre liberdade e moralidade.

2.1. Crítica à filosofia moral de Kant

Como na quase totalidade dos grandes assuntos tratados por Schopenhauer, deve-se antes, também quanto à moral, partir da crítica que o filósofo faz ao que fora postulado na filosofia kantiana. Se em relação a outros pontos, Schopenhauer muitas vezes reconheceu o grande trabalho que Kant prestou à Filosofia, especificamente quanto à moral, existe um movimento crítico ostensivo quanto a seus escritos. Neste aspecto, existe uma ruptura aguda com a filosofia kantiana. O modelo da moral kantiana apresenta-se, segundo o próprio Schopenhauer, como o oposto daquilo que ele considera como real conteúdo da moral. Exatamente por este motivo a crítica do fundamento da moral kantiana mostra-se como argumento natural a favor do fundamento da moralidade estabelecido por Schopenhauer.

Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant. Por causa disso seria um começo às avessas se se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade.⁶

Kant afirma que nossa vontade não está em harmonia com o agir moral. A vontade que estivesse completamente de acordo com a moralidade seria a vontade santa, divina. Isso

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.15.

porque a primeira mirada de nossa vontade visa sempre a felicidade individual, e não se pode fundamentar a moral na individualidade. “O exato oposto do princípio da moralidade é tornar o princípio da felicidade própria fundamento determinante da vontade [...]”⁷. Aliás, cabe ressaltar que esta crítica ao eudemonismo é para Schopenhauer “o grande mérito de Kant na ética”⁸. Talvez este seja o único ponto em que estes filósofos concordam em termos de fundamentação da moral.

Segundo Kant, o agir moral só o pode ser apresentando-se como uma conduta que se aplica a todos os seres dotados de razão. É preciso buscar na razão pura aquilo que é moral, justamente porque só a razão pura é universal: “A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral”⁹. Daí deriva a famosa lei fundamental da razão prática pura de Kant: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁰. Como a vontade humana não se inclina, segundo Kant, necessariamente à moralidade, uma vez que a razão pura é que seria sumamente moral, é preciso que se busque na mesma aquilo que, agindo sobre a vontade como vontade em si mesma, e não enquanto mero meio em relação a um fim, atue sobre ela guiando, e mesmo ordenando o que deve ser feito. Kant chama esta instância racional que tem poder sobre a vontade pura de “imperativo categórico”. Dessa forma seria preciso recorrer sempre aos imperativos categóricos da razão pura para, através dos deveres que eles apontam, ter a segurança de estar agindo moralmente.

Os imperativos mesmos, se são condicionados - isto é, não determinam a vontade simplesmente enquanto vontade mas somente com vistas a um efeito apetecido, isto é, são imperativos hipotéticos -, em verdade são preceitos práticos mas não leis. As últimas têm que determinar a vontade enquanto vontade [...] por conseguinte elas tem de ser categóricas, do contrário não são leis; porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, têm de ser independente de condições patológicas, por conseguinte, de condições contingentemente aderentes à vontade.

¹¹

Outro traço fundamental da moral kantiana consiste em se fundar nas idéias puras da razão (Deus, imortalidade da alma e liberdade). Essas idéias, as quais o próprio Kant proibiu o

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.58.

⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.19.

⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.53.

¹⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.51.

¹¹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.34-35.

desenvolvimento dentro do escopo da razão especulativa, encontram seu lugar ideal dentro da razão prática. Elas não são simplesmente conteúdos acessórios dentro da fundamentação moral de Kant, mas, pelo contrário, sem elas toda a estruturação do sistema kantiano perde força e a moral não encontra seu lugar. Efetivamente, a condição da lei moral é a idéia de liberdade, enquanto que as idéias de Deus e da imortalidade da alma são as “condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei”¹². O imperativo categórico, que ordena o dever puramente racional e, portanto, moral, só faz sentido, como toda lei, diante da possibilidade de seu não cumprimento (do contrário ela seria desnecessária), ou seja, diante da liberdade. No entanto, o objeto para o qual esta liberdade se mostra como possibilidade, precisa necessariamente para Kant, ter seu fundamento nas idéias de Deus e da imortalidade da alma.

[...] com o que e mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às idéias de Deus e de imortalidade e é proporcionada a faculdade, antes a necessidade subjetiva (carência da razão pura) de admiti-las [...] E esta carência não é, por assim dizer, uma necessidade hipotética de um objetivo qualquer da especulação [...] mas é uma necessidade legal de admitir algo, sem a qual não pode ocorrer o que se deve pôr incessantemente como objetivo de sua conduta.¹³

A necessidade da imortalidade da alma é argumentada por Kant porque, segundo ele, o objetivo da lei moral é o sumo bem.¹⁴ O sumo bem consistiria na conformidade da lei moral com a vontade, ou seja, o próprio estado de santidade. E como este referido estado seria “uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência,”¹⁵ faz-se necessário pensar na imortalidade da alma para que, através dela, seja possível o sumo bem na eternidade.

Quanto à necessidade da afirmação da existência de Deus, Kant sustenta, através de uma complicada argumentação, que o sumo bem é constituído de dois elementos: moralidade e felicidade. Esta última é definida pelo filósofo da seguinte maneira:

Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da

¹² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002. p.06.

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002. p.07.

¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002. p.197.

¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002. p.198.

concordância da natureza com todo seu fim, assim como com os fundamentos determinantes e essenciais de sua vontade.¹⁶

Ora, o sumo bem deve ser possível, mas para que ele seja possível deve existir uma conexão, uma harmonia entre a liberdade e a moralidade. E como esta conexão não pode estar no sujeito, posto que, primeiramente, é causa da natureza (não se pode pensar que a natureza se passe segundo o desejo do sujeito) e também porque a vontade não está necessariamente de acordo com o imperativo moral, deve-se, segundo Kant, postular a existência de Deus como “uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão, a saber, da exata concordância da felicidade com a moralidade.”¹⁷ Além disso, as leis morais devem ser consideradas na razão prática como “mandamentos do ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onisciente, podemos esperar alcançar o sumo bem.”¹⁸

Destas considerações sobre o fundamento da moral kantiana pode-se extrair a conclusão de que se trata de uma moral completamente vinculada à racionalidade, com o desenvolvimento na razão prática daquilo que foi proibido especular na razão pura (as idéias de Deus e imortalidade da alma).

Outro aspecto que deve ficar bem claro é que se trata de uma moral do dever, fundamentada na lei, nos imperativos categóricos da razão pura. O imperativo categórico ordena. Ser moral nesta filosofia é, sobretudo, obedecer aquilo que a razão pura aponta como dever. Pois o “dever é muito mais adequado à imperfeição humana e ao progresso do bem.”¹⁹ Não se trata, portanto, de um sentimento moral, mas sempre do uso da razão que por si mesma seria moral.

Por último, antes de seguir com a crítica que Schopenhauer faz à estruturação da moral kantiana, é importante salientar uma consequência muito importante de uma moralidade tão fundada na razão como a de Kant. Trata-se do fato de que a moral pode ser ensinada. O homem pode aprender a ser moral porque tem em si a razão, que por si mesma é moral.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002. p.201.

¹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.201.

¹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.208.

¹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.241.

Certamente não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu próprio proveito ou atemorizá-lo pelo dano [...] mas também porque, ensinando ao homem a sentir sua própria dignidade, ele confere ao ânimo uma força, não esperada por ele mesmo de libertar-se de todo apego sensível, na medida em que este quer tornar-se dominante, e de encontrar para os sacrifícios que ele representa uma rica compensação na independência de sua natureza inteligível e na grandeza de alma, à qual ele se vê destinado.²⁰

Efetivamente, escolher seguir ou não o imperativo categórico é um ato de liberdade que não cabe exclusivamente ao aprendiz. Mas é possível em Kant, dada sua concepção racionalista da moralidade, ser moral mesmo contra a vontade, caso esta esteja em desacordo com os imperativos.

A posição de Schopenhauer quanto à estruturação da moral proposta por Kant, pode ser resumida na seguinte passagem:

Por isso, confesso o prazer especial com que ponho mãos à obra agora para retirar da moral seu amplo encosto e declaro francamente minha intenção de demonstrar que a razão prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido.²¹

Como já exposto, a moral kantiana funda-se em grande medida no conceito de lei moral derivada dos imperativos categóricos. Schopenhauer critica duramente esta suposta lei moral, pelo fato da mesma apresentar-se aos seus olhos como injustificável, uma vez que os imperativos estariam vinculados unicamente à razão pura, não dando prova de si na experiência. Schopenhauer usa a própria condição que Kant estipula para validar o conhecimento, a saber, a dependência simultânea de razão e experiência, contra o conceito de lei moral do filósofo de Königsberg. Para Schopenhauer, a moral kantiana, por não possuir nenhuma correspondência com a empiria, baseando-se em conceitos abstratos, é uma “casca sem caroço”,²² não tem fundamento, é uma petição de princípio: “Em contrapartida, as leis morais, independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina

²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002.p.241.

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.16.

²² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 35.

religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova. Kant comete, portanto, com esta pressuposição, uma “*petitio principii*”.²³

O filósofo, apoiado na sua perspectiva pessimista de um mundo movido pelo ímpeto cego e voraz da Vontade, critica essa suposta moral kantiana apoiada simplesmente em conceitos puros, em abstrações. Neste ponto, Schopenhauer deixa explícita a precariedade da razão ou do puro conceito contra as ações egoístas completamente avessas ao agir moral, que são próprias da natureza da Vontade. Por isso, diferentemente de Kant, Schopenhauer não reconhece que a moral possa ser ensinada. O agir moral está muito mais afastado do conceito, de abstrações ou leis na obra do autor de *O mundo como vontade e representação*:

Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras. Se fosse este o caso, poderia ser ensinada e, desse modo, ao expressarmos aqui a sua essência e o conhecimento que está em seu fundamento teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido. Mas não é o caso. Antes, pode-se tão pouco formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões, quanto foi formar um único poeta com todas as estéticas desde Aristóteles.²⁴

É preciso não perder de vista o fato de que para a filosofia Schopenhaueriana a nossa vontade, que é considerada por si um sentimento, é correlata da Vontade. Portanto, o sentimento terá sempre preponderância sobre o pensamento. Fato este que nunca poderia ser verificado em uma filosofia como a de Kant:

Mas onde devemos nos apoiar? Em alguns conceitos bem abstratos, completamente sem conteúdo, que por isso mesmo pairam totalmente no ar. É a partir deles, mais precisamente da mera forma de sua ligação nos juízos, que deve originar-se uma lei, que deve valer com a assim chamada necessidade absoluta, tendo força de pôr rédea e bridão ao ímpeto do desejo, à tempestade da paixão, ao tamanho gigantesco do egoísmo. É o que queremos ver.²⁵

Ainda:

²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 24.

²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 468.

²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.36.

Tenho aqui, onde se fala nisto apenas de passagem, de contentar-me com a mera asserção do contrário, a saber, que tanto a razão quanto a faculdade de conhecimento são de fato algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado mesmo pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio, o único metafísico e por isso indestrutível do ser humano é sua vontade.²⁶

Schopenhauer aponta que a introdução na ética do conceito de lei e dever é oriunda do decálogo mosaico.²⁷ O que seria por seu turno uma fundamentação teológica e, portanto, imprópria à filosofia. A lei moral de Kant implica, para Schopenhauer, necessariamente a relação do mandar e do obedecer. Ora, neste sentido só seria possível admitir aquele que manda como sendo Deus.

Separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos (lei, dever) perderam, além do mais, todo e qualquer significado e, se se tem a intenção de substituí-los, como Kant, ao falar de dever absoluto e obrigação incondicionada, então oferecem-se palavras como alimento, dando-lhe para digerir uma “*contradictio in adjecto*”.²⁸

A única lei que Schopenhauer reconhece como inegável e, que dá provas empíricas de sua existência, é a lei da motivação, que não seria nada mais que “a lei da causalidade medida pelo conhecimento”.²⁹

Outro, segundo Schopenhauer, da moral fundada no dever, é que o dever estaria sempre condicionado pelo castigo ou pela recompensa e, dessa forma, o imperativo seria “inevitavelmente hipotético”³⁰ e nunca categórico (estando sempre como meio para um fim e nunca como fim em si mesmo). Neste sentido, falar de um dever absoluto seria uma inconsistência, pois o dever absoluto teria de ser um fim em si mesmo e, como o conceito de dever residiria em uma estrutura de castigo e recompensa, ter-se-ia uma contradição dentro do sistema moral kantiano. Essa crítica de Schopenhauer é extremamente pertinente, especificamente quando observada a parte da moral kantiana que o filósofo classifica de “isolada e obscura”³¹ e que está relacionada à dupla composição do Soberano Bem como moralidade e felicidade. Ora, como pode uma filosofia fixar um imperativo categórico

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.38.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.25.

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.26.

²⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.24.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.27.

³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.20.

regulador da moral, que supostamente seria um fim em si mesmo, se na doutrina do Soberano Bem, onde se verifica toda a idealidade e perfeição moral, inclui-se a felicidade? É contraditório para Schopenhauer que a felicidade não possa ser considerada como fundamento do agir moral por Kant, mas, inesperadamente, apareça como parte fundamental para a composição do Soberano Bem. Schopenhauer interpreta esta posição ambígua como derivada do ônus que uma moral fundada no dever carrega, a saber, a recompensa ou o castigo. Kant teria estabelecido a felicidade como parte fundante do Soberano Bem, porque ela seria a recompensa necessária para uma moral fundada no dever. Deriva desta crítica, o fato de até aquela parte em que Schopenhauer teria aplaudido Kant em termos morais, a crítica ao eudemonismo, deixa de ser reconhecida de maneira mais significativa. Pois, ao mesmo tempo em que Kant condena o eudemonismo na fundamentação do dever moral, ele o reifica na concepção do Soberano Bem.

Ou seja, aquele dever incondicionado postula a seguir ainda uma condição, e mesmo mais do que uma, a saber, uma recompensa e, para tanto, a imortalidade do que é recompensado e alguém que recompensa. Isto é certamente necessário quando se tomou antes obrigação e dever como conceitos fundamentais da ética, já que estes são essencialmente relativos e só adquirem significado por meio da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa. Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de Soberano Bem, que é a unificação da virtude e da felicidade. Isto nada mais é que uma moral que visa a felicidade apoiada conseqüentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos.³²

Outra crítica severa que Schopenhauer faz à moral kantiana refere-se ao fato de que, por se tratar de uma moral fundada no dever, no cumprimento da lei moral, exclui-se aquilo que seria exatamente a característica genuína da moralidade, a saber, o sentimento de amor pelo próximo, a compaixão. Para Schopenhauer, existe uma diferença completa entre o agir moral e o agir legal. Se, por exemplo, dentro de um conjunto de regras estabelecidas dentro de uma sociedade proíbe-se determinado tipo de conduta violenta ou indigna, e se as pessoas desta referida sociedade cumprem rigorosamente esta lei por força da punição que o seu não cumprimento acarretaria, esta sociedade, para Schopenhauer, não seria de forma nenhuma moral, seria antes e somente, legal. Isso porque a moralidade genuína não pode estar fundada

³² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.27-28.

em nenhum tipo de persuasão, mas na postura livre de cada um que através do sentimento de amor e compaixão recusa-se a prejudicar, e mais, inclina-se a ajudar o outro: “por meio de motivos pode-se forçar a legalidade, não a moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral”.³³ Esta é talvez a crítica mais contundente ao sistema moral de Kant, porque simplesmente realiza a sua “desmoralização”. Ou seja, não é uma crítica a um ponto isolado, mas ataca, sem nenhuma concessão, toda a fundamentação da moral kantiana fundada no dever. Não só apontando uma falha argumentativa qualquer, mas indicando para uma própria amoralidade de toda a proposta conceitual.

O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever. Esta afirmação que revolta o sentimento moral genuíno, esta apoteose da ausência de amor, diretamente oposta à doutrina moral cristã que coloca o amor acima de tudo e sem o que nada tem valor (primeira carta aos coríntios 13,3).³⁴

Dessa forma, o agir racional, imparcial e frio não configura para Schopenhauer a moralidade. A razão não tem para este filósofo um compromisso necessário com o bem, mas tão somente com o conceito. Kant faz com que ambas as noções coincidam a ponto de fundir a moralidade na racionalidade. Agir racionalmente refere-se a guiar-se por conceitos. Mas estes conceitos, ou melhor dizendo, a forma de lidar com estes conceitos, pode muito bem ser egoísta e dedicar-se simplesmente ao bem próprio. Aliás, segundo Schopenhauer, as maldades mais terríveis só são possíveis pelo uso da razão. Não que necessariamente a razão conduza à maldade, mas porque a razão potencializa o requinte dos atos de violência, bem como tem o poder de mascarar uma ação egoísta como, por exemplo, dar esmolas visando a recompensa, sob o *status* de uma boa ação.

Em contrapartida, em todos os tempos chamou-se de racional o homem que se deixa guiar, não por impressões sensoriais, mas pelos pensamentos e conceitos e que, por isso, age sempre refletida e cautelosamente. Tal comportamento chama-se em geral comportamento racional. Mas este não implica, de modo nenhum, retidão e caridade. Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada, metodicamente, seguindo todavia as máximas as

³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 198.

