

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**A RESIGNAÇÃO COMO PROCESSO LIBERTADOR DA VONTADE  
NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

**Dissertação de mestrado  
apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Ciência da  
Religião como requisito parcial à  
obtenção do título de mestre em  
Ciência da Religião por Lademir  
Renato Petrich.  
Orientador: Dr. Luís H. Dreher.**

Juiz de Fora  
Fevereiro de 2008

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1 UM SÓ MUNDO SOB DOIS OLHARES.....	04
1.1 O duplo olhar sobre o mundo.....	04
1.1.1 O mundo sob o Véu de Maia.....	08
1.1.2 O mundo em si.....	17
2 PESSIMISMO, DETERMINISMO E O INÍCIO DO PROCESSO LIBERTADOR.....	33
2.1 Raízes do pessimismo schopenhaueriano.....	33
2.2 O problema da liberdade.....	42
2.3 Os caminhos de libertação da Vontade.....	50
2.3.1 A libertação estética.....	51
3 A NEGAÇÃO DA VONTADE NA ÉTICA E SUAS CONSEQÜÊNCIAS.....	64
3.1 A resignação como fonte de libertação.....	66
3.2 O sujeito da negação.....	77
3.3 Conseqüências da negação.....	82
3.3.1 O <i>nada</i> e a linguagem.....	86
CONCLUSÃO.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	97
LISTA DE ABREVIATURAS.....	100

## ABSTRACT

The German philosopher Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) is known by his accentuated pessimism. The world is not the *best of the possible worlds* and his no existence is preferable his existence. The world carries in it existence a guilt character. Schopenhauer's pessimism is not due to the sum of sad and painful events or of the verification of the absence of happy events. It is found on his metaphysics. Schopenhauer identifies the intimate essence of the world – the Will – as a root of every pain and suffering. The Will is the source of pains because it is *to want*. The want of the Will is thrown to the infinite. Schopenhauer proposes the escape of these sufferings through the suitable liberation by the *better knowledge*. It is this *surplus* of knowledge that qualifies the recognition that the whole nature shares of the same essence. It is this knowledge that originates the *compassion* for the same suffered essence and that qualifies the freedom. The human being no more wants. He deliberately - sharing with the Will of the attribute of freedom - denies in himself that the Will wants. He is resigned. In this resignation, he looks for the asceticism of chastity, the voluntary poverty and of minimum conditions of existence. It is by the resignation that he reaches the blessed peace of *anything*.

## RESUMO

O filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) é conhecido por seu acentuado pessimismo. O mundo não é o *melhor dos mundos* possíveis e a sua não existência é preferível a sua existência. O mundo carrega em sua existência um caráter de culpabilidade. O pessimismo schopenhaueriano não é decorrente da somatória de eventos tristes e dolorosos ou da verificação da ausência de eventos felizes. Ele está alicerçado sobre a sua metafísica. Schopenhauer identifica a essência íntima do mundo – a Vontade – como a raiz de toda dor e sofrimento. A Vontade é a fonte de dores porque ela é *querer*. O querer da Vontade está lançado ao infinito. Schopenhauer propõe a fuga destes sofrimentos através da libertação proporcionada pelo *conhecimento melhor*. É esse *excedente* de conhecimento que capacita o reconhecimento de que toda a natureza partilha da mesma essência. É esse conhecimento que origina a *compaixão* pela mesma essência sofredora e que capacita a liberdade. O ser humano não mais quer. Ele deliberadamente – partilhando com a Vontade do atributo da liberdade – nega em si mesmo aquilo que a Vontade quer. Ele se *resigna*. Nesta resignação, ele busca o ascetismo da castidade, da pobreza voluntária e de condições mínimas de existência. É mediante a resignação que ele alcança a bem-aventurada paz do *nada*.