³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 40.

mais egoístas, injustas e mesmo perversas. Por isso é que antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre como o comportamento racional.³⁵

Finalmente, o próprio mandamento capital da moral kantiana “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”³⁶ é criticado por Schopenhauer por, segundo ele, constituir-se de um puro egoísmo. A questão que Schopenhauer coloca é que uma vez desconsiderada a possibilidade de uma razão pura universal independente da experiência como capaz de por si só estabelecer o agir moral, este suposto agir universal tem, inevitavelmente, a medida do querer de cada um que o pratica. Sendo assim, todos julgarão o que é universalmente bom segundo sua própria vontade, segundo seu próprio egoísmo. E ainda mais, poderão decidir o que deve ser feito de maneira universal, como boas condutas, exclusivamente por se imaginarem na forma passiva de quem sofre a ação. Ou seja, se cada um tivesse a certeza de que nunca estaria sobre o poder de outrem, poucos seriam aqueles que estipulariam uma conduta universal afastada do egoísmo.

O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a passiva, faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em exercê-los, mas em experimentá-los.³⁷

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 60-61.

³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. 2002, p.51.

³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 69.

2.2. Fundamentação da moral schopenhaueriana

A fundamentação da moral elaborada por Schopenhauer baseia-se radicalmente na negação do egoísmo. Segundo o filósofo, o comportamento egoísta é naturalmente o primeiro impulso de todo ser vivo. Refere-se à autopreservação, à defesa dos interesses próprios objetivados pela Vontade em cada ser individual. O egoísmo seria a fonte de todos os crimes, de todas as baixezas, de toda violência que, na visão de Schopenhauer, permeiam a conduta dos seres vivos.

Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer o quanto possível desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo “Tudo para mim e nada para o outro” é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a aniquilação do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria.³⁸

O egoísmo estaria tão presente, porque está completamente de acordo com o processo de individuação que gera todo o mundo como representação. Os indivíduos buscam, pela essência da Vontade que se manifesta em cada um, sua afirmação. Lutam, portanto, pelo bem próprio como se o núcleo da realidade fosse a individualidade. Desta maneira, o combate ao egoísmo é tido como a função essencial do agir moral. Detectado o centro do problema da moralidade, qual seria o caminho para uma moral genuína, para a destituição da presença dos motivos egóicos? Como fora citado, a natureza do egoísmo refere-se ao processo de individuação, à ilusão da existência que afirma a preponderância do individual em relação à totalidade. Enquanto um determinado ser consegue se sensibilizar exclusivamente com o seu bem-estar, pode-se dizer que este ser não consegue compreender o que subjaz no mundo como fundamento único de todas as coisas. Na medida em que passa a existir um sentimento - e aqui frisamos bem: um “SENTIMENTO” de que aquilo que subsiste na essência de toda a multiplicidade do mundo é um e o mesmo fundamento manifesto em níveis diversos, aparece em nós aquilo que é contrário ao egoísmo, a saber, a compaixão. A compaixão é, como o próprio nome indica, a capacidade de compadecer-se com a dor alheia e, sobretudo, de sentir

³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 121.

a dor alheia como dor própria: “Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta”.³⁹

Compadecer-se é estar diante do sentimento que permite a clara visão de que a natureza do sofrimento alheio habita todos os seres. A compaixão anula a sensação da individualidade e os conseqüentes impulsos egoístas. Por este motivo, apresenta-se como o real fundamento de qualquer postura moral.

É importante ressaltar que Schopenhauer classifica o processo pelo qual a compaixão aparece como “misterioso”. Não há em seu sistema uma explicação de como um indivíduo consegue romper a individualidade fenomenal que lhe é condicionante e sentir o sofrimento alheio. O processo pelo qual surge a compaixão não é passível de explicação e mostra-se mesmo como um mistério da “quebra da barreira entre o eu e o não eu”.⁴⁰

Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente o meu egoísta, seja suprimida pelo menos num certo grau [...] Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É na verdade, o grande mistério da ética.⁴¹

Diferentemente da lei, a compaixão não ordena, não coage por recompensa ou castigo que, a propósito, são completamente estranhos à mesma. A ação moral genuína, segundo Schopenhauer, tem de estar completamente destituída de interesse egoísta, por mais disfarçado que este possa estar: “Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação [...] A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral.”⁴²

Cabe aqui ressaltar que Schopenhauer aponta como o exato oposto da moralidade: a crueldade. O egoísmo, ainda que nocivo, não se equipara à crueldade porque no egoísmo a prerrogativa é desejar todo o bem para si, enquanto que o núcleo da crueldade reside em

³⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 136.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 163.

⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 135-136.

⁴² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 131.

desejar todo o mal para o outro. Sendo assim, nada pode ir mais contra a moralidade que a crueldade: “nada revolta mais profundamente nosso sentimento do que a crueldade. Podemos desculpar qualquer outro delito, mas não a crueldade. A razão para isso é que a crueldade é o oposto exato da compaixão.”⁴³

Outro aspecto importante quanto ao fundamento moral de Schopenhauer é que a compaixão não é algo que se limita ao ser humano. O sentimento de compaixão se refere à dor do outro, sendo este outro qualquer ser, dotado de razão ou não. O filósofo exalta a oração hindu cujo trecho suplica: “Possam todos os seres vivos ficar livres da dor”.⁴⁴ Não se trata, portanto, de uma compaixão restrita ao nosso semelhante, mas a um sentimento que é capaz de identificar-nos com qualquer ser vivo em estado de sofrimento. Vê-se aqui um dos poucos sistemas morais que leva em conta o cuidado com a vida animal, não fazendo distinção do ser humano quanto à sua condição passível de sofrimento.

A motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os animais, que são tão irresponsavelmente mal cuidados nos outros sistemas morais europeus. A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a elas sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma barbárie revoltantes do ocidente, cuja fonte é o judaísmo.⁴⁵

Para o filósofo, a compaixão é um sentimento de natureza inata. O caráter bom ou mau do ser humano não pode ser alterado por nenhum ensinamento. Se a moral de Schopenhauer estivesse simplesmente, como a kantiana, resumida ao dever e à razão, poder-se-ia afirmar, assim como fora afirmado por Kant, que é possível uma educação moral. Mas o fundamento da moral defendido por Schopenhauer vai muito além, liga-se ao sentimento. Há que se observar que, tal como em Kant, para Schopenhauer, um homem de caráter mal, pode comportar-se bem por observância às leis. Mas isto nunca fará dele um ser moral. Para isso, seria preciso que ele se compadecesse e isto, segundo Schopenhauer, não é uma disposição verificada significativamente em todos os homens.

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 167.

⁴⁴ Apud em: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 171.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 175.

Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso? Por certo não; a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso quanto o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela ele não pode mudar. “*velle non discutur*” [Não se pode aprender o querer] [...] ⁴⁶

Esta última abordagem sobre a moral de Schopenhauer conduz este texto para a outra parte que compõe este capítulo, a saber, a questão da possibilidade da liberdade dentro de um sistema com fortes traços de determinismo.

A fundamentação da moral proposta por Schopenhauer é muito mais simples do que a kantiana. Todos os artifícios ligados à razão, todas as normas e abstrações teóricas são substituídas pelo sentimento de compaixão. Há que se notar - como o próprio Schopenhauer reconhece - que o fundamento de sua moral parece ser a mensagem principal do novo testamento, enquanto que a lei moral kantiana estaria identificada com o antigo.

Importante também perceber como a valorização da experiência, da realidade da vida, é fundamental para a proposta moral de Schopenhauer. Ele parece ter dado mais crédito ao mundo e, de fato, se diferenciado em muito do racionalismo moral kantiano, concedendo ao tema, de uma maneira muito plausível, uma fundamentação que parece estar em maior sintonia com a vida. É bem verdade que Schopenhauer será criticado mais tarde por Nietzsche, exatamente por tencionar um sufocamento da vitalidade. Uma vez que, enquanto Nietzsche faz uma apoteose da vontade de poder, de sua afirmação, Schopenhauer caminha justamente para negar a Vontade. Mas, mesmo sob este ponto de vista de uma filosofia do tipo nietzschiana, a moral de Schopenhauer, ainda que incorra no mesmo “erro” de enfraquecer o impulso vital, não incorre no erro de querer engessar a vida.

Ressaltamos ainda a elucidação feita por Thomas Mann, de que a negação ou mesmo a fuga do mundo em Schopenhauer não está de maneira nenhuma vinculada ao suicídio. Este seria “absurdo e imoral, pois nada conserta” ⁴⁷. O suicídio não representa uma superação deste mundo sombrio porque não se apresenta para o filósofo como uma via racional para a libertação. A mesma, como nos moldes platônicos, só pode ser atingida quando o conhecimento triunfa.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 190.

⁴⁷ MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1960, p.26.

O que o indivíduo nega e suprime, destruindo-se, é unicamente sua individuação, mas não o erro original, a Vontade de viver, que, pelo suicídio, não fez mais que tender para uma realização mais feliz. A salvação, pois, de maneira alguma se chama “morte”; liga-se a condição muito diferente. Ninguém imagina a que mediador devemos eventualmente esta benção. É à inteligência.⁴⁸

Desta maneira, depois de identificar o conteúdo fundamental da moral kantiana, e de proceder com a crítica que Schopenhauer faz a esta referida moral para que finalmente se chegasse, como recomendou o próprio Schopenhauer, a uma compreensão mais ampla daquilo que seus escritos apontam como moralidade, passa-se agora à questão da liberdade.

2.3 Sobre a liberdade e a questão do determinismo

A questão da liberdade dentro do sistema de Schopenhauer traz, inevitavelmente, a suspeita da presença de uma forte inclinação determinista em sua filosofia. Antes da abordagem sobre os motivos de tal suspeita, é preciso estar claro que o termo “determinismo” traz uma série de significações distintas e, em virtude disto, faz-se necessário indicar de antemão a que conceito de determinismo este texto se refere. Assim sendo, segue-se a definição dada por André Lalande, que por estar mais de acordo com a filosofia Schopenhaueriana, será usada neste texto:

Doutrina filosófica segundo a qual todos os acontecimentos do universo, e em particular as ações humanas, estão ligados de tal forma que, sendo as coisas o que são num momento qualquer do tempo, apenas existe para cada um dos momentos anteriores ou posteriores um estado e um só que é compatível com o primeiro.⁴⁹

Dentro da filosofia de Schopenhauer todos os elementos do universo estão ligados por participarem de um mesmo fundamento que é a Vontade. Tudo existe como objetivação

⁴⁸ MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1960, p.26.

⁴⁹ LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 1999. p. 245.

de uma mesma Vontade universal, dando origem ao mundo como representação. Dentro deste mundo enquanto representação tudo se relaciona segundo o princípio de causalidade e, portanto, sempre há uma causa específica para um efeito específico. Portanto, a definição citada corresponde aos aspectos fundamentais do mundo como Vontade e como representação. Depois deste enquadramento conceitual podem ser feitas pelo menos duas perguntas que evidenciam o conflito do determinismo em questão com a temática da liberdade. São elas: Se tudo é objetivação de uma mesma Vontade, pode o indivíduo considerar-se livre no sentido de sua autodeterminação, ou ele mesmo não tem autonomia alguma em relação à Vontade objetivante? Estando todas as coisas reguladas pela lei da causalidade, existe alguma independência de arbítrio em nossas escolhas?

Em relação à primeira pergunta, o ponto em questão é sobre a extensão da Vontade em nosso ser e no próprio universo. A resposta é que tudo existe enquanto objetivação da Vontade, o que significa dizer que não pode haver nada no mundo como representação que não seja o espelho dos impulsos desta Vontade. Como tampouco pode haver alguma liberdade que não seja a sua própria. Na verdade, a Vontade é, em si mesma, “absolutamente livre, e se determina por inteiro a si mesma.”⁵⁰

[...] a Vontade é não apenas livre, mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só o seu agir, mas também o seu mundo. Tal qual ela é, assim aparecerá seu agir, assim aparecerá seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais. Ela determina a si e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada.⁵¹

Se houver alguma objeção sobre a extensão do domínio da Vontade, no sentido de apontar para o fato de que o mundo como representação não corresponder à Vontade em si mesma, em sua forma pura, deve-se lembrar que o mundo não existe como Vontade ou representação, mas antes, como Vontade e representação. Existe, por assim dizer, uma ligação orgânica quanto à constituição do mundo nestas duas esferas. O mundo só pode ser considerado separadamente em cada uma delas por questões explicativas. A realidade, segundo Schopenhauer, consiste neste mundo que, simultaneamente, é Vontade e representação. Vale ressaltar que existe uma hierarquia entre esses dois aspectos do mundo, sendo que sempre que houver referência ao fundamento do mesmo, o lado correspondente é o

⁵⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 370.

⁵¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.355.

da Vontade, e sempre que houver referência ao fenômeno, à manifestação do fundamento, o lado correspondente é o da representação.

[...] a fim de tornar claro como a Vontade, em todos os seus fenômenos, está submetida à necessidade, enquanto em si mesma é livre, sim, pode ser chamada todo-poderosa [...] Essa liberdade e onipotência – cuja exteriorização e cópia é todo o mundo visível, seu fenômeno, o qual se desenvolve progressivamente conforme as leis trazidas pelas formas do conhecimento.⁵²

Efetivamente, poderão surgir objeções em favor de um poder de autodeterminação no sentido de que somos ao mesmo tempo, usando a própria afirmação de Schopenhauer, Vontade e representação e, portanto, por sermos também a própria vontade que nos objetiva, teríamos liberdade de autodeterminação. Contra isso se objeta que por mais que a Vontade seja a própria constituição do sujeito, ele não possui autonomia sobre ela, uma vez que é fenômeno da mesma. O que o sujeito é já se configura como algo, por assim dizer, *a posteriori*, em relação àquilo que é seu próprio fundamento. Quando sentimos a Vontade que há em nós, a própria Vontade que somos, vemos um fenômeno da mesma, mas não a pura Vontade como coisa em si.

O princípio de razão é a forma universal de todo fenômeno. O ser humano em seu agir, como qualquer outro fenômeno, tem de estar submetido a ele. Entretanto, por ser a vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esquece-se que o indivíduo, a pessoa, não é 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. Daí advém o fato notável de que cada um se considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre [...] No entanto, só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade.⁵³

Ainda:

Que a Vontade enquanto tal seja LIVRE segue-se naturalmente de nossa visão, que a considera como coisa em si, o conteúdo de qualquer fenômeno. Este, entretanto, conhecemo-lo como inteiramente submetido ao princípio de razão em suas quatro figuras. Ora, como sabemos que necessidade é algo absolutamente idêntico a

⁵² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 397.

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.172-173.

conseqüência a partir de um fundamento dado, e ambos são conceitos intercambiáveis, infere-se daí que tudo que pertence ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro conseqüência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade[...]⁵⁴

Também se poderia objetar, em defesa da liberdade dentro do sistema de Schopenhauer, argumentando que dentro da concepção judaico cristã, Deus, com o mesmo *status* de instância metafísica última, sendo todo poderoso e absolutamente livre, não impede que haja liberdade para os homens. No entanto, esta comparação é falaciosa porque a concepção do Deus judaico-cristão traz a prerrogativa de que o mesmo traçou um plano de criação, e que neste plano está incluída a liberdade humana. Deus concede liberdade ao homem. Coisa totalmente diversa ocorre com a Vontade. Ela não tem nenhum planejamento, e tampouco concede ao homem qualquer coisa por uma suposta perfeição ou sabedoria. A Vontade não é um tipo de divindade, a sua característica de fundamento metafísico não é suficiente para a enquadrarmos como tal.

Quanto à segunda pergunta, que se refere à extensão de nosso arbítrio dentro do mundo enquanto representação, é menos metafísica porque já não pretende questionar o caráter absoluto da Vontade. Ela limita-se a questionar até que ponto, dentro do mundo como representação, a lei de causalidade determina nossas atitudes. Esta segunda pergunta pode parecer uma variação ingênua da primeira, mas difere dela por uma sutileza muito relevante. Enquanto a primeira pergunta se ligava mais à extensão e ao poder da Vontade quanto à determinação do nosso ser, a segunda se refere a qual a condição deste ser determinado que somos, frente a lei de causalidade. A sutileza consiste no fato de que para todas as representações da Vontade desprovidas de razão, e logo de subjetividade, a lei de causalidade é, de maneira muito clara, a regente absoluta. Quanto mais mecânica for a representação, quanto mais inorgânica, mais evidente fica a ação da causalidade. No entanto, quanto ao que se passa na subjetividade humana, na sua motivação, a lei de causalidade já não se mostra de maneira tão clara. Não se explica a dinâmica da nossa motivação e dos nossos processos racionais abstratos com a mesma facilidade com que se pode explicar o batimento cardíaco ou o cair de uma pedra. Não é fisicamente clara a necessidade do processo. No entanto, Schopenhauer seguirá afirmando a necessidade aplicada às objetivações da Vontade, igualmente para todos os aspectos do mundo como representação, inclusive para o ser

⁵⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 371.

humano. Schopenhauer argumenta que a capacidade racional abstrativa que o ser humano possui, e a conseqüente consciência de liberdade, geram a sensação de que nossas escolhas não estão dispostas de maneira necessária, mas que na verdade esta capacidade racional ímpar do ser humano não escapa da necessidade válida para todas as outras representações.

Nos homens, devido ao acréscimo de conhecimento abstrato ou racional, vemos como vantagem sua, em relação aos animais, uma DECISÃO ELETIVA, que, entretanto, apenas o torna um campo de batalha do conflito entre motivos, sem, contudo, subtraí-lo ao império deles; os quais, de fato, condicionam a possibilidade da perfeita exteriorização do caráter individual. Porém, de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, independência da lei de causalidade, cuja necessidade estende-se tanto sobre os homens quanto sobre todos os outros fenômenos.⁵⁵

Dessa forma, fica muito evidente o quanto o conceito de liberdade em Schopenhauer se mostra limitado e problemático. Torna-se sedutora a hipótese de que se trata de um sistema absolutamente determinista, sem espaço nenhum para a ação livre. No entanto, o que foi exposto neste texto até aqui se referiu à qual tipo de liberdade não é possível dentro dos escritos do filósofo.

Há que se reconhecer que os sentidos em que a liberdade fora negada dentro do sistema schopenhaueriano (poder de autodeterminação e liberdade de escolha ou livre arbítrio), são fundamentais quando se quer considerar a liberdade em uma perspectiva mais ampla. Veremos a seguir, qual é o tipo de liberdade que Schopenhauer reconhece como possível. Antes, cabe ressaltar que a variedade de significações que a palavra “liberdade” tem dentro da tradição filosófica, associada ao debate que esta temática tem com a questão da necessidade, faz do trato a respeito do agir livre um terreno extremamente delicado e sujeito a polêmicas e imprecisões diversas. Por esta razão, este texto busca isolar os sentidos mais relevantes que a palavra “liberdade” pode ter, para depois analisar quais destes sentidos são ou não compatíveis com a filosofia de Schopenhauer.

2.4. Coexistência entre liberdade e necessidade: O caráter inteligível

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.388-389.

Para compreender como Schopenhauer concebe a liberdade em seu sistema, é preciso remeter-se à teoria kantiana que defende a coexistência entre liberdade e necessidade. Schopenhauer reconhece a estética e a liberdade transcendentais como os dois pontos mais elevados da filosofia kantiana⁵⁶, e defende que sua filosofia, com a impositação da Vontade como coisa em si, é o acabamento daquilo que Kant teria começado:

A solução da terceira antinomia, cujo objeto é a idéia de liberdade, merece uma consideração especial, na medida em que, para nós, é notável que Kant seja obrigado, precisamente aqui, em conexão com a idéia de LIBERDADE, a falar detalhadamente da COISA EM SI [...] Isso nos é bastante compreensível após termos reconhecido a coisa em si como VONTADE. Em geral este é o ponto em que a filosofia de Kant conduz à minha, ou em que esta brota daquela como um galho do tronco.⁵⁷

O conflito presente na terceira antinomia kantiana se refere à extensão da causalidade reguladora do mundo fenomênico em relação às ações humanas. Ou seja, se a causalidade do mundo dos fenômenos se estende ao agir humano de maneira total, então este seria absolutamente necessário, não restando espaço algum para a liberdade: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.”⁵⁸ Estabelecido o conflito na antinomia, Kant irá traçar uma solução para o problema que consiste em estabelecer uma coexistência entre a necessidade reguladora do mundo fenomênico e a liberdade humana. Defende, assim que “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para explicá-los.”⁵⁹

Pode-se então indagar: sobre que fundamento Kant estabelece estas duas modalidades de causalidade? Seria uma tentativa injustificada de salvar a liberdade? Na verdade, a fundamentação destes dois tipos de causalidade está ligada à separação fundamental que Kant faz da realidade em número e fenômeno. Por um lado, pelo lado fenomênico, aparece o mundo da experiência, completamente determinado pela causalidade. Por outro lado, como este mundo não é em si, esconde-se a realidade numênica, completamente independente do tempo e do espaço e, portanto, livre da causalidade. O

⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p.95.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.624.

⁵⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.407.

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.406.

próprio homem faria parte deste duplo sentido da realidade, como ser determinado pela causalidade e como ser livre, por “pertencer” à coisa em si. Por este caminho, a vontade humana é convertida em algo livre da causalidade, uma vez que, segundo Kant, pode ser pensada como um atributo da alma completamente independente da experiência.

Então o princípio de causalidade e, conseqüentemente, o mecanismo natural da determinação das coisas, deveria estender-se absolutamente a todas as coisas em geral, consideradas como causas eficientes. Assim, de um mesmo ser, por exemplo, a alma humana, não se poderia afirmar que a sua vontade era livre e ao mesmo tempo sujeita a necessidade natural, isto é, não livre, sem incorrerem em manifesta contradição, visto que em ambas as proposições tomei a alma em um mesmo sentido [...] Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto em dois sentidos diferentes, isto é, como fenômeno e como coisa- em- si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas no primeiro sentido [...] então esta mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza. Ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, livre, sem que deste modo haja contradição.⁶⁰

Dessa maneira, a liberdade concebida por Kant será denominada “transcendental”, pois se refere às condições *a priori* do nosso ser, àquelas condições que são independentes da experiência e, mais que isso, que possibilitam a mesma. Cabe ressaltar que, segundo esta definição, só o homem tem liberdade, porque só ele tem em sua estrutura racional elementos *a priori* e, conseqüentemente, livres.

O homem teria dois tipos de caráter, o sensível, referente à sua condição fenomênica, e o inteligível, referente àquilo que ele tem *a priori*, independente da experiência. Todo o mundo sensível é, também para Kant, mera representação. Portanto, a lei de causalidade não pode valer como fundamento último, justamente porque não regula um mundo em sentido último. Regula a simples representação.

E aqui a hipótese comum, mas enganosa, da realidade absoluta dos fenômenos, mostra bem quanto é prejudicial o seu efeito de confundir a razão. [...] se, pelo contrário, os fenômenos nada mais valem do que de fato são, quer dizer, não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos.

⁶⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.26.

Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenômenos[...]⁶¹

O caráter inteligível é para Kant, e também de certa maneira para Schopenhauer, aquilo que, estando fora do mundo da experiência, da causalidade, tem a prerrogativa de ser seu fundamento.

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser : como inteligível quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si e como sensível pelos seus efeitos enquanto fenômeno no mundo sensível.⁶²

Ainda:

Pelo seu caráter inteligível, porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto núneno, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser ativo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível.⁶³

Conclui-se que o tipo de liberdade que Kant propõe refere-se a um “estar livre de alguma coisa” e esta coisa é exatamente o princípio de causalidade e a sua conseqüente determinação. Por este motivo, não se pode derivar esta liberdade da experiência, nível este completamente determinado pela causalidade.

Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser

⁶¹ Ver em: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.465.

⁶² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.466.

⁶³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.468.

dato de maneira determinada em nenhuma experiência [...] que tudo que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também uma causalidade da causa [...] Assim, todo campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza [...] ⁶⁴

Para Kant, a liberdade em sentido prático, que deriva da liberdade em sentido transcendental, será a “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”, ⁶⁵ ou seja, define-se pelo fato de conferir independência ao homem frente aos apelos da sensibilidade: “O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação, e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.” ⁶⁶

Feita esta exposição fundamental da definição kantiana do caráter empírico e caráter inteligível, e a subsequente concepção de liberdade transcendental daí derivada, faz-se necessário buscar agora qual o papel que estes conceitos ocupam dentro da filosofia de Schopenhauer. Como já fora aqui afirmado, o filósofo admite essas definições de Kant dentro de seu sistema. No entanto, é necessário considerar que estes conceitos, ainda que igualmente admitidos, não podem ter a mesma medida dentro dos respectivos escritos destes autores. A admissão de alguns conceitos comuns em sistemas filosóficos diferentes cria uma proximidade, mas não uma completa identidade entre estes sistemas.

2.5. Caráter inteligível e liberdade transcendental nos limites da metafísica da vontade

⁶⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.463.

⁶⁵ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.463.

⁶⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1997, p.463.

Passa-se agora para a reflexão em torno da extensão que os conceitos kantianos do caráter inteligível e da liberdade transcendental podem ter dentro da filosofia de Schopenhauer.

Primeiramente, há que se estar atento a um conteúdo que regula toda a filosofia de Schopenhauer e que, de maneira nenhuma, está presente nos escritos de Kant com o mesmo grau de importância. Quando Kant fala de vontade, fala sempre em um sentido que remete a palavra para os limites do nosso sujeito transcendental. Em Schopenhauer a vontade é, antes, Vontade. Vontade esta que, sendo fundamento do nosso ser, é ela mesma sem fundamento.

Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO.⁶⁷

Ou seja, para Schopenhauer a Vontade não pode simplesmente ser tomada como coisa em si, ela é efetivamente a coisa em si. Enquanto que para Kant a coisa em si é algo totalmente indeterminado. Para exemplificar melhor esta diferença, tomemos um trecho da obra de Schopenhauer que poderia ser atribuído à própria filosofia kantiana, não fosse a característica excepcional que a Vontade tem na filosofia de Schopenhauer.

De fato, aquela disputa sobre a liberdade da ação particular, ou seja, sobre o *liberum arbitrium indifferentiae*⁶⁸, gira propriamente em torno do seguinte problema: se a Vontade reside no tempo ou não. Mas, como Kant ensina, e toda a minha exposição torna necessário, se a coisa em si reside fora do tempo e de toda forma do princípio de razão [...] ⁶⁹

Note-se que a Vontade é tomada como coisa em si, atendendo às condições estipuladas por Kant para a “sua” coisa em si, quanto à independência do tempo e espaço.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.164-165.

⁶⁸ Normalmente a expressão *liberum arbitrium indifferentiae*, se refere à “indeterminação da vontade em relação ao seu objeto”. Quando se efetua a crítica sobre a possibilidade do *liberum arbitrium indifferentiae*, argumenta-se que ou o intelecto tem o poder, e mesmo o dever de determinar a vontade ou, no caso específico de Schopenhauer, a Vontade determina a vontade.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.378.

Mas na verdade, para além desta característica comum, a Vontade schopenhaueriana e a coisa em si kantiana diferem muito. Schopenhauer denomina e descreve a natureza da Vontade enquanto impulso cego, toda poderosa, geradora de sofrimento, irracional, esfomeada e autodilacerante. Kant se limita a apontar a incognoscibilidade da coisa em si ou, quando muito, faz a estrita pressuposição de que deve existir algo que fundamente o mundo fenomênico.

Kant jamais fez da coisa em si um tema de exame crítico especial ou de uma inferência clara. Sempre que precisa, logo vai buscar a coisa em si pela conclusão de que o fenômeno, portanto o mundo visível, de fato deve ter um fundamento, uma causa inteligível que não é fenômeno e, por conseguinte, não pertence a nenhuma experiência possível.⁷⁰

Mas, qual a influência que os diferentes conceitos do que seria a coisa em si para estes filósofos tem em relação à presença dos conceitos de caráter inteligível e liberdade transcendental admitidos por ambos?

Primeiramente, como vimos na exposição sobre a definição da liberdade transcendental feita por Kant, encontra-se um tipo de liberdade que se refere a não-regulação pelo princípio de causalidade. Nas palavras de Schopenhauer: “Neste sentido, o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o próprio princípio de razão”⁷¹. Ambos os filósofos admitem essa liberdade transcendental. Cabe aqui apontar mais uma vez para a sutileza de que Kant, embora afirme que todas as coisas são simultaneamente - fenômeno e coisa em si - afirmação esta que torna possível nossa relativa liberdade da causalidade, não aponta em momento algum o que seria a coisa em si. Sua existência é tão certa quanto indeterminada. Deve-se interpretar com cuidado, no sentido de não confundi-las, o fato da estrutura a priori do sujeito transcendental estar fora da causalidade e coisa em si também. Pois, justamente o que as diferencia em Kant é a possibilidade de conhecimento da primeira e a impossibilidade de conhecimento da segunda.

Dessa forma, segundo a filosofia de Kant, a última instância que se pode conhecer é a transcendental. Ela está antes da experiência e constitui tanto nosso caráter inteligível quanto possibilita a liberdade. E, como da coisa em si nada se pode saber, temos então que a

⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.625.

⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.372.

liberdade transcendental, neste filósofo, ocupa uma posição muito ampla. Pois, se alguma coisa determina as disposições a priori do homem, esta coisa não pode ser considerada no nível do conhecimento.

Agora, considerando estes mesmos conceitos dentro da estrutura da filosofia de Schopenhauer, verifica-se para o conceito de caráter inteligível, uma gênese mais elaborada, ou, pelo menos, mais complexa. Kant fala do caráter inteligível, mas em momento algum desenvolve a origem desse caráter. Schopenhauer explica a natureza do caráter inteligível como objetivação mais perfeita da Vontade, ou seja, a Idéia platônica. Para Schopenhauer, a Vontade possibilita, nas suas primeiras objetivações, as Idéias, a formação do caráter inteligível para todas as coisas do mundo fenomênico, e o homem não escapa desta estrutura. Cabe ressaltar que este caráter só é cognoscível *a posteriori*, e sobre ele o sujeito não exerce determinação alguma.

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é fenômeno determinado.⁷²

Ainda é preciso frisar, a respeito da objetivação da Vontade através das Idéias, que são o caráter inteligível de tudo, que, especificamente no caso do homem, dada a riqueza de elementos da Idéia de humanidade, é como se existisse uma Idéia particular para cada indivíduo. Esta característica pertence exclusivamente ao ser humano. A Idéia geral de humanidade manifesta-se, dada sua complexidade, através de combinações de nuances muito ímpares em cada indivíduo. De forma que é preciso sempre associar o caráter da espécie, enquanto Idéia de humanidade, ao caráter do indivíduo, enquanto manifestação de um conjunto de aspectos específicos desta Idéia.

Como já foi anteriormente mencionado, é uma marca distintiva da humanidade o fato de nela o caráter da espécie e o indivíduo entrarem em cena separados, de maneira que cada homem, como dito no livro anterior, expõe em certa medida uma idéia inteiramente própria. [...] Por isso o caráter, embora individual, tem ainda de ser apreendido e exposto idealmente, ou seja, com acentuação de sua significação

⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p. 372-373.

em referência à idéia de humanidade em geral, para cuja objetivação ele contribui à sua maneira. [...] porque o indivíduo humano enquanto tal possui em certa medida a dignidade de uma Idéia única, e, para a Idéia de humanidade, é essencial que esta se exponha em indivíduos de significação especial.⁷³

Em segundo lugar, decorre do que foi dito, que o caráter inteligível não pertence, como em Kant, somente ao homem. Pois, neste filósofo, ele estava ligado, estritamente, às disposições *a priori* da razão. Em Schopenhauer, ele se liga antes às Idéias que, ainda que só possam ser contempladas pelo homem, apresentam-se como caráter inteligível para todos os elementos do universo.

É interessante notar a diferença que o significado do termo “idéia” apresenta entre Kant e Schopenhauer. Neste primeiro, a idéia é um produto ou uma parte da razão. É a razão que torna possível ou tem em si as idéias. Em Schopenhauer, a Idéia é justamente aquilo que torna possível a razão. Pois, para que existisse a razão, teve de existir antes uma Idéia de humanidade que tornasse possível o aparecimento da mesma. Dessa maneira, as Idéias em Schopenhauer são inteligíveis, mas não se limitam à razão, uma vez que as mesmas não nascem de processos conscientes, mas antes de impulsos cegos, de objetivações da Vontade.

Decorre deste ponto uma conseqüência extremamente importante, que consiste no fato de que, enquanto para Kant o caráter inteligível corresponde a uma disposição puramente transcendental-racional, concepção esta que torna possível a fundamentação de uma liberdade prática ligada a uma autonomia do intelecto em relação à sensibilidade, em Schopenhauer, o caráter inteligível corresponde antes a determinações volitivas. Ou seja, o caráter inteligível corresponde à intensidade com que a Vontade se manifestou através das Idéias em determinada objetivação. Esta objetivação pode até ser dotada de racionalidade, como no caso do homem. Mas, mesmo nele, o aspecto volitivo precede o racional. Equivale isso dizer que, para Schopenhauer, o tipo de liberdade prática estabelecida por Kant, que consiste na independência da ação humana em relação à sensibilidade, sofre uma mudança em relação ao seu fundamento. Isto se dá porque, se em Kant essa independência se funda no caráter inteligível, em Schopenhauer, este mesmo caráter é determinado pela objetivação da Vontade para cada ser humano (que também é *a priori*). A diferença é que o caráter inteligível concebido por Kant, não sofre, explicitamente, nenhuma determinação. É independente do mundo empírico e de qualquer outra coisa. Por outro lado, para Schopenhauer, o caráter

⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.300-301.

inteligível sofre a determinação da Vontade. Neste filósofo, nossa vontade é correlata da Vontade, e tem sobre o sujeito um poder muito maior que a racionalidade.

Semelhante desdobrar distinto dos motivos em dois lados é, no entanto, tudo o que o intelecto pode fazer em relação à escolha. A decisão propriamente dita é por ele esperada de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia. De seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões têm de parecer igualmente possíveis: isso justamente é o engano da liberdade empírica da vontade [...] O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável.⁷⁴

Ainda:

A vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base do seu ser. [...] Ele se CONHECE, portanto, em conseqüência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em conseqüência e em conformidade ao seu conhecer.⁷⁵

Portanto, para Schopenhauer, quando a sensibilidade do ser humano está em contato com algo para o qual o seu caráter inteligível está inclinado a querer por força da Vontade que nele se manifesta, a razão nada pode fazer. Ou seja, muito embora, como em Kant, o caráter inteligível determine o caráter empírico, em Schopenhauer o caráter inteligível é, por sua vez, determinado pela Vontade objetivante. Kant não menciona que o caráter inteligível seja determinado por algo e, portanto, ele aparece como um caráter autônomo. É justamente essa autonomia que irá conduzir a uma noção de liberdade muito mais plena em Kant do que em Schopenhauer.