## INTRODUÇÃO

Pode parecer estranho tratar do pensamento de Arthur Schopenhauer na filosofia da religião, afinal de contas, foi esse filósofo ateu que disse: “Outros desses investigadores da verdade fundem, por sua vez, filosofia e religião num centauro, que chamam de filosofia da religião, e costumam ensinar também que religião e filosofia são a mesma coisa”.<sup>1</sup> De fato, isto pareceria sugerir a impossibilidade de tal empreendimento.

Um discurso filosófico-religioso é, na verdade, infundado no pensamento de Schopenhauer sempre que procura retomar o argumento cosmológico. Para ele, não se deve relacionar a Vontade com a causa do mundo fenomênico, porque a categoria da causalidade está restrita ao mundo empírico. Falar em *relação* já pressupõe a causalidade. A Vontade não é o fundamento último. A Vontade é a coisa-em-si vista a partir da nossa existência – essa, na realidade, é a única forma possível de falar da coisa-em-si; o que leva a considerar a metafísica schopenhaueriana como uma metafísica da existência. Tampouco se encontra respaldo na filosofia de Schopenhauer para se falar em Deus, seja na versão monoteísta ou politeísta.

É preciso ressaltar, também, que Schopenhauer critica a confusão entre a *Volksmetaphysik*, que é a resposta popular e mítica à carência metafísica<sup>2</sup>, com a verdadeira metafísica, a qual ele julga expor de forma clara e precisa. A pergunta pelo ser origina a carência metafísica que é respondida de forma diversa pela religião e pela filosofia. Não há como, na concepção de Schopenhauer, coadunar as duas perspectivas; resta somente dizer

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Filosofia Universitária*. Tradução de Maria L. M. O. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 09.

<sup>2</sup> Carência metafísica corresponde à tendência natural do ser humano em pergunta-se pelo ser: O que é?

que uma delas – a religião – expõe de forma mítica a verdade que a outra – a filosofia – pode trazer à tona em sua plena nitidez.

No entanto, como bem lembra Paulo Araújo, a carência metafísica não se manifesta apenas como exigência teórica, mas também como uma exigência *prático-consolatória*.<sup>3</sup> O caráter mau da vida, dotada de sofrimento, dor e morte, precisa ser satisfeito com a possibilidade da redenção. Isso significa que, além da carência metafísica como uma característica subjetiva do humano, também há um nível de objetividade desta carência, nível este onde a coisa-em-si sente, através do humano, a necessidade de ultrapassar a si própria. A resposta das religiões se dá mediante a experiência mística. A resposta filosófica fornecida por Schopenhauer se dá através da *negação da Vontade*, que é a negação daquilo que é ao mesmo tempo a essência íntima de cada ser e a fonte de toda dor e sofrimento. E é neste ponto que se insinua a possibilidade de um exame do pensamento de Schopenhauer a partir da filosofia da religião, a saber, onde a mística religiosa e a negação da Vontade de vida se encontram na *não-linguagem*.

Na negação da Vontade, depara-se com o discurso apofático. A essência íntima, a coisa-em-si, detectada como Vontade, somente pode ser pensada de um modo relacional ao ser. Não há como falar da coisa-em-si como ela é *em-si*, mas unicamente em relação a sua manifestação no ser. Quando nega-se a afirmação dessa coisa-em-si no ser e o ser é suprimido, a linguagem discursiva é cancelada. No *Nada*, originado pela negação da Vontade, não há mundo, não há sujeito, não há objeto e não há linguagem. Portanto, quando Schopenhauer relaciona a sua negação da Vontade com a mística cristã, em especial com Meister Eckhart<sup>4</sup>, por exemplo, não mais se trata da distinção entre *Volksmetaphysik* e verdadeira metafísica, porque a negação da Vontade está para além de toda metafísica e de todo conhecimento. Ela somente pode ser experienciada. O tema da salvação ou negação da

---

<sup>3</sup> ARAÚJO, Paulo Afonso de. Filosofia e Religião em Schopenhauer. In SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 221.