A defesa de uma liberdade empírica da vontade, vale dizer, do *liberi arbitri indifferentiae*, está intimamente ligada ao fato de se ter colocado a essência íntima do homem numa ALMA, a qual seria originalmente uma entidade QUE CONHECE, sim, propriamente dizendo, uma entidade abstrata QUE PENSA, e só em conseqüência disto algo QUE QUER. Considerou-se, assim, a Vontade como

⁷⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.377.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.379.

de natureza secundária, quando em realidade o conhecimento é de natureza secundária.⁷⁶

Outra diferença importante é que em Kant o caráter inteligível está diretamente ligado à coisa em si, por não ter sua origem ou fundamento no mundo enquanto representação. Pois este está regulado pela causalidade. Em Schopenhauer, as Idéias, de onde se origina o caráter inteligível, são representações fora do princípio de causalidade. Ou seja, ainda que as Idéias sejam as objetivações mais perfeitas da Vontade, elas, ainda assim, são representações. Não se quer insinuar aqui que Kant chamou o caráter inteligível de coisa em si, no entanto também não deu ao mesmo o *status* de representação.

O conceito de liberdade transcendental é completamente aceito por Schopenhauer quanto a sua aprioridade e importância para a consideração do mundo como númeno e fenômeno ou como, em sua filosofia, Vontade e representação. No entanto, ele não tem uma extensão tão grande como em Kant. Basicamente pelo fato da coisa em si ter sido definida como um impulso tão absoluto como a Vontade. Em Schopenhauer a liberdade transcendental oferece toda autonomia em relação à causalidade do mundo fenomênico, mas nenhum poder em relação à Vontade. Neste filósofo a coisa em si é dita e definida, criando, conseqüentemente, limitações para a liberdade daquilo de que ela é fundamento. Para se referir à última instância cognoscível em Schopenhauer, é necessário ir para além dos limites do sujeito transcendental, é necessário se referir à Vontade.

Em Kant, a discussão sobre a liberdade está localizada na questão da autonomia sobre a causalidade (ligada exclusivamente ao mundo como representação). Em Schopenhauer, para além da questão da causalidade, vemo-nos diante da pergunta sobre a liberdade em relação à pura Vontade.

Decorre desta diferença, que é possível refletir sobre outro tipo de liberdade em Schopenhauer que em Kant não faria sentido. Para além desta liberdade que se liga ao caráter inteligível, ou seja, àquilo que em Schopenhauer se remete ao mundo das representações perfeitas, das Idéias platônicas, nasce espontaneamente a pergunta pela libertação da Vontade enquanto coisa em si. Ou seja, partindo da afirmação de que tudo que existe configurar-se como objetivação da Vontade, seria possível livrar-se desta objetivação e alcançar uma liberdade absoluta em relação à Vontade? Seria possível este nível de liberdade? E ainda, se

⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.378.

ele for possível, ao se libertar quem ou o que se liberta? O indivíduo ou a própria Vontade manifesta no indivíduo? A discussão sobre estas perguntas irá compor a última parte deste texto, na qual irá se discutir especificamente a questão da santidade. Por agora o objetivo é destacar que o fato da Vontade ser a coisa em si, com características muito próprias, sobretudo com a consideração das idéias platônicas como representações perfeitas da mesma fora do princípio de causalidade, dá uma conotação específica às definições de liberdade transcendental e caráter inteligível dentro do sistema de Schopenhauer.

2.6. A contemplação estética enquanto liberdade transcendental

Se, por um lado, como exposto anteriormente, o conceito de liberdade transcendental é mais limitado em Schopenhauer que em Kant, pelo fato de, neste último ela não estar regulada por nenhuma instância metafísica também fora do princípio de causalidade. Por outro lado, verifica-se em Schopenhauer uma extensão deste mesmo conceito que não está presente em Kant. O terceiro livro de *O Mundo Como Vontade e Representação*, traz como subtítulo a seguinte afirmação: “A representação independente do princípio de razão: a Idéia platônica: o objeto da arte”.⁷⁷ A não regulação pelo princípio de razão, que inclui a lei de causalidade, é justamente o que caracteriza a liberdade transcendental kantiana. No entanto, em Kant esta liberdade transcendental é uma condição verificada sempre *a priori*. Refere-se, unicamente, às disposições *a priori* da razão. E, embora o sujeito possa se considerar livre no mundo fenomênico, por possuir estas disposições *a priori* que estão além da causalidade, não encontra, contudo, nenhuma circunstância *a posteriori* onde essa liberdade possa ser sentida. A liberdade transcendental de Kant só pode ser validada por reconhecimento racional, mas nunca sentida diretamente. Isto porque não há neste filósofo uma maneira de abstrair-se, *a posteriori*, da causalidade. Em Schopenhauer existe um fato inédito quanto à consideração deste tipo de liberdade. A saber, ela pode ser verificada diretamente, *a posteriori*, através da contemplação estética da arte.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.233.

No entanto, há um prenúncio de liberdade que se manifesta no fenômeno, na consideração do mundo sob o aspecto do belo. De fato a contemplação estética pressupõe a libertação da vontade, se não no próprio fenômeno, pelo menos no modo de conhecer o fenômeno[...] O conhecimento do belo é uma supressão temporária dos interesses da vontade, que não se submete ao princípio de razão.⁷⁸

Ocorre que, para Schopenhauer, o que mede o valor da obra de arte é justamente a sua capacidade de representar as Idéias perfeitas, responsáveis por todo e qualquer caráter inteligível, e livres do princípio de razão.

A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Idéia, é objeto da arte. - Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência [...] ⁷⁹

A contemplação estética do belo configura-se como uma maneira *a posteriori* da verificação da liberdade transcendental. Basicamente este processo se torna possível porque, para Schopenhauer, as Idéias não são parte da razão, são contempláveis, inteligíveis, mas também independentes da mesma. Por isso, Schopenhauer chama a idéia de Idéia platônica. Em Kant, este processo é impensável, uma vez que as idéias são entendidas como simples partes da razão enquanto seu conteúdo regulativo.

As Idéias são os modelos perfeitos, e todos os elementos do mundo da representação sujeitos ao princípio de razão, são meras cópias imperfeitas. Estas infinitas cópias imperfeitas são gradadas através do que Schopenhauer chama de princípio de individuação. Quanto mais o indivíduo estiver ligado ao princípio de individuação, mais escravo dos impulsos da Vontade ele será. A contemplação das Idéias leva o sujeito a um estado onde a volição não mais se manifesta. Esclarece-se esta asserção, com a reflexão que aponta para o fato de que as Idéias, embora sejam objetivações da Vontade, não desejam nada, as Idéias apenas são sem desejar. As cópias imperfeitas das Idéias, e aqui se inclui o ser enquanto indivíduo, desejam algo a todo momento. Ou seja, para estar livre dos impulsos da Vontade, deve-se ser o simples “sujeito que conhece”, e não o “indivíduo que quer”. O conhecimento tem de mover seu foco não para as representações imperfeitas, para a individualidade, mas antes para as Idéias. Cabe

⁷⁸ CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. 1994, p.164.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.254.

ressaltar que o tipo de conhecimento capaz de realizar este salto não é de natureza lógica, mas antes, completamente intuitiva.

Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a Idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por ai, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nesta intuição, e sim o atemporal // PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de Vontade e sofrimento.⁸⁰

O gênio artístico é, para Schopenhauer, justamente aquele que consegue se libertar do mundo fenomênico pela contemplação estética. Aquele que consegue elevar o seu conhecimento para além das coisas particulares, liberto das disposições volitivas. É importante ressaltar que esta capacidade de exercer o conhecimento intuitivo, livre do princípio de razão, é uma disposição presente em todos os homens, sendo que o que distingue o gênio é o grau de intensidade com que esta capacidade se mostra.

Embora o gênio, de acordo com nossa exposição, consista na capacidade de conhecer independentemente do princípio de razão, não mais as coisas isoladas, que têm a sua existência apenas na relação, mas as suas idéias e, neste caso, seja ele mesmo correlato desta [...] mesmo assim esta capacidade tem de residir em todos os homens, em graus menores e variados, do contrário seriam tão incapazes de fruir as obras de arte quanto o são de produzi-las.⁸¹

A definição do gênio artístico estabelecida por Schopenhauer abre, pela primeira vez, o caminho para a supressão da Vontade dentro de seu sistema. A possibilidade de um estado onde o sujeito não mais deseja, mas apenas contempla a pura Idéia, é o primeiro indício da verificação da liberdade em sentido mais amplo, dentro desta filosofia. A razão de todo o sofrimento, o mundo enquanto terrível e ilusório véu de Maia, encontra toda seu processo de construção na individuação do sujeito movida pelas disposições volitivas que nele agem. Efetivamente, a contemplação das Idéias, em um grau mais elevado pelo gênio, e em graus mais modestos por homens de espírito significativo, mostra-se como uma ação que se afasta da individuação, do egoísmo e do sofrimento, porque, justamente, se afasta da tendência cega

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.246.

⁸¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.264.

da Vontade. Desta forma, pode-se dizer que a arte tem uma função libertadora dentro do sistema de Schopenhauer.

No entanto, é importante notar que esta liberdade, ligada à contemplação estética do gênio, é apontada por Schopenhauer como fato brusco e raro. Ou seja, o gênio artístico não consegue se manter no estado de libertação da Vontade, ele, por assim dizer, consegue apenas visitar este estado por meio do conhecimento intuitivo, livre do princípio de razão.

A transição possível - embora, como dito, só com exceção - do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Idéias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação.⁸²

Não se pode identificar no gênio aquilo que seria o grau mais elevado de liberdade no sistema de Schopenhauer, e que consiste na supressão total da Vontade. O gênio conhece a liberdade da Vontade, mas ele mesmo ainda está preso à mesma, dada a fugacidade da contemplação estética.

Mas então, se o gênio artístico não pode ainda se libertar da Vontade, quem poderá fazê-lo? Que tipo de ser humano teria a capacidade de se livrar completamente do jugo da Vontade e atingir o estado onde os desejos e sofrimentos chegaram ao seu fim? As respostas para estas perguntas se encontram na última parte deste texto, onde será desenvolvida a questão da santidade. É o homem santo que, muito além do gênio artístico, consegue atingir o grau máximo de libertação da Vontade.

Esse lado do mundo conhecido de maneira pura, bem como a repetição dele em alguma arte, é o elemento do artista. Ele é cativado pela consideração do teatro da objetivação da Vontade. Detém-se nele, sem se cansar de considerá-lo repetidas vezes. Entrementes, ele mesmo arca os custos de encenação deste teatro, noutras palavras, ele mesmo é a Vontade que objetiva a si mesma e permanece em contínuo sofrimento. Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, que se detém nele. 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 (como

⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.245.

logo veremos no livro seguinte) ao do 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 [...] ⁸³

Schopenhauer chega mesmo a afirmar que o ponto mais alto da obra de arte, quanto à pintura e escultura, é, justamente, quando a mesma expressa as feições do estado de santidade, estado a ser contemplado pelo próprio gênio artístico.

Pinturas desse tipo não são propriamente para computar entre as históricas, já que na maioria das vezes não expõem acontecimentos, nem ações, mas são simplesmente agrupamentos de santos, o salvador mesmo, amiúde ainda criança, com sua mãe, anjos etc. Em seus rostos, especialmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Idéias, portanto que aprendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade, e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece MOTIVOS a ela, mas se torna um QUIETIVO de todo querer, do qual resultou a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da Vontade e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção. Assim, aqueles mestres imortais da arte expressaram intuitivamente em suas obras a sabedoria suprema. Ali se encontra o ápice de toda arte [...] ⁸⁴

Antes que se toque na questão da santidade, cabe ainda uma observação de extrema relevância no que tange à extensão da liberdade dentro da filosofia de Schopenhauer. Embora o estado de santidade represente a liberdade da volição em seu grau mais elevado, verifica-se, paradoxalmente, uma não liberdade do sujeito para atingir este estado. Bem como não se encontra liberdade individual alguma para se atingir o estado de gênio ou de qualquer outro caráter. Não é exatamente o sujeito que se liberta da Vontade através de uma opção racional. Antes, é a própria Vontade que, conhecendo a si mesma na sua representação mais elevada dentro da causalidade, o homem, ou continua o seu processo de afirmação, ou se nega. Esta negação da Vontade, esta auto-negação, que é o fundamento do estado de santidade, configura-se como uma ação da própria Vontade e, portanto, não pode ser considerada como ato completamente livre por parte do ser humano. É a Vontade que, paradoxalmente, se liberta de si. A abertura do quarto livro do *Mundo como Vontade e Representação* corrobora com

⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.350.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.309-310.

esta afirmação através das seguintes palavras: “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida.”⁸⁵

Desta maneira a consideração fundamental que se deve seguir, quanto à questão da liberdade dentro da filosofia de Schopenhauer, é a de que não é possível nunca ter em conta a liberdade como ato individual, como expressão da capacidade de auto-determinação, ou como livre arbítrio. A liberdade que é possível em Schopenhauer, que a rigor é a do tipo transcendental, ou muito raramente, a aniquilação que caracteriza o santo, sempre estará limitada pelo fato da Vontade ser absolutamente livre e, conseqüentemente, exercer suas determinações sobre o que somos.

Por último, para que as disposições sobre a liberdade fiquem mais claras, deve-se atentar para o fato de que, na verdade, a oposição entre a Vontade e a liberdade individual em Schopenhauer é de certa forma, inconsistente. Uma vez que somos vontade e não, simplesmente, temos uma vontade. Nosso ser enquanto vontade é correlato da Vontade fundante de todos os seres e, dessa forma, somos completamente livres para sermos objetivação da Vontade, condição fora da qual não seríamos nada. “Pois ele próprio é como quer e quer como é. Portanto, perguntar-lhe se ele pode também querer outra coisa que não o que ele quer significa perguntar-lhe se poderia ser um outro que não ele próprio.”⁸⁶ Ou seja, a idéia de uma disposição independente da Vontade universal é contraditória porque fora dela não há nada

Passa-se agora, justamente, para este estado onde o nosso ser, exatamente pela auto-aniquilação da Vontade, caminha para o nada, a saber, o estado de santidade.

⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.351.

⁸⁶ Citação de SHOPENHAUER, Arthur. Apud Cacciola, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. 1994, p.167

CAPÍTULO 3: A SANTIDADE COMO ÁPICE DA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA: O SOFRIMENTO POSITIVO E A FELICIDADE NEGATIVA - O PESSIMISMO DE SCHOPENHAUER

As considerações que foram feitas até aqui puderam dar um vislumbre do que a cosmovisão schopenhaueriana pode nos oferecer. Basicamente tem-se o mundo enquanto representação, guiado pelo esforço cego da Vontade absoluta, a qual, no seu impulso contínuo de objetivação, faz com que todos os seres lutem entre si pela apropriação de matéria. O processo de individuação pertinente à objetivação da vontade em seus variados graus produz a ilusão do mundo como representação. Esta ilusão está diretamente ligada à sensação egóica que temos de que nosso ser está isolado daquilo que na verdade é a essência de todo universo. Ou seja, na verdade a individuação é o grande erro, porque o que pulsa em cada ser vivo é uma mesma força, a Vontade, apenas com variações quanto ao grau de intensidade em cada caso. A luta pela auto-afirmação de cada ser, a exaltação da individualidade e dos desejos concernentes a cada um, produzem uma realidade sofredora e fadada a sempre encontrar a dor e o fracasso no fim de seu curso. Primeiramente, porque a luta pela auto-afirmação gera vencedores e vencidos. Aos vencidos, chegam de imediato as dores físicas e espirituais da derrota. Enquanto que os vencedores apenas protelaram seu sofrimento, posto que serão vencidos em outras disputas e, inexoravelmente, pela degeneração do próprio corpo que leva à doença e à morte. Em segundo lugar, porque a Vontade que subjaz à individuação nunca cessa e, portanto, não importa o quanto se deseje e se conquiste qualquer quantidade de coisas e objetivos, sempre haverá outros desejos e objetivos para serem conquistados. Restará ao raro homem que conseguiu tudo o que quis na vida - caso insólito - o discurso triste presente no livro do Eclesiastes, que aponta todas as coisas do mundo como vãs. Pois a Vontade nunca é satisfeita.

Pois de desejo em desejo nos esforçamos infatigavelmente; e, embora cada satisfação alcançada, por mais que tenha prometido, de fato não nos satisfaça, mas na maioria das vezes logo se apresenta como erro vergonhoso, ainda assim não

vemos que estamos a lidar com os tonéis das Danaides ¹, correndo sempre atrás de novos desejos. ²

E se algum homem imbuído da Vontade não enxerga mais o que conquistar, será lançado no tédio de uma vida cheia de representações vazias em si mesmas. Ao passo que se alguém tem muito que conquistar, viverá na dor contínua de alcançar objetivos que, enquanto estão distantes se assemelham a grandes e luminosos castelos, mas que, ao se aproximarem, vão perdendo o encanto, já sendo necessária uma nova mirada, um novo desejo, uma nova dor para fugir do tédio.

O panorama mais amplo nos mostra a dor e o tédio como os dois inimigos da felicidade humana. Observa-se ainda: à medida que conseguimos nos afastar de um, mais nos aproximamos do outro, e vice-versa; de modo que a nossa vida, em realidade, expõe uma oscilação mais forte ou mais fraca entre ambos. ³

Desta forma, a partir do fundamento metafísico de Schopenhauer, que só pode inspirar um mundo como representação semelhante a um grande “teatro de penúrias”, ⁴ o filósofo afirma que a felicidade é sempre negativa⁵, dado que a realidade do mundo é o sofrimento, que seria, portanto, positivo. A felicidade seria sempre um ato de evitar a dor, não sendo nada em si mesma e só tendo algum sentido quando se refere à busca por condutas que visem diminuir a dor no curso da vida. Na obra *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*, parte dos escritos que compõem o livro da fase mais madura de Schopenhauer intitulado *Parerga e Paraliponema*, o filósofo aponta caminhos para uma vida feliz, sempre no sentido das maneiras de se evitar o sofrimento, e não de buscar a felicidade como algo que possa ser encontrado positivamente na vida. Pois a vida é positivamente sofrimento: “Erra muito menos quem, com um olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo. O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita seus males.” ⁶

Já na introdução desta referida obra que o próprio filósofo chama de “tratado de eudemonologia,” Schopenhauer deixa claro que ela destoa do sentido íntimo de sua filosofia,

¹ “As 49 Danaides no Tártaro haviam sido forçadas a se casar, possivelmente sob as ordens do pai, elas haviam assassinado seus maridos na noite do casamento. Por esse crime, foram condenadas a uma interminável tentativa de encher um tonel de água furado com o uso de uma peneira”. Ver em: IONS, Verônica. História ilustrada da Mitologia. 1999.

² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.410.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.24.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.142.

⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.411.

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.142.

ligada às disposições metafísicas da Vontade e, portanto, mesmo nestes escritos, onde se encontra um panorama mais favorável diante da possibilidade de uma existência mais amena, e mesmo, mais feliz, é preciso, de antemão, estar ciente de que se trata de um caminho em desacordo com o pessimismo fundamental da filosofia schopenhaueriana.

O estudo desta arte poderia também ser denominado eudemonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz [...] Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe sua afirmação [...] Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista ético-metafísico ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação [...] ⁷

Ainda:

Assim, quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu. Sim, a eudemonologia há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é um eufemismo e, por “viver feliz”, deve-se entender “viver menos infeliz”, ou seja, de modo suportável. Decerto a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada [...] ⁸

Escapar à multidão das representações; atentar cada vez mais para aquilo que perigosamente reside no centro da existência, a Vontade, a fim de considerar todo o restante como jogo secundário existente em função de um fundamento metafísico cego; evitar perder-se na variedade de formas ilusórias que pairam diante de nossos sentidos como motivações para um desejo egóico nunca saciável; são posturas fundamentais para que se possa “atravessar” a vida de uma maneira suportável. Cabe aqui o apontamento de que todo desejo lança o homem para fora de si em busca do objetivo desejado. A auto-afirmação egóica se faz através das conquistas ilusórias buscadas no mundo como representação.

Logo, é aconselhável reduzir a uma escala bem modesta as expectativas de prazer, posse, posição, honra etc., porque é justamente a aspiração e a luta por felicidade, brilho e prazer que atraem as grandes desgraças. Tal redução é prudente e oportuna, porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível. ⁹

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.1-2.

⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.141.

⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.145.

Por este motivo o filósofo ressalta a importância de se valorizar prioritariamente aquilo que se é em detrimento daquilo que se possa vir a ter. A centralização naquilo que se é - não se tratando de um espírito medíocre - afasta o ser das infindáveis representações exteriores. Diminui, portanto, o desejo pela satisfação incontestável no turbilhão das infinitas objetivações da Vontade no mundo enquanto representação. O filósofo afirma que aos espíritos medíocres, maioria absoluta da humanidade, não resta outra coisa senão o afundar-se nas ilusões do véu de Maia, pois o voltar-se para si mesmo, nestes casos, produz a terrível sensação do vazio em que se encontra a própria potência espiritual.

Portanto, o que alguém tem em si mesmo é o que há de mais essencial para sua felicidade de vida. Como, em regra, a medida do que se tem em si mesmo é muito parca, a maioria dos que venceram a luta contra a necessidade se sentem, no fundo, tão infelizes quanto os que ainda se batem contra ela. O vazio de sua interioridade, a sensaboria de sua consciência, a pobreza de seu espírito os impele a procurar companhia, que, entretanto, consiste em pessoas semelhantes [...] desse modo, começam juntos uma caça ao passatempo e ao entretenimento, que de início procuram em deleites sensuais, em diversões de todo tipo e, finalmente, na devassidão.¹⁰

Desta maneira, considerando a admissão da Vontade cega e irracional como fundamento absoluto de um mundo caótico enquanto representação, e ainda admitindo nossa impotência diante da possibilidade de alterar o impulso volitivo que determina nosso caráter intelectual - dado o fato da Vontade ser Absolutamente livre -, bem como a realidade positiva do sofrimento frente ao mero caráter negativo da felicidade, pode-se então, com suficiente segurança, excluir o otimismo da filosofia de Schopenhauer. Restariam, no máximo, prescrições importantes para diminuir a dor da existência. Mas que, mesmo assim, só seriam passíveis de serem seguidas por espíritos maiores. Entende-se neste texto que “tornar a vida menos dolorosa”, deve ser considerada como uma concessão muito tímida dentro do sistema pessimista Schopenhaueriano, que em todo caso não permite falar de otimismo dentro de si:

De resto, não posso aqui impedir-me da assertiva de que todo otimismo, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.13.

humanidade. Não se pense que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo, ao contrário, nos evangelhos as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimas.¹¹

Ainda:

Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este *meilleur dês mondes possibles*. De onde Dante extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? E, no entanto, corretamente ordenado. Ao contrário, quando se pôs a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não fornece material algum para tanto.¹²

3.1. A associação entre “ser” e “querer” enquanto problema fundamental.

Depois de explicitar o profundo pessimismo que se mostra dominante dentro da filosofia de Schopenhauer, na intenção de propiciar ao leitor o vislumbre da dimensão do problema existencial que inspira as páginas de toda obra do filósofo, passa-se agora para a explanação pela qual o problema fundamental desta filosofia pode, por um estado muito raro - a santidade -, ser definitivamente superado.

No entanto, antes, é necessário focalizar de maneira muito precisa sobre o núcleo do sofrimento dominante no mundo como representação. Efetivamente, pode-se responder de maneira imediata que este núcleo seria a Vontade, pois, como visto neste texto, são as suas disposições e o seu ímpeto incessante que estão no fundamento de todo o mundo como representação. Porém, pode-se avançar de maneira ainda mais exata e esclarecedora nesta resposta: Partindo da pressuposição de que a Vontade em si mesma não sofre- quem sofre são os seres conscientes existentes no mundo como representação- poder-se-ia concluir que a solução para o problema da existência seria negar a representação. Ou seja, se o sofrimento manifesta-se na representação, então, a libertação deste sofrimento contínuo que é o mundo

¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.419.

¹² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.418.

poderia ser identificada como a aniquilação da representação. No entanto, Schopenhauer afirma que as representações por si mesmas, no seu sentido objetivo, são agradáveis. Sendo que o real problema seria sua existência subjetiva, que envolve o querer (correlato da Vontade).

Se recordarmos aqui o que expus na minha obra principal, a saber, que a existência objetiva de todas as coisas, isto é, na mera representação, é sempre agradável, enquanto a sua existência subjetiva, consistente no querer, está intensamente mesclada com dor e aflição, então, como uma síntese do assunto, aceitaremos o seguinte princípio: Todas as coisas são magníficas em ver, mas terríveis de ser. De tudo que se expôs, segue que na infância as coisas são conhecidas muito mais pelo lado da visão, portanto, da representação, da objetividade, do que pelo lado do ser, da vontade. Como o primeiro é o lado agradável das coisas, enquanto o lado subjetivo e terrível ainda é desconhecido, o intelecto jovem considera todas as imagens que a realidade e a arte lhe apresentam como se fossem outros tantos seres bem aventurados: Ele imagina que tão belo quanto vê-los, mais belo ainda seria ser o que são.¹³

Por isto, a contemplação das Idéias platônicas na arte, que são representações livres do princípio de razão, causa alívio, e não sofrimento. Porque no estado contemplativo das representações perfeitas elimina-se o querer, restando apenas o conhecer.

Assim, chega-se ao foco do problema da existência, que consiste na associação entre o ser e o querer, sendo este último o exato causador do sofrimento. O caminho que deveria ser buscado, segundo esta conclusão, é a de que o ideal seria um estado onde o ser estaria desprovido do querer, para que o sofrimento desaparecesse por completo. Contudo, segundo a filosofia de Schopenhauer, o ser é o que quer, ou seja, o querer está de tal forma enraizado em nosso ser, que não se pode fazer uma separação completa entre ambos. O que somos é a própria Vontade que somos manifesta como representação. “Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser.”¹⁴ Desta forma, resta um único caminho para se eliminar o querer e alcançar a libertação: aniquilar o ser.

Dado que o querer está tão intimamente ligado ao ser, ao ponto do próprio Schopenhauer afirmar que “Vontade” e “vontade de vida” são expressões completamente equivalentes,¹⁵ poder-se-ia pensar no processo de aniquilação do ser por duas vias: através da

¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2006, p.250.

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.379.

¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.358.

eliminação direta do próprio ser pelo suicídio, ou através da eliminação da vontade de vida, que traria a reboque o desaparecimento do ser. No entanto, pensar que estas alternativas são caminhos equivalentes leva ao engano. Isto porque ainda que “ser” e “querer” estejam completamente entrelaçados, é preciso ter em foco que o problema é o querer. O suicida ataca o ser, sem, contudo, cessar o querer. Schopenhauer tece críticas veementes ao suicídio no sentido de que o que o suicida deseja não é o “não viver”, mas antes, não suporta a vida que tem: “precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver.”¹⁶ Ou seja, é por apego a uma vontade de vida muito veemente, em contraste com uma existência muito aquém do desejado, que o suicida encontra o motivo para por fim à sua vida.

Este, (o suicídio) longe de ser negação da Vontade, é um acontecimento que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da Vontade reside não em os sofrimentos, mas em os prazeres repugnarem. O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais vive. Quando destrói o fenômeno individual, ele de maneira alguma renuncia à Vontade de vida, mas tão somente à vida. Ele ainda quer a vida, quer a existência e a afirmação sem obstáculos do corpo, porém, como a combinação das circunstâncias não o permite, o resultado é um grande sofrimento.¹⁷

Outro aspecto que pode ser aqui abordado é o seguinte: quando diante de uma morte onde ainda existe o desejo pela vida – em qualquer caso –, pode-se pensar em uma metempsicose¹⁸ como possibilidade associável ao sistema de Schopenhauer? Não se libertar da Vontade poderia equivaler a uma prisão eterna em uma forma concebível de *Samsara*?¹⁹ Este ponto deve ficar muito claro, uma vez que nas influências que Schopenhauer teve dos escritos religiosos orientais está presente a prisão no ciclo de nascimentos e mortes para aquele que não se desapegou do mundo, dos desejos, do véu de Maia. No entanto, Schopenhauer não defende a metempsicose e não propõe nenhum destino para a “alma” após a morte: “Da perspectiva deste conhecimento, o indivíduo ganha sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda desta dádiva através da morte, voltando ao nada.”²⁰ O

¹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.505.

¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.504.

¹⁸ Metempsicose: “Doutrina segundo a qual uma mesma alma pode animar sucessivamente vários corpos, quer humanos, quer animais e até vegetais”. Ver em: LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 1999. p. 678.

¹⁹ Samsara é a “roda” infinita de nascimento e morte através de reencarnações. Para o hinduísmo e para o Budismo é preciso se libertar da Samsara Ver em: ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p.51, 130-131, 258, 336, 338, 360, 362, 366, 378, 388.

²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.358.

filósofo reconhece a transmigração das almas como um mito que carrega a verdade da interconexão de nossos atos com todo o universo, na medida em que o *status* das reencarnações futuras de um determinado indivíduo dependeria da conduta que se tem na encarnação presente.

O mito aqui aludido é o da transmigração das almas. Ele ensina que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo homem a outros seres têm de ser expiados numa vida posterior neste mundo e precisamente pelos mesmos sofrimentos [...] Ensina que o procedimento mau acarreta uma vida futura sobre este mundo em seres sofrentes e menosprezados [...] por outro lado, entretanto, promete como recompensa o renascimento em figuras mais excelentes e mais nobres, como brâmanes, sábios e santos.²¹

Esta explicação mítica - bem como as promessas e castigos referentes ao céu e ao inferno - se faz necessária ao princípio de razão, para que se possa pensar a possibilidade da justiça, uma vez que se verifica na vida o fato de tantas pessoas boas terem uma existência miserável, enquanto tantas outras pessoas cruéis terem uma vida “confortável”. No entanto, a verdadeira “justiça eterna”²² está para além do princípio de razão através do qual é realizada a individuação. Ela reside justamente no desaparecimento da separação dos indivíduos em agressores e agredidos, através da compreensão de que a individuação é ilusória e que, portanto, todas as infinitas “gotas” do mundo da representação fazem parte de um único “oceano” chamado Vontade. A verdade subjacente no mito da transmigração das almas, segundo Schopenhauer, é a de que uma vez que todos somos objetivações de uma mesma e única Vontade, tudo aquilo que ocorre no mundo encontra em nós tanto culpa quanto méritos cabíveis.

O atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento [...] o atormentado notaria que toda maldade praticada no mundo, ou que já o foi, também procede daquela Vontade constituinte de sua própria essência [...] ²³

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.454-455.

²² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.451-452.

²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.453.

Após a identificação do problema da existência como sendo o querer correlato da Vontade indissociável do ser, e a subsequente conclusão de que se deve buscar a aniquilação do ser através da negação do querer, pode-se prosseguir com o desenvolvimento que explica como e sob quais circunstâncias esta negação é possível.

No entanto, depois de estar diante das afirmações de Schopenhauer de que não existe um destino para o indivíduo após a morte, que não existe recompensa nem castigos futuros para os que na existência foram bons ou maus, que na verdade todos os seres humanos partilham em igual medida toda a culpa da vontade universal, coloca-se aqui novamente a questão do suicídio de uma nova perspectiva: porque se deve buscar aniquilar o querer e não imediatamente o ser de uma vez por todas, uma vez que não há punição nem glória para além desta existência? E uma vez que ao praticar o suicídio encerra-se automaticamente o querer que se manifesta no ser específico, porque se deve prolongar a vida? Ou ainda, de maneira mais objetiva: o que se pode ganhar na luta para aniquilar o querer, que seria mais confortante que o desaparecimento através do suicídio que leva ao nada de onde viemos? Por que, tomando as palavras de Jean Lefranc, “A objeção mais superficial que se poderia levantar contra Schopenhauer é acusar seu pessimismo de induzir ao suicídio”?²⁴ Ora, este questionamento é crucial para a justificação de toda a filosofia ética de Schopenhauer.

Encontram-se, como respostas para a referida pergunta, pelo menos duas alternativas muito pertinentes: primeiramente, buscar a eliminação do ser através da eliminação do querer implica em uma conseqüência sutil, porém muito importante. Ela reside no fato de que no decurso da vida, aquele homem que viveu limitado ao princípio de razão, que afirmou veementemente a vida e a individuação, encontrará a morte como um cenário onde ele mesmo já não tem forças para continuar existindo em um mundo que, pelo contrário, terá para ele a mesma continuidade de quando ele gozava de saúde e juventude. Isto com a única diferença de que ele não pode mais permanecer no mesmo. Ou seja, o ser morre com a convicção de que a finitude o atingiu sem atingir o próprio mundo. Esta verdade vale tanto para o mais miserável dos homens quanto para os grandes conquistadores que tiveram tudo à sua disposição e foram homens poderosos, governaram o mundo. Ao fim, o mundo se mostra não governável de modo algum de maneira definitiva. Tudo no mundo passa, mas o mundo mesmo permanece. Pelo contrário, aquele que conseguiu enxergar para além do princípio de individuação, sedou o querer e caminhou para a aniquilação de seu ser, terá diante dos olhos, ainda em vida, um mundo que nunca teve realidade de fato. Seu olhar ultrapassou o princípio

²⁴ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.169.

de razão e, desta forma, o mundo, com sua infinitude de formas, acontecimentos, e todo o jogo da causalidade, tornou-se para esse homem uma névoa sem valor. Quem suprime o querer ultrapassa o mundo.²⁵ O desaparecimento da afirmação da vontade em tal homem traz a sua redenção porque o torna livre de tudo, pois o mundo se tornou o “Nada” antes que a morte pudesse conduzi-lo ao nada.

Se, ao fim, advém a morte, que extingue o fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto pelo fraco resto que aparece na vitalidade do corpo - então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo.²⁶

De maneira ainda mais esclarecedora:

Antes, reconhecemos: 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 nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é Nada.²⁷

A segunda resposta, que deriva de uma leitura mais polêmica por se tratar de uma interpretação que pode se aproximar do misticismo (o próprio Schopenhauer faz exaltações a místicos como Angelus Silesius e Meister Eckhart)²⁸ caracteriza-se como um verdadeiro ato de “heroísmo” ético-metafísico. Trata-se do fato de que uma vez que compreendemos que nosso ser enquanto representação é uno com todas as outras representações através de seu fundamento único, a Vontade, o que implica concluir que do ponto de vista metafísico a pluralidade é ilusória, cabe ao ser humano o grande desafio de cessar a Vontade manifesta no mundo como representação, para que através de sua libertação, toda a humanidade, e até mesmo todos os outros seres vivos, possam ser libertos da individuação. Ou seja, buscar a redenção de si através da anulação do querer seria buscar a própria redenção do mundo: Ora, como veremos neste livro, também é deste conhecimento (para além da causalidade) que

²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.489.

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.485.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.519.