<sup>4</sup> Schopenhauer diz: “No cristianismo mais letrado vemos aquele gérmen ascético desabrochar em vistosa flor nos escritos dos santos e místicos. Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificação da própria vontade e renascimento em Deus, inteiro esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus. (...) Todavia, em parte alguma encontramos o cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard...”. MVR, § 68, p. 490-491. Mais adiante, Schopenhauer irá afirmar que a linguagem imediata dos místicos é preferível a sua abstração filosófica: “(...) pois o melhor é remeter àqueles que falam a partir da experiência imediata, em vez de aumentar desnecessariamente este livro pela repetição enfraquecida das coisas por eles ditas.” MVR, § 68, p. 494.

Vontade, em sua factualidade, não é um tema que pode estar restrito à filosofia ou à religião, pois a inefabilidade desta experiência está para além destas categorias e mesmo além de qualquer teísmo ou ateísmo.

A negação da Vontade, portanto, não é um tema restrito à filosofia. Tampouco é um tema exclusivamente religioso. Ela é um tema que pode ser abordado de diversas perspectivas, como o da filosofia da religião, por exemplo, sem, no entanto, ser esgotado por nenhuma delas e nem mesmo pela soma de todas. O que faz da negação da Vontade ser um tema apofático é justamente a incapacidade de sua plena compreensão. O que se pode pretender é abarcar os pressupostos e contornos que levam à negação da Vontade e, juntamente com a mística religiosa, tratar da aprioristicamente defasada linguagem da experiência daquilo que está para além de toda possibilidade de conceituação.

A partir destas considerações, a proposta norteadora da investigação é verificar como se processa, no pensamento de Schopenhauer, o caminho que conduz à negação da Vontade. Sabe-se que ênfase especial é dada à resignação neste processo. Qual o papel da resignação na libertação da Vontade?

Aprende-se de Schopenhauer que *um pensamento único (einziger Gedanke)* necessita, para ser expresso, ser decomposto em partes, mas “a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”.<sup>5</sup> Visto que Schopenhauer pretende trazer à luz um pensamento único, não é possível falar de uma de suas partes sem uma visão ampla do todo, porque a parte faz parte do todo, complementando-o e sendo por ele esclarecida.

Diante disto, o trabalho necessita envolver a totalidade do pensamento schopenhaueriano a fim de que o tema da resignação no processo de negação da Vontade seja compreendido. No primeiro capítulo, serão tratadas a teoria epistemológica de Schopenhauer e a sua metafísica. No segundo capítulo, buscar-se-á esclarecer as fontes do pessimismo e do determinismo schopenhauerianos, bem como principiar a investigação sobre o processo de libertação ocorrido na estética. No terceiro e último capítulo, o enfoque principal será dado à libertação da Vontade, e suas conseqüências, mediante a ética.

---

<sup>5</sup> MVR, p. 19-20.

## 1. UM SÓ MUNDO SOB DOIS OLHARES

### 1.1 O duplo olhar sobre o mundo

A ambição filosófica de Schopenhauer é conhecida. Ele se pretende como aquele capaz de oferecer à humanidade o pensamento que decifra o *enigma do mundo*.<sup>6</sup> No prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, diz: “Considero tal pensamento como aquele que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia e cuja descoberta é considerada, pelas pessoas versadas em história, tão impossível quanto a da pedra filosofal...”<sup>7</sup> Como o mundo contém um enigma a ser decifrado, uma realidade captável além das aparências, ele assume um sentido metafísico. Ou seja: o mundo conforme nossa percepção ordinária não é, ainda, o verdadeiro mundo. É, antes, a sombra do mundo *em si* vista a partir da idealidade transcendental, conforme a teoria kantiana. De maneira que Marie José Pernin pode afirmar que Schopenhauer é o autor de uma *tradução*, na medida em que ele traduz o livro do mundo.<sup>8</sup>

Schopenhauer se diz um kantiano convicto. Para ele, Kant é “o espírito gigante”.<sup>9</sup> Com seu tradicional gênio polêmico, afirma que não ocorreu nada de significativo no pensamento filosófico pós-kantiano, de modo que a filosofia séria e verdadeira permaneceu onde Kant a deixou. Diante disso, diz estar ligado a ele de forma imediata.<sup>10</sup> Segundo Christopher Janaway, esta influência kantiana se faz verificar especialmente na distinção

---

<sup>6</sup> MVR, § 18, p. 156-157.