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.190,483-484,491.499.

procede aquela disposição de espírito única que conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo.²⁹ Este processo só pode ocorrer através do ser humano, uma vez que só neste a Vontade encontra a possibilidade de se negar. Daí que “o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é sacerdote e sacrifício ao mesmo tempo.”³⁰

Há que ficar bem claro que o que se atinge aqui na negação da vontade não é a Vontade enquanto coisa em si, mas a vontade manifesta no mundo como representação [...] a Vontade mesma, como coisa em si, em nada é afetada [...].³¹ Nas palavras de Jean Lefranc:

A abolição do querer não pode ser a abolição do ser em si, mas somente daquilo que conhecemos a seu respeito, em ligação com a totalidade dos fenômenos que é sua objetivação. Noutros termos, a supressão do mundo como vontade é ao mesmo tempo a aniquilação do mundo como representação, não porém da coisa em si que apreendemos em nós mesmos como vontade.³²

Segundo Schopenhauer, é exatamente neste sentido - de que todos os seres estão em estado de unidade - que o filósofo afirma a suposta verdade contida no mito de Adão, onde todos somos pecadores por um mesmo pecado original. Na verdade, o pecado de Adão seria exatamente o nosso pecado. Por este mesmo motivo a redenção, encontrada em Jesus Cristo e outros grandes espíritos que negaram a Vontade, encontra-se como nossa redenção.

Em conformidade com isso, aquela doutrina (o cristianismo) considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação de vida e, neste sentido, entregue ao pecado original, ao sofrimento e à morte; de outro, o conhecimento da Idéia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação da Vontade de vida e, neste sentido, partícipe de seu auto-sacrifício, redimido por seu mérito, salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo (Romanos 5,12-21).³³

Esta parte da filosofia de Schopenhauer é muito complexa e implica em várias considerações paradoxais, porque começa a tratar a “realidade empírica”³⁴ do mundo, a multiplicidade das representações sujeitas ao princípio de causalidade, como o que elas são do ponto de vista metafísico: Ilusões. O próprio Schopenhauer expõe em *o Mundo como Vontade*

²⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.357.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.483.

³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.366.

³² LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.175.

³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.422-423.

³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.57.

e *Representação* vários raciocínios sobre as diferenças entre os tipos de caráter, e argumenta polarizando os indivíduos como bons ou maus, justos ou injustos, sábios ou tolos, construindo um discurso filosófico que trata a multiplicidade verificada no mundo de uma maneira bem real. No entanto, é preciso ter uma compreensão mais ampla do todo dos escritos de Schopenhauer, para estar sempre ciente que estas polarizações, estas considerações sobre a individualidade, não são ainda a parte central da obra do filósofo. Pois, “[...] só como fenômeno alguém é diferente das outras coisas do mundo; como coisa em si é a vontade que aparece em tudo [...]”.³⁵ As representações se referem diretamente às objetivações da Vontade, e não à Vontade mesma. A unidade metafísica na Vontade proposta pelo filósofo contrasta com a multiplicidade empírica verificada no mundo como representação. Este contraste, que beira o paradoxo, é inevitável, dado que existe uma diferença entre o que é essencial e o que é simples fenômeno. Esta diferença se refere respectivamente à Vontade e à representação que, no entanto, são apresentadas como as duas faces de um mesmo mundo.

A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em um carvalho quanto em milhões. O número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela, mas só em referência à pluralidade dos indivíduos [...] Tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da Vontade, não ela mesma. Por isso também se poderia afirmar que *per impossibile* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria, de sucumbir o mundo inteiro.³⁶

Ainda:

Se, de acordo com o que foi dito, toda diversidade de figuras da natureza e toda pluralidade de indivíduos não pertencem à Vontade, mas apenas à sua objetividade e à forma desta, então se segue daí necessariamente que a Vontade é indivisa, presente por completo em cada fenômeno, embora os graus de sua objetivação, as Idéias (platônicas), sejam bastante diversos.³⁷

A multiplicidade é facilmente compreendida por nós, porque corresponde exatamente ao mundo que temos diante dos sentidos e do pensamento guiado pelo princípio de razão. No entanto, quanto à unidade na Vontade proposta na obra, que se apresenta como o único ponto essencial em relação ao turbilhão de fenômenos, é natural que não se consiga

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.367.

³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.190.

³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.220.

compreendê-la facilmente. Isto porque o princípio de razão está profundamente entrelaçado com o processo de individuação ligado à multiplicidade e, portanto, tem-se que o próprio conhecimento encontra uma barreira natural para exprimir aquilo que está para além do princípio de razão: a unidade. Heinrich Zimmer faz um precioso comentário - referindo-se ao Budismo - a respeito deste tipo de paradoxo causado pelo apontamento de que o indivíduo é, metafisicamente falando, ilusório.

Palavras como “iluminação”, “ignorância”, “liberdade” e “apego” são auxílios preliminares que não se referem a uma realidade última; são meros sinais indicadores para o viajante que servem para direcioná-lo ao objetivo de uma atitude que está além da duplicidade que elas próprias sugerem [...] Por isso o grande paradoxo do budismo é que Buddha algum jamais existiu para iluminar o mundo com ensinamentos budistas. A vida e a missão de Gautama Sakyamuni é apenas uma incompreensão geral por parte do mundo não iluminado, útil e necessário para guiar o candidato rumo à iluminação, mas a ser descartado quando - e se - a iluminação for alcançada.³⁸

Nas palavras de Buda:

Qualquer um que esteja na barca dos salvadores-que-conduzem-a-outra-margem deve ter em mente a salvação de todos os seres vivos, conduzindo-os à liberação-e-extinção no puro e perfeito nirvana³⁹; e, quando, devido a esta atitude, houver salvo todos os seres vivos, então nenhum ser, qualquer que seja, foi conduzido em direção ao nirvana.⁴⁰

Sendo assim, é preciso compreender, deste ponto de vista, que o ato individual para negar a Vontade nunca terá uma conseqüência que se limita ao mero indivíduo. Existe um reflexo misterioso de todos os atos tomados como particulares no todo da Vontade subjacente ao mero fenômeno da individualidade. Usou-se aqui o termo “misterioso”, porque foi exatamente o termo usado por Schopenhauer quando este quis explicar o processo pelo qual surge a compaixão⁴¹. Este mesmo processo seja, o processo pelo qual um ser individual consegue sentir a dor infligida a outrem evidencia que existe uma unidade subjacente à multiplicidade.

³⁸ ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p.336.

³⁹ “Termo sânscrito popularizado por Schopenhauer. Estado de libertação intelectual e afetiva que se obtém renunciando ao querer-viver, aos interesses da própria individualidade e às ilusões da sensação”. Ver em: LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 1999. p. 732.

⁴⁰ Ver em: ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p. 338.

⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2001, p. 135-136.

Neste sentido, pode-se pensar em uma, por assim dizer, “compaixão universal” que moveria os grandes espíritos para uma vida que testemunhasse o quietivo da Vontade, a fim de conduzir a humanidade para a redenção atrelada à cessação do querer: “devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da Vontade de vida; não no particular de acordo com a história mítica dos evangelhos ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento deles [...]”⁴²

Desta forma, ao contrário de simplesmente praticar o suicídio que em nada mudaria aquela vontade manifestada no fenômeno, pode-se, através deste desafio ético que é a negação da vontade, buscar traçar uma vida que tenha como alvo a cessação do querer particular em função de afetar o querer universal. Se esta proposta parecer por demais insólita, poder-se-ia pensar se a mensagem viva dos grandes ícones morais da humanidade não realiza exatamente esta tarefa. Ou seja, se a mensagem de Jesus Cristo, Buda, dos santos e místicos, ou mesmo de pessoas resignadas menos conhecidas, inspira no íntimo dos demais seres humanos um abandono do egoísmo, um afastamento da maldade, da ira. Se não houver como negar que o desprendimento e a resignação destes espíritos provocam na humanidade uma paz que destoa da afirmação voraz da vontade egoísta, então já se poderá verificar que o desafio de fazer com que o quietivo da vontade individual atinja a universalidade já não é tão insólito assim, se apresentando como um caminho extraordinariamente mais digno que o suicídio.

3.2. A auto-supressão da vontade como origem da santidade

Descreveu-se neste trabalho como a afirmação da Vontade está presente em todo o universo, englobando desde as forças naturais, as formas microscópicas da vida animal, os vegetais e os animais superiores. Schopenhauer chega a afirmar que a Vontade em si mesma continuaria com seu ímpeto cego mesmo que o próprio universo desaparecesse como o conhecemos:

[...] a Vontade, em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos ao mais elevado, carece por completo de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe término

⁴²SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.512.

[...] Vimos isso no mais simples de todos os fenômenos naturais, a gravidade, [...] não cessaria nem mesmo se o universo inteiro se contraísse numa massa única.⁴³

No entanto, para o mundo como representação, para a multiplicidade das formas criadas a partir das derivações das idéias platônicas ligadas ao princípio de causalidade, pode-se vislumbrar estados de mudança. Ou seja, ainda que a Vontade em si mesma, como coisa em si, seja imutável, o mundo enquanto Vontade e representação admite mudanças, uma vez que a Vontade verificada no mundo já não é exatamente aquela Vontade em si mesma mas, antes, vontade correlata. Deve-se esclarecer que para aquelas formas de existência do mundo das representações que não estão imbuídas da Vontade através do querer, como no caso da vida vegetal e do mundo inorgânico, a Vontade se mostra através de outras formas correspondentes ao seu impulso como fundamento (gravidade, eletromagnetismo, eletricidade, propriedades físico-químicas, estímulo vegetal, crescimento, reprodução etc.)

Dentre as infinitas modificações que podem ocorrer na objetivação da vontade em graus variados, pode-se perguntar se existe alguma destas modificações que seja não um fim, visto que a Vontade não visa fim algum, mas que seja completamente algo extraordinário, algo essencialmente ímpar frente aos demais acontecimentos no turbilhão de representações. Poder-se-ia dizer que este fato extraordinário seria o homem. Pois pergunta-se: como uma força cega e irracional como a Vontade pode de alguma maneira dar origem a um ser dotado de razão? Na verdade esta questão se estende a todo o universo, no sentido de como a Vontade pode, no seu movimento caótico, objetivar toda a natureza, todo o cosmos.

A resposta para esta segunda pergunta nos remete à primeira na medida em que o universo para Schopenhauer tem uma idealidade transcendental, ou seja, perguntar pelo universo é antes perguntar por aquele que, através do pensamento, torna possível a existência do mesmo: O homem. Para o filósofo o mundo nasce pelo e para o pensamento. Toda a idéia evolucionista do mundo inorgânico possibilitando condições básicas para o desenvolvimento das formas de vida microscópicas, que através milhões de anos de evolução foram propiciando o aparecimento de espécies vegetais e animais mais complexos como o homem, está vinculada a uma concepção que considera o fundamento do mundo dentro de uma perspectiva histórica que, por sua vez, já faz parte de uma racionalização do mundo. Nesta perspectiva, a história do universo e desta forma o próprio universo, nasce com a idéia de ser humano, que agrega em si todas as outras idéias.

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.398.

Mas perguntava-se por uma objetivação da vontade que fosse “extraordinária”, e chegou-se à resposta de que esta objetivação é o próprio homem. Contudo, ainda resta saber: Por que extraordinária? Sugeriu-se neste texto que é por se diferenciar tanto do caráter irracional da Vontade objetivante, ou seja, pela surpresa, pelo fato insólito de surgir uma disposição racional tão desenvolvida a partir de um fundamento cego. No entanto, pode-se já responder, pela prerrogativa da racionalidade, que a idéia de homem é por si um fato extraordinário? Se ao observar-se o comportamento do homem de um modo geral, for detectada uma diferença essencial das demais representações, pode-se afirmar que sim. E como verificar tal diferença? É preciso aqui saber se a racionalidade, característica ímpar da espécie humana, torna-nos essencialmente diferentes quanto ao que ocorre nos demais fenômenos orgânicos e inorgânicos. No entanto, este texto já forneceu esta resposta, e viu-se que no homem a afirmação da Vontade adquire características próprias relacionadas à razão, mas que em sua essência não difere da afirmação da vontade presente nas demais representações. Ou seja, o homem é mais complexo, nele a afirmação da Vontade pode ocorrer de maneiras muito mais multifacetadas que em qualquer outra objetivação, mas nem por isso ela deixa de se afirmar de uma maneira tão certa quanto na atração verificada entre pólos eletromagnéticos opostos.

No entanto, também unicamente no ser humano, pode ocorrer um outro tipo de conhecimento - intuitivo e não racional - ⁴⁴ que pode atestar o único grande acontecimento realmente extraordinário dentro do mundo como Vontade e representação, a saber, a negação da própria Vontade, ou seja, a contradição da essência da mesma na objetivação de um de seus fenômenos. Desta forma, o ser humano ocupa a posição ímpar de ser o único meio pelo qual a Vontade pode ser diferente do que é em todas as demais representações, o único meio em que ela, através de uma forma especial de conhecimento, pode não querer mais o que ela sempre quer e, portanto, extinguir-se. É nesta situação muito específica em que o conhecimento ultrapassa todo o princípio de causalidade e transforma o sujeito do “querer” no puro sujeito do “conhecer”, imerso na pura contemplação das idéias, que aparece o estado de santidade como o mais admirável acontecimento da existência.

Podemos, metafórica e figurativamente, chamar a total auto-supressão da negação da Vontade, sua verdadeira ausência, unicamente o que acalma e cessa o ímpeto da Vontade para todo o sempre e que exclusivamente proporciona o contentamento que jamais pode ser de novo perturbado, a verdadeira redenção do mundo [...]

⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.487.

Podemos chamar essa tal auto-supressão e negação da Vontade de bem absoluto, *summum bonum*, e vê-la como único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos.⁴⁵

Ainda:

A Vontade não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente a fim de, neste fenômeno, conhecer a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também por fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno.⁴⁶

Contudo, notar-se-á neste processo uma contradição radical, no sentido de que, como Schopenhauer afirma, a própria existência de nosso corpo, nosso ser fenomenal é exatamente um grau de objetivação da vontade. Ora, como conceber que a vontade se negue justamente através de sua afirmação? Como conceber a existência do santo se, teoricamente, ele não poderia existir, dado que sem vontade não há representação? Como pensar que o coração sereno do santo continua a bater, se nele a vontade se aniquilou? Aqui se encontra mais um aspecto delicado da filosofia de Schopenhauer que deve ser bem esclarecido para que este ponto, que apresenta uma contradição real, não torne toda a sua filosofia contraditória. Primeiramente, é preciso retornar àquele pressuposto, que fora visto no capítulo segundo, de que a Vontade é absolutamente livre, podendo aqui, no caso do estado de santidade, manifestar o auge absoluto desta liberdade, ou seja: Exercer um movimento contrário à sua própria essência. Esta é definitivamente a grande prova da liberdade absoluta da Vontade. Ela pode, contraditoriamente, anular a sua própria essência no fenômeno:

É possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. 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 perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação.⁴⁷

⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.462.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.506.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.373

No entanto, esta consideração ainda não resolve o problema levantado logo acima sobre a realidade empírica do corpo do santo. Para que este problema seja solucionado, tem-se que, em primeiro lugar, assumindo as palavras do próprio Schopenhauer, reconhecer que o estado de santidade se trata, sim, de um estado contraditório. Contudo, e aqui se encontra a solução do entrave, não se trata de uma contradição absoluta, Schopenhauer aponta no desenvolvimento de sua obra que a objetivação da Vontade não se dá com a mesma intensidade em todos os seres e que, especificamente no ser humano, existem grandes variações. Estas variações são expressas pelas infinitas possibilidades do caráter humano correspondentes a estados de ser onde a Vontade se manifesta. A Vontade pode, por exemplo, se afirmar da maneira mais animalesca e até mesmo cruel, dado que para o filósofo a razão tem o poder de até mesmo elevar o egoísmo aos mais torpes graus de crueldade. Pode, em um grau mais ameno, motivada pelo processo misterioso da compaixão, afastar-se da violência e do egoísmo, evidenciando uma existência individual que já se aproxima da identificação unitária para com o outro, na medida em que sente a sua dor como dor própria. Pode, em um estado ainda mais elevado, diante do conhecimento das idéias perfeitas independentes do princípio de razão, dar origem ao gênio artístico, capaz de se libertar da vontade ainda que por breves momentos. E, finalmente, pode dar origem ao santo, identificado pela sublime visão através do princípio de razão, com uma duração extremamente mais contínua - e não totalmente contínua - que no artista.

Ou seja, ainda que o santo represente a negação da Vontade em um grau completamente mais elevado que em qualquer outro caráter humano, ele ainda assim conserva em si um fio delgado da Vontade, referente à própria existência do corpo. Desta forma, a aniquilação da vontade, mesmo no santo, não é completa.

Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade afetiva e de novo arder na sua plena intensidade.[...] Em conseqüência, observemos as histórias da vida interior dos santos cheias de conflitos espirituais, tentações e abandono da graça[...] Conseqüentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante o modo de vida

duro, penitente e a procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça.⁴⁸

Corroboram para a verdade desta afirmação os momentos na vida dos santos em que os mesmos se viram tentados a afirmar a vontade através do corpo. Ressalta-se aqui a mensagem do relato bíblico das tentações de Jesus no deserto⁴⁹ e de sua famosa declaração no Getsêmani “o espírito está pronto, mas a carne é fraca”,⁵⁰ bem como os relatos dos escritos sagrados do budismo que relatam as tentações sofridas por Buda⁵¹ no seu caminho para a “iluminação”. Se estes grandes espíritos não fossem passíveis de serem tentados, não faria sentido que os relatos e mitos a respeito dos mesmos se referissem seriamente à tentação. É plausível afirmar dentro desta concepção a respeito do estado de santidade que a pequena “rachadura” na “muralha espiritual” do santo, vincula-se à realidade empírica de seu corpo que, ainda que se alimentasse com os mais profundos jejuns, ainda que abandonasse de todo apego material, que renegasse completamente o impulso sexual, teria em si, de maneira serena e frágil a afirmação da Vontade manifesta através do coração pulsando, do movimento do ar enchendo os pulmões, de todos os processos vitais enfim.

Conserva-se, portanto, a sentença contraditória referente à auto-supressão da vontade em seu próprio fenômeno, mas se escapa do veredito paradoxal de que a realidade empírica do corpo do santo mostrar-se-ia como uma ilusão, uma vez que ainda existe uma vontade mínima que resta na conservação do corpo fenomênico. A respeito desta existência mínima são muito bem vindas neste texto as palavras de Vladimir Jankélévitch que, ainda que não se refiram à filosofia de Schopenhauer, parecem ser, neste ponto, muito cabíveis: “Pois o problema de fato é este: até onde o homem da abnegação e do altruísmo extático pode levar a extenuação de seu ser - próprio, a risco de ele próprio se abismar no não ser e, por conseguinte, aniquilar o próprio altruísmo ao mesmo tempo que o altruísta?”⁵² Ainda: “o quase – inexistente ainda existente, o existente já quase inexistente se refugia por amor na existência mínima ou infinitesimal, isto é, na existência menos existente possível”.⁵³ Finalmente: “quanto mais há ser, menos amor há: o amor e o ser estão em razão inversa um do outro”.⁵⁴

⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.496

⁴⁹ Mateus 4-1,11. Lucas 4-1,13

⁵⁰ Marcos 14-38. Mateus 26-41

⁵¹ Ver em: ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. 1986, p.331.

⁵² JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O Paradoxo da Moral*. 2008, p.94.

⁵³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O Paradoxo da Moral*. 2008, p.95.

⁵⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O Paradoxo da Moral*. 2008, p.108.

É importante ressaltar em relação à descrição do processo que gera o estado de santidade proposto por Schopenhauer, que o mesmo oferece uma explicação muito pertinente a um ponto comum a várias religiões que, ainda que cercado de justificativas, sempre parece obscuro. A questão para qual estamos apontando é a que se refere ao fato de que, com poucas exceções, os santos buscam a castidade. Este aspecto, embora frequentemente aceito como um comportamento “natural” do santo, raramente é tratado com uma clareza argumentativa suficiente. Porque afinal, seguindo a argumentação de Schopenhauer e a história dos grandes santos, não se pode conciliar o amor carnal com uma vida santa? Porque um ser humano de espírito elevado, moral, bom, mas que não se tornou casto, não pode ser considerado santo? É freqüente, por exemplo, as especulações a respeito da possibilidade de Jesus Cristo ter tido uma família, ou da possibilidade dele ter se enamorado de uma mulher. Qual seria o problema se estas possibilidades estiverem corretas? Elas tornariam este grande espírito menos elevado? Na verdade, em uma primeira mirada, não faz muito sentido associar a santidade à castidade. No entanto, esta associação é feita e reconhecida por milhões de pessoas. Por quê? Segundo Schopenhauer a renúncia ao ato sexual seria algo fundamental dentro da concepção do estado de santidade, porque o impulso sexual é talvez a evidência mais explícita da afirmação da Vontade. Subjaz na consumação do ato sexual a continuidade da vida, e não o seu aniquilamento. No sexo dissipa-se o conhecimento e evidenciasse a animalidade do corpo. O ato sexual, mesmo sem os requintes da luxúria, mesmo dentro de uma visão harmônica de amor sincero, não consegue deixar de ser uma grande apologia ao desejo.

Ora, naquela afirmação, que vai além do próprio corpo até a exposição de um novo, também co-afirma-se sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida, enquanto a possibilidade de redenção, produzida pela mais perfeita capacidade de conhecimento, é nesse caso declarada infrutífera. Aqui reside o motivo profundo da vergonha que envolve o intercurso da procriação.- Semelhante visão é miticamente exposta no dogma da doutrina da fé cristã de que todos compartilhamos a queda pecaminosa de Adão (que manifestadamente é somente a satisfação sexual) e, em virtude dela somos culpáveis por sofrimento e morte.⁵⁵

Efetivamente o filósofo não diz de maneira explícita ou implícita que um ser humano não possa ser bom pelo fato de viver e alimentar o desejo sexual. Porém é preciso não perder de vista que o santo não é “simplesmente” bom. O homem bom procura estabelecer uma harmonia entre os seus desejos e dos desejos daqueles que os cerca, de modo a buscar uma vida onde a sua satisfação não se imponha de maneira violenta sobre a possibilidade de

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.422.

satisfação do outro. Por outro lado o homem santo está desprovido de desejos. Ele não tem de “administrar” os desejos – assim como o homem bom- para buscar a bondade e a justiça. Ele simplesmente não tem desejos para administrar. Visto que o mundo desfila diante de seus olhos como um sonho inessencial. E isto justamente porque o desejo se extinguiu no seu ser, exceto pela econômica manutenção de seu corpo.

Outra questão que aqui deve ser tratada, que fora levantada quando se discutiu a questão da liberdade no segundo capítulo, refere-se ao grau de liberdade que o indivíduo possui quanto à negação da Vontade. Pode o indivíduo negar a Vontade ou, pelo contrário, é sempre a Vontade que realiza o processo de autonegação através do indivíduo? Na verdade, este é um falso problema, dado o fato de que o ser e o querer não podem estar separados, ou seja, não se pode fazer uma separação radical entre a Vontade e o indivíduo. Mas, mesmo assim, levando em consideração a existência fenomenal com a vontade como correlata da Vontade, seria possível pensar em alguma tomada de iniciativa por parte do fenômeno quanto à negação da Vontade? A resposta é negativa. Não é a forma fenomenal que nega ou pode negar a Vontade, mas sempre a Vontade que se nega através do conhecimento alcançado no fenômeno humano: “Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta [...] Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega.”⁵⁶

Por outro lado, como esta autonegação ocorre no fenômeno, acontece, nesta situação específica, uma coincidência da liberdade da Vontade como coisa em si com a até então impossível liberdade do fenômeno que, em todos os níveis é sempre determinado pela Vontade. Sendo assim, a libertação alcançada no estado de santidade configura-se como a única possibilidade de liberdade real do ser que, ainda que suavemente preso pelo delgado laço que o liga à afirmação da vontade enquanto corpo, finalmente pode encontrar a liberdade. Fora desta situação todos os acontecimentos no mundo enquanto representação são completamente determinados pela objetivação da Vontade.

[...] é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. 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 perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo deste modo o estado de

⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.482. Citações equivalentes que confirmam que a negação da Vontade é uma autonegação encontram-se por toda obra. Mais especificamente nas páginas: 397,420,462, 494,497,506,510,515,518.

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.⁵⁷

Como é a Vontade, que por uma condição excepcional de si mesma se auto-anula, chega-se à conclusão- determinista - de que a libertação indicada pelo filósofo não pode nunca ser algo conquistado por nenhum esforço. Antes de toda ação fenomenal que evidencie a negação da Vontade, é necessário que a essência mesma tenha se direcionado para a referida negação. Desta forma encontramos outro ponto problemático que reside no fato de que toda prescrição ética dada pelo filósofo é sempre, por assim dizer, uma consequência do movimento do impulso da Vontade que se direcionou naquele sentido. Ou seja, a prescrição ética é no fundo mais “descritiva” que “efetiva”. Naturalmente esta situação configura-se como muito delicada, na medida em que o determinismo se impõe de maneira absoluta. Parece não haver como não admitir esta consequência amarga do sistema de Schopenhauer, a não ser pela resposta paliativa - que ele mesmo fornece -⁵⁸ de que embora nosso caráter intelectual esteja *a priori* determinado, só se pode conhecê-lo *a posteriori* e, daí, não haver como saber o que realmente somos a não ser que vivamos como se não fossemos determinados. É preciso batalhar para obter uma conduta cada vez melhor. Se somos ou não capazes dela, é algo que embora já dado *a priori*, só se verifica *a posteriori* e, desta forma, fica estabelecido mais um ponto delicado da filosofia de Schopenhauer.

No entanto, este mesmo ponto delicado serve de entrada para um dos elementos mais inusitados dentro de sua filosofia: Se a libertação é possível, e se não se pode, no fundo, fazer nada para garanti-la, resta um caminho muito peculiar ao discurso religioso: a graça. O filósofo afirma que o ato de libertação da Vontade é um acontecimento ligado ao que no cristianismo se entendeu por graça.

Nesse sentido, portanto, o antigo filosofema sobre a liberdade da vontade, sempre contestado mas também sempre defendido, não é sem fundamento, também não é sem sentido e referência o dogma da igreja sobre o efeito da graça e do renascimento. Agora, porém, vemos inesperadamente ambos coincidirem em um, e podemos doravante também compreender em que sentido o admirável Malebranche podia afirmar: “*La liberté es un mystère*”, e tinha razão. 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.⁵⁹

⁵⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.373.

⁵⁸ Ver em: SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.390.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.510.

Ou seja, a negação da Vontade ocorre de maneira, digamos, aleatória, não sendo fruto de nenhum merecimento. Dentro do determinismo religioso a salvação pela graça é admitida partindo da prerrogativa de que existe um Deus sábio que escolhe por desígnios misteriosos. No caso da filosofia de Schopenhauer a questão ainda se torna ainda mais aguda, no sentido de que não se pode estabelecer parâmetro algum para que a Vontade se negue em um indivíduo específico. Neste sentido, podemos dizer que a “graça” em Schopenhauer ainda é mais radical que a verificada no Cristianismo. É através dela, e unicamente dela, que se pode alcançar a liberdade da Vontade.

3.3. Schopenhauer e a inédita santidade sem Deus no Ocidente

Um dos aspectos mais admiráveis do sistema schopenhaueriano, é que embora se trate de uma filosofia pessimista que nega a existência de Deus, encontra-se nela, como seu ápice, o estado de santidade. É realmente surpreendente em termos morais que toda uma concepção pessimista do mundo, fundada em uma instância metafísica toda poderosa, cega e irracional como a de Schopenhauer, possa apontar para o estado de santidade como o acontecimento metafísico de maior magnitude.

O filósofo construiu um sistema ateu em que o estado de compaixão atua como o verdadeiro fundamento da ação moral, e no bojo do qual o egoísmo, o suicídio, a crueldade, a injustiça são veementemente criticados. Poder-se-ia fazer uma comparação, neste aspecto de uma apologia à santidade sem Deus, de seu sistema filosófico com a religião budista, onde também Deus não é uma realidade. Mas Schopenhauer parece ter ido ainda mais longe neste sentido, posto que o Budismo admite a reencarnação e, portanto, a possibilidade de se imaginar a razão para o sofrimento da vida presente em uma vida passada e, da mesma forma, buscar o consolo na esperança de uma existência futura melhor. Em Schopenhauer, o que se tem é unicamente o presente, e a morte é inexoravelmente o fim de nosso ser. Mesmo assim, sua filosofia não leva a um eudemonismo absoluto, a um gozar a vida e os prazeres enquanto as forças e a saúde ainda animam o corpo. Tampouco a uma revolta vinculada a este mundo

dantesco. O fim para onde caminha sua filosofia é justamente a negação serena da Vontade de vida, um esquecer-se de si, um distanciamento de tudo aquilo que causa dor e violência, egoísmo e maldade.

Talvez a grande mensagem ainda inaudita de Schopenhauer resida justamente nesta justificação das principais condutas morais presentes no seio das grandes religiões, e que são comuns ao ápice da sua filosofia, para um Ocidente que, embora majoritariamente cristão, parece em raros momentos de sua história ter assimilado de maneira profunda o sentido íntimo do cristianismo. É possível aprender com a filosofia schopenhaueriana que o ateísmo e mesmo o pessimismo não são justificativas para se entregar a uma vida medíocre e egoísta. Neste sentido Schopenhauer pode ser interpretado como um autor fundamental para o entendimento de como pode ser possível a manutenção de valores caros para a religião dentro da perspectiva da progressiva secularização do ocidente.

É necessário que fique bem claro que Schopenhauer, por mais que admita por vezes uma linguagem que toma de empréstimo palavras mais próximas ao discurso religioso, como graça, salvação e santidade, realiza um trabalho filosófico. Não se trata aqui do contra-senso de uma “religião filosófica”. Tanto a filosofia quanto a religião operam, no ocidente, através de instâncias próprias. E Schopenhauer está completamente comprometido com o fazer filosófico. Tanto é assim que sua própria biografia não revela uma vida que ao menos se aproximasse do ideal de santidade e compaixão que ele colocou teoricamente como ápice de seu sistema. Em termos conceituais, em filosofia, sabe-se que importa mais o rigor lógico, racional e argumentativo do discurso, que uma suposta vida exemplar coerente com o mesmo. Repetimos, em Schopenhauer o que se tem em foco é a figura de uma grande filosofia, e não de um espírito que poderia inspirar a fundamentação de um pensamento religioso. Estes espíritos são reconhecidos por Schopenhauer nas imagens dos grandes santos que figuram como pilares das matrizes religiosas mundiais. A sabedoria e o exemplo de vida, as formas místicas da experiência com o inefável, as mitologias que expressam figurativamente a verdade do mundo, bem como todo elemento sociológico fundamental à estruturação de uma religião, são aspectos profundamente vinculados às histórias e estórias destas personalidades extraordinárias a que nos referimos como “santas”, e não a sistemas filosóficos. Por outro lado a Filosofia apresenta a capacidade de fundamentar conceitualmente quais processos metafísicos podem estar envolvidos no aparecimento destas figuras notórias. Neste ponto a filosofia de Schopenhauer apresenta-se como um enquadramento da gênese da santidade reconhecida dentro das religiões, sob a forma filosófica de construção de um sistema

metafísico que, cabe mais uma vez ressaltar, passa muito longe da Teologia, devido a explícita ausência de “Deus”.

Verifica-se a hipótese de que a filosofia de Schopenhauer possa, mesmo sem Deus, servir conceitualmente como fundamento para uma suposta religiosidade, como se pode verificar na definição de religião que se segue:

Este parece ser também o parecer de R. Eucken, quando diz que o que é essencial e indispensável à religião sob todas as suas formas “é opor ao mundo que nos rodeia primeiro uma outra espécie de existência, uma nova ordem de coisas superior, dividir a realidade total em diferentes reinos e diferentes mundos. Sem a fé em Deus, pode haver religião, como mostra o Budismo antigo e autêntico; sem a dualidade dos mundos, sem perspectivas sobre uma nova espécie de ser, ela não é mais do que uma palavra vã.”⁶⁰

Schopenhauer, dividindo o mundo entre aparência fenomenal e coisa em si e propondo uma possibilidade de libertação, mesmo que se refira ao aniquilamento do ser, não deixa de atender conceitualmente à supracitada exigência mínima da religião. No entanto uma religião, uma filosofia ou um campo do saber qualquer, não podem ser reduzidos - ao contrário do que muitas vezes se pensa - às suas “exigências mínimas”. O fazer filosófico e a experiência religiosa têm no ocidente muitas diferentes nuances que delineiam o espaço e o valor de cada uma delas. Este processo também se aplica, por exemplo, à diferenciação entre ciência e filosofia quando tratam, através de métodos muito próprios, uma mesma temática.

Seria natural pensar que a santidade desapareceria dentro de um sistema como o de Schopenhauer, porque além da inexistência de Deus, existe uma potência metafísica absoluta, a Vontade, que corrobora em todos os seus aspectos fundamentais a existência de um mundo de seres maus. No entanto, se em outros sistemas e na Teologia, a instância metafísica última, “Deus”, é a inspiração para a santidade, para o filósofo, é justamente o desejo de se desviar dos impulsos do fundamento metafísico que fazem com que o estado de santidade surja como ponto mais alto a ser atingido pelo ser. Neste sentido, quando da comparação da filosofia schopenhaueriana com todos os grandes sistemas filosóficos teístas ocidentais e com todas as grandes religiões, com exceção do Budismo, verifica-se que em todas estas posturas de fé e de razão, existe uma ética que aponta para a plenitude do ser, tendo Deus como o ser

⁶⁰ Citação de BENRUBI, J. apud: LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 1999. p. 951.

absolutamente pleno. Em Schopenhauer a ética não é a da plenitude, mas a da aniquilação do ser.

Então, a partir deste pressuposto de que se trata de uma filosofia da aniquilação do ser, sem a presença de uma divindade com a qual se possa realizar uma união, e mais, considerando que a aniquilação do ser é dada a partir da aniquilação da Vontade, Pode-se pensar que o que espera o santo no rompimento de seu único último fio que o prende ao fenômeno vá, simplesmente, desaparecer no nada. Na verdade esta afirmação é dúbia, na medida em que o nada a que Schopenhauer se refere na negação da Vontade é um nada relativo ao mundo enquanto Vontade e representação, e não um nada absoluto. Aqui cabe ressaltar que o sentido que o termo “nada” tem para Schopenhauer aponta para um uso absolutamente negativo, ou seja, o nada não possui espaço ontológico nenhum, não possui ser próprio. A negação da Vontade não nos conduz a uma realidade do nada, simplesmente porque o nada, para o filósofo, não tem realidade alguma. Apenas de forma relativa e negativa é que Schopenhauer afirma que para além da Vontade nada existe. O nada aqui se refere exclusivamente ao nada em relação à Vontade, à ausência da mesma em um de seus fenômenos: “Mas, sobre isso, tenho antes de observar que o conceito de NADA é essencialmente relativo e sempre se refere a algo determinado, que ele nega [...] Porém, numa consideração mais acurada, não existe o nada absoluto...”⁶¹

Esta afirmação de que o nada é sempre relativo, associada aos apontamentos de Schopenhauer sobre o caráter ilusório do indivíduo, pode insinuar que a análise da gênese do estado de santidade defendido pelo filósofo, na medida em que aponta para a aniquilação do indivíduo seguida de algo que subsiste metafisicamente, tenha alguma relação direta com o monismo búdico. Neste, as individualidades desaparecem em função de um de um “todo” metafísico indiferenciado. No entanto é preciso aqui seguir dentro da análise filosófica que, obedecendo aos limites que Kant estabeleceu, não pode inferir nenhuma verdade metafísica que não possa ter uma verificação empírica. O limite entre o desfecho metafísico do Budismo e a continuidade no modo de proceder filosoficamente mostra-se, sobre este ponto específico, muito estreito em uma primeira análise. Mas é preciso marcar esta diferença, pois o próprio Schopenhauer faz questão de afastar-se das conclusões religiosas finais que aparecem no Budismo e no Bramanismo.