<sup>7</sup> MVR, p. 19.

<sup>8</sup> PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. In: JAFFRO, Laurent; LABRUNE, Monique (Coord.) *A construção da Filosofia Ocidental*. Gradus Philosophicus. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Mandarim, 1996. P. 469-470.

<sup>9</sup> CFK, p. 524.

<sup>10</sup> CFK, p. 525.

entre fenômeno e coisa-em-si, um pressuposto filosófico que perpassa o pensamento schopenhaueriano de ponta a ponta.<sup>11</sup> Manter esse *fio dourado* diante dos olhos pode facilitar o entendimento da filosofia de Schopenhauer.

De acordo com a teoria kantiana, o acesso às coisas como elas são *em si* está vedado à nossa capacidade cognitiva. O nosso conhecimento está restrito aos fenômenos. Segundo Richard Taylor, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si não é uma criação nova efetuada pela filosofia de Kant, pois ela já estaria subjacente às especulações dos antigos, sendo o alicerce do Platonismo em todas as suas expressões, e pressuposta na maior parte dos sistemas religiosos das culturas civilizadas.<sup>12</sup> O homem não está, neste mundo, em sua casa. A idéia de um estado melhor, de superação, traz uma correspondência com as doutrinas religiosas.

Ao utilizar a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer estava se utilizando de um tema corrente no Idealismo Alemão e que suscitou uma discussão bastante exacerbada. A concepção kantiana da *coisa-em-si* originou outros problemas filosóficos que se tornaram o objeto de discussões no mundo acadêmico alemão. O primeiro mestre de Schopenhauer, Schultze, e também Fichte, do qual Schopenhauer assistiu palestras em Berlim, tinham proeminência neste debate, de modo que, ao tratar do enigma do mundo, apresentando a *Vontade* como coisa-em-si, “Schopenhauer estava abordando um problema candente da época, e, em certa medida, introduzindo uma idéia pós-kantiana familiar”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 25.

<sup>12</sup> TAYLOR, Richard. Arthur Schopenhauer. In: SMART, Ninian et ali (Ed.) *Nineteenth Century Religious Thought in the West*. New York: Cambridge, v. I, 1985, p. 161.

<sup>13</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. P. 27-28. De acordo com Bonaccini, a primeira crítica à idéia da coisa-em-si partiu de Feder e Garve. Essa primeira objeção dizia que se conhecemos representações somente, então não podemos conhecer a causa delas; ou então a causa das representações só pode estar dentro do próprio sujeito, pois, do contrário, seria forçoso admitir ilicitamente algo extra-sensorial. No entanto, se não se conhece *nada* que não se funde nas sensações, não se pode fugir das representações e nem admitir coisas que as provocariam. Em outras palavras, falar de uma coisa-em-si já pressupõe certo conhecimento. A polêmica sobre a coisa-em-si foi acentuada com a discussão entre Jacobi e Reinhold. Reinhold advogou uma apologia da filosofia de Kant, apesar de apontar para a necessidade de seu aperfeiçoamento. Jacobi, por sua vez, fez três contestações a Kant e que, de certa forma, são as mesmas que serão retomadas, na maior parte dos casos separadamente, por Schultze, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel, bem como por pensadores posteriores como Schopenhauer e Nietzsche. Nas objeções, em resumo, Jacobi tentou mostrar que o idealismo transcendental, que é o princípio que fundamenta a doutrina da *Crítica da Razão Pura*, não admite nada que não seja representação; e não pode se pronunciar sobre nada que possa ser exterior e independente das representações. Para Jacobi, se tudo gira em torno de representações, tudo que conhecemos se restringe aos fenômenos. Logo, não podemos sair da esfera fenomênica. Então, como falar de uma coisa-em-si?