⁶¹ SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.516.

[...] 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 fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em Brahma ou o NIRVANA dos budistas.⁶²

Segue-se agora neste trabalho com a continuidade do desenvolvimento em termos puramente filosóficos, das conseqüências conceituais que a aniquilação da Vontade provoca através do estado de santidade.

Como a Vontade, enquanto essência do mundo, nasce na filosofia de Schopenhauer como resposta filosófica para a incognoscibilidade da coisa em si, tem-se, diante do processo em que a mesma se aniquila, de retornar ao problema da coisa em si proposto por Kant, para daí verificar o quanto a filosofia de Schopenhauer avançou em relação ao seu maior índice de referência: a filosofia kantiana.

3.4. O estado de santidade como último limite para a vontade como coisa em si

Considerando que a Vontade pode se negar fazendo desaparecer o binômio vontade-representação, e levando em conta que o Nada não existe positivamente, o que restará depois da auto-supressão da Vontade em seu fenômeno? Se o Nada não existe, somos levados a concluir que a Vontade em si continua a existir. Contudo, o que seria a Vontade em si mesma? Schopenhauer defende a possibilidade do nosso conhecimento da Vontade como coisa em si, através da nossa vontade que lhe seria correlata. Mas este conhecimento só pode ocorrer dentro da realidade do binômio vontade-representação. Pois, na verdade, não faz sentido denominar a coisa em si como sendo “Vontade”, independentemente da existência humana. Isto porque a inferência da coisa em si como Vontade e de sua subsequente cognoscibilidade, parte do pressuposto da identificação e análise daquilo que está no fundamento de tudo que ocorre no mundo enquanto representação. E como para o filósofo o mundo depende do pensamento, sendo este por sua vez movido por aquilo que em nós é denominado “vontade”- que é em essência, por exemplo, de maneira menos complexa, a atração gravitacional entre os corpos- chama-se a coisa em si de Vontade. Ou seja, para o

⁶² SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. 2005, p.519.

mundo enquanto vontade e representação, para este duplo aspecto do mundo já marcado pela lei de causalidade presente na própria linguagem, a essência, a coisa em si, é a Vontade. Mas isto somente porque o mundo depende do pensamento e porque o pensamento é determinado por aquilo a que em nós chamamos vontade. E não porque seja possível ao ser humano dizer o que é a coisa em si de maneira absoluta: “Esta percepção íntima da nossa própria vontade está longe de fornecer um conhecimento completo e adequado da coisa-em-si.”⁶³

Chegasse então à surpreendente conclusão de que a Vontade em si mesma pode ser algo completamente incognoscível. E, neste caso, não faria sentido chamar a coisa em si de Vontade. Ironicamente ocorre um retorno ao problema kantiano da incognoscibilidade total da coisa em si:

A coisa-em-si que conhecemos do modo mais imediato como vontade pode ter, fora de todo fenômeno possível, determinações, propriedades, modos de ser que sejam absolutamente incognoscíveis e que subsistam precisamente como ser da coisa-em-si, quando esta livremente se suprimiu como vontade, isto é, saiu completamente do mundo fenomênico para nosso conhecimento, quando passou a um nada vazio aos olhos do mundo do conhecimento.⁶⁴

Ainda:

Faço questão de observar, tendo em vista algumas objeções tolas, que a abnegação da vontade de viver não implica de jeito algum o aniquilamento de uma substância, mas simplesmente um ato de não-vontade: não querer mais aquilo que quis até aqui. Dado que a vontade não conhece como coisa-em-si este ser, a não ser no ato e pelo ato de querer, somos incapazes de dizer ou de compreender o que ela é ou o que ela faz depois de ter renunciado a este ato.⁶⁵

Pois bem, que conclusão pode ser tomada a respeito este retorno à incognoscibilidade da coisa em si? Pode-se dizer que Schopenhauer realizou uma tentativa frustrada de ir além dos limites da filosofia kantiana? Esta pergunta tem de ser respondida em pelo menos dois âmbitos fundamentais pelos quais a coisa em si kantiana pode ser tomada. Primeiramente, se a coisa em si for tomada como conceito negativo, enquanto mera exposição do limite de nosso

⁶³ Citação de Schopenhauer apud: LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.89.

⁶⁴ Citação de Schopenhauer apud: LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.175.

⁶⁵ Citação de Schopenhauer apud: LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.175.

conhecimento, tem-se como resposta que Schopenhauer difere muito da filosofia kantiana em seus escritos, por conferir um *status* ontológico para a coisa em si. Criando a partir da consideração de sua realidade absoluta todo o sistema metafísico que vimos descrito neste trabalho. Dentro da leitura kantiana da coisa em si como simples limite para o conhecimento, não se aplica o próprio problema da cognoscibilidade da mesma, uma vez que ela não seria algo a ser conhecido, mas antes um limite a ser respeitado.

Se ao fim se chega à conclusão de que tanto à coisa em si na pura acepção lógica limítrofe kantiana e a coisa em si denominada Vontade, se mostram incognoscíveis, não se pode dizer ainda que exista uma identidade entre ambas. Pois tal identidade seria o mesmo que tornar equivalente o sonho que se tem com um objeto qualquer com a realidade do contato com este objeto no estado de vigília. Desta forma, nesta linha de leitura da coisa em si kantiana, deve-se afirmar que não houve um retorno de Schopenhauer às conclusões de Kant, mas antes afirmar que o filósofo de *O Mundo Como Vontade e Representação* apresentou uma nova proposta para a coisa em si, possuindo realidade ontológica e não simplesmente lógica. São, no fundo, propostas diferentes que não podem ser redutíveis uma a outra pela incognoscibilidade comum a ambas.

Por outro lado, se a coisa em si kantiana for interpretada – e é assim que neste trabalho ela é considerada – como algo que de fato existe e que nos afeta, torna-se então plausível pensar que Schopenhauer, apesar de toda a riqueza de seu sistema ético metafísico, tenha girado em círculos e chegado ao ponto onde parou Kant. Sim, isto é plausível, mas seria correto? Se o desenvolvimento do problema da coisa em si for tomado em ambos filósofos simplesmente pela conclusão final – a incognoscibilidade – não veremos diferença. No entanto, ao se analisar o problema de uma maneira mais ampla, constata-se que Schopenhauer propõe um grande avanço relativo a este ponto. Primeiramente porque o problema da incognoscibilidade da coisa em si em Schopenhauer só aparece quando se cogita o estado onde o conhecimento de qualquer coisa já não é mais possível. Isto porque para que a Vontade passe a não ser mais reconhecida como coisa em si é preciso que se considere que mesmo quando da sua autonegação, de seu aniquilamento enquanto Vontade, subsista algo. No entanto, neste estado onde a Vontade se aniquilou, o ser do conhecimento já não existe mais. Quando a Vontade desaparece, vai com ela todo o mundo de sua objetivação. Justamente o mundo onde surge sua objetivação mais elevada, que almeja o conhecimento da coisa em si: O ser humano.

O que se quer aqui dizer é que dentro do sistema metafísico de Schopenhauer, se a Vontade é aniquilada, todo o universo sucumbe junto a ela e, portanto, a inferência que aponta

para a existência de uma coisa em si incognoscível acontece em um estado onde não só o conhecimento da coisa em si é impossível, mas qualquer outro tipo de conhecimento, pois o sujeito não existe mais. Enquanto existir o mundo, a Vontade tem que ser considerada a coisa em si. Ainda que pese o apontamento de que subsiste algo diverso quando de sua aniquilação: “Dupla é a conclusão: se a coisa em si toma consciência de si mesma como vontade, nem por isso deixa de ser, de modo insuperável, um enigma em seu fundamento último. Temos, entretanto, muito boas razões para lhe dar o nome de vontade”⁶⁶. Quando o mundo deixa de existir, não há quem possa considerar nada porque simplesmente não há mais ninguém.

Em Kant a coisa em si incognoscível existe simultaneamente com o mundo fenomênico e o sujeito que conhece de maneira transcendental. Em Schopenhauer, para que a coisa em si deixe de ser cognoscível é preciso abstrair uma situação onde a Vontade se aniquilou completamente. Vê-se por isso que a suposta incognoscibilidade da coisa em si em Schopenhauer é um falso problema, visto que só pode haver conhecimento se houver um mundo a ser conhecido e um sujeito capaz de conhecer.

Minha filosofia não fala jamais da cucolândia das nuvens, mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, não-transcendente, ela capta o mundo presente como uma tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa em si. Esta é coisa- em- si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno- e este é fenômeno apenas em relação à coisa em si (nesta relação ela é o querer viver)⁶⁷

Em Kant esta incognoscibilidade pode representar um grande problema- como fora exposto no início deste trabalho - uma vez que se apresenta simultaneamente com existência do ser cognoscente, denotando a impotência do mesmo para alcançar o conhecimento daquilo que está por trás do fenômeno.

Sendo assim pode-se inferir que a questão da coisa em si foi respondida dentro da filosofia de Schopenhauer tanto porque enquanto o mundo existe a Vontade é de fato a coisa em si – essência de tudo, fundamento do mundo, completamente livre - quanto porque se o mundo deixa de existir também deixa de existir o problema da coisa em si. Repetimos, ela se torna um falso problema.

⁶⁶ LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p.90

⁶⁷Citação de Schopenhauer apud: CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. 1994, p.174.

Chegasse então à conclusão de que o último estado em que a cognoscibilidade da coisa em si como Vontade é possível, quer dizer, o limite entre toda estrutura do mundo como vontade e representação, do numênico e do fenomênico, e o absoluto mistério “pós-aniquilação” é, espantosamente, o estado de santidade.

CONCLUSÃO

O ponto central que orientou a realização deste trabalho pode ser resumido em uma pergunta direta: Como, e se, é possível a justificação teórica do estado de santidade a partir de uma filosofia ateísta como a de Schopenhauer? Efetivamente há que se responder qual a importância desta pergunta, o que ela carrega em si que a tornaria relevante. Basicamente é preciso reconhecer a excelência dos valores representados pelos grandes espíritos que marcaram a história da humanidade, aos quais denominamos santos, e reconhecer também que a santidade sempre foi tratada dentro do aspecto teológico. Feito este reconhecimento é possível refletir se, necessariamente, a santidade tem de estar vinculada ao discurso teológico. Se a resposta for positiva, então ter-se-á de considerar que o processo contínuo de secularização do ocidente tornará, inevitavelmente, a discussão e a valorização destas existências extraordinárias algo cada vez mais raro dentro do discurso filosófico.

Indubitavelmente, desconsiderar a importância das raras existências santas, corresponde à uma grande perda de propostas reflexivas para a construção de uma sociedade mais justa, de um humanismo mais consciente, de uma consciência ética que envolva em profundidade o respeito, a tolerância, a compaixão. Por este motivo buscou-se como proposta fundamental neste trabalho um caminho que fosse capaz de justificar e descrever a origem e o valor do santo, independentemente de qualquer teologia. Não no sentido secundário de que a santidade “também pode ser descrita fora da teologia”, mas antes, no sentido principal de que é através das formas lógicas do pensamento filosófico que ela pode ser mais bem compreendida.

Se a religião perde força, isto é admissível e compreensível em nosso tempo, se “Deus morreu” – a propósito desde Kant – isto também é algo que se pode admitir. No entanto, é inadmissível dentro da perspectiva de um humanismo profundo, ignorar o fenômeno da existência de seres extraordinários como Mahatma Gandhi ou Madre Tereza de Calcutá. O efeito destes espíritos para a humanidade não depende da crença em Deus, seus atos e sua vida são capazes de comover o mais duro materialista, porque são provas reais e

visíveis de que o mundo pode ser um lugar melhor, de que as propostas de paz e respeito à vida podem se tornar cada vez mais efetivas.

Pois bem, partindo do pressuposto de que o estado de santidade não está necessariamente vinculado ao teísmo, e buscando uma base filosófica que pudesse justificar todo o processo de origem da santidade, encontramos um único filósofo que conseguiu de maneira profunda e em respeito aos relatos das tradições religiosas do ocidente e do oriente, construir um sistema que tivesse como acontecimento mais elevado, justamente o estado de santidade: Schopenhauer.

Este filósofo peculiar, um ateu pessimista ocidental com uma história de vida mesquinha em termos morais e profundo conhecedor das principais estruturas filosóficas do ocidente, bem como um dos primeiros grandes pensadores a ter acesso aos escritos do Budismo e do Vedantismo. Não poderia ser melhor para exemplificar como é possível fazer da santidade um grande assunto secular.

No entanto, para que a justificação de Schopenhauer sobre a santidade pudesse ter valor era preciso que o seu sistema se mostrasse plausível e em profunda discussão com as temáticas fundamentais da tradição filosófica do ocidente. Por este motivo, apresentou-se no primeiro capítulo deste trabalho todo um enquadramento teórico de como os escritos de Schopenhauer figuraram dentro do idealismo alemão na discussão com a filosofia kantiana, especificamente no problema da coisa em si. A contínua discussão com os escritos de Kant por parte de Schopenhauer durante toda sua obra denota a seriedade e profundidade do pensador em construir seu sistema em tensão com aquele que é talvez o maior filósofo do Ocidente. Os dois primeiros capítulos deste trabalho focaram e problematizaram os principais caminhos que a filosofia de Schopenhauer seguiu com o intuito verificar como o seu sistema se encaminhava para o ideal ascético da santidade.

O mundo como vontade e representação recebe em muitas de suas páginas referências aos escritos védicos, aos evangelhos, citações de Buda, Krisna, Jesus Cristo, bem como a místicos como Meister Eckart além de casos de pessoas desconhecidas que denotam a manifestação da negação da Vontade. Importa notar que todos estes casos são citados para corroborar com a tese metafísica central da Vontade absoluta que em determinada circunstância, a de seu autoconhecimento, pode se negar e dar origem à santidade.

Talvez pela grande quantidade de influências diversas que Schopenhauer, seu sistema é por vezes marcado por inferências que se mostram controversas. Muito interessante neste aspecto é a presença em seu sistema tanto o realismo platônico ligado às *Ídeias*, quanto o idealismo transcendental referente à concepção do próprio mundo. Muitas vezes surgem

sentenças aparentemente paradoxais porque o filósofo trata- por razões didáticas - os “lados” do mundo em separado quando, na verdade, o mundo é simultaneamente vontade e representação. Ou, como ocorre muito freqüentemente, sobretudo quando das discussões sobre moral e liberdade, uma dificuldade em distinguir entre a Vontade como coisa em si e a vontade correlata que se manifesta na representação. Por esse motivo, sobretudo, torna-se difícil tratar a extensão da liberdade, a responsabilidade ética. Nesta mesma linha dúbia encontra-se a realidade empírica do mundo, que por sua vez corresponde a uma ilusão metafísica.

Por estes motivos, se por um lado Schopenhauer é um autor de agradável leitura, por ter um estilo de escrita que tende sempre à formas claras, nem sempre está leitura agradável é fácil. Ela quase sempre pressupõe o conhecimento da obra como um todo e, como um todo ela apresenta muitos pontos polêmicos.

Contudo, o sistema do filósofo mostra-se extremamente rico em discussões filosóficas fundamentais e o desenvolvimento da estrutura do mundo como vontade e representação delinea uma cosmovisão capaz de dar promover leituras do mundo, sobretudo em termos éticos, muito pertinentes.

Surpreende, especialmente, quando defende a fundamentação da moral na compaixão e não no dever como queria Kant. A moral deve ter um fundamento que possa ser uma experiência, a própria experiência misteriosa de sentir em si mesmo a dor que é infligida a outrem. Schopenhauer sempre busca exemplos na experiência para a justificação de seus apontamentos metafísicos. A própria Vontade como coisa em si é sentida como experiência interna. E é por ter uma visão que reconhece a miséria da existência que o filósofo irá considerar esta Vontade como um impulso nocivo.

Efetivamente, o sistema de Schopenhauer se mostra muito plausível e conseqüente e tem a vantagem digamos “ecumênica” de não estar comprometida com qualquer credo religioso específico. Julgamos que o estudo de sua filosofia como um todo é de extrema importância para que se possa discutir a santidade em ambientes tanto religiosos quanto e, sobretudo seculares.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. Barueri, SP: Manole, 2003.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumaná; Natal: UFRN, Programa Nacional de Filosofia, 2003.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Ediusp, 1994.
- CASSIRER, Ernest. *Kant Vida y Doctrina*. Santa Fé de Bogotá: Fondo de Cultura Econômica, 1997.
- DEMÓCRITO. *Os pré- socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- IONS, Veronica. *História ilustrada da Mitologia*. São Paulo: Manole, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- MAGEE, Bryan. *História da Filosofia*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins Fontes, 1960.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2003; 2004. 1v; 2 v; 3 v; 4v.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental: A aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple Raiz Del Principio de Razon Suficiente*. Madrid: Libreria general Victoriano Suárez, 1911.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruplices Radice del Principio di Ragione Sufficiente*. Milão: Guerini e Associati, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo: UNESP, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *O Paradoxo da Moral*. 2008, p.108.
- ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. Palas Athena, São Paulo, 1986.