Schopenhauer considera que, de certo modo, os Hindus e Platão já tinham exposto o conhecimento da coisa-em-si, mas foi preciso a genialidade de Kant para torná-la clara e precisa, destacando-se este como o seu maior *mérito*.<sup>14</sup> “Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre a intuição geral do mundo, produzindo-a como enunciado direto de sua consciência e a expondo mais mítica e poeticamente que filosófica e distintamente”.<sup>15</sup>

Como alguém colhendo flores em meio aos espinhos, Schopenhauer procura extrair da filosofia kantiana aquilo que é positivo, sem, no entanto, estender sua veneração àquilo que considera ser equivocado. Para Schopenhauer, a flor da filosofia kantiana é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, onde demonstra a genialidade de separar do mundo fenomênico e de suas leis o significado ético das ações, associando-o de maneira direta à coisa-em-si. Por outro lado, o principal espinho na filosofia de Kant é a sua concepção de metafísica. O kantismo de Schopenhauer é crítico e seletivo.

Segundo Schopenhauer, o principal erro de Kant quanto à metafísica foi afirmar que ela está para além de toda possibilidade de experiência. Porém, para Schopenhauer é errado pressupor que a experiência não pode ser a fonte da metafísica e afirmar que desta é impossível retirar princípios e conceitos fundamentais, seja da experiência interna ou externa. Trata-se de uma petição de princípio, de uma mera consideração etimológica da palavra *metafísica*.<sup>16</sup> Kant estaria, assim, propondo que a compreensão da coisa-em-si não poderia provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas teria que ser procurada em algo totalmente diferente, algo totalmente para além de toda experiência.<sup>17</sup>

Distintamente de Kant, Schopenhauer vê a possibilidade de uma metafísica a partir do próprio mundo através da experiência. Se, por um lado, o conhecimento da coisa-em-si nos

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

<sup>14</sup> CFK, p. 526.

<sup>15</sup> CFK, p. 528.

<sup>16</sup> Schopenhauer diz que o erro de Kant está em adotar o ponto de vista metafísico de seus predecessores, os filósofos dogmáticos. Em conformidade com estes, Kant teria partido da idéia de que metafísica é a ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência e de que ela jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais hauridos da experiência, aceitando somente aquilo que sabemos *antes*, portanto independentemente de toda experiência. CFK, p. 536-537. O significado etimológico da palavra metafísica é “*para além daquilo que é físico*”. Deste modo, dizer que é impossível conceber a metafísica a partir da experiência, daquilo que é físico, é algo que já está embutido no próprio conceito. Schopenhauer pretende demonstrar que é possível um conhecimento metafísico através da experiência, e que pressupor a impossibilidade de tal acesso é um erro também conceitual.

<sup>17</sup> CFK, p. 537-538.

é retirado mediante o caminho da razão e do entendimento, Schopenhauer pensa que não devemos negar a nós mesmos a mais rica de todas fontes de conhecimento encontrada nas experiências interna e externa. Logo, “a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento”.<sup>18</sup>

Percebe-se que o conhecimento da coisa-em-si deve dar-se de uma outra forma que não o conhecimento ordinário. Se o entendimento restringe-se à realidade fenomênica, a possibilidade de um conhecimento metafísico volta a se insinuar através da *experiência interior*, na qual o corpo assume uma posição proeminente. Essa experiência diz ao ser humano que ele é vontade, que, a partir de uma atribuição analógica, estende-se a toda existência. Chega-se, assim, ao *Mundo como Vontade e Representação*. Não dois mundos, mas *um* mundo visto a partir de dois ângulos distintos: um interno e outro externo. Trata-se de uma mensagem redigida em duas línguas diferentes: a linguagem fenomênica, a do intelecto, geradora das *representações*, e a linguagem íntima, a do conhecimento imediato, reveladora da essência das coisas, a *Vontade*.<sup>19</sup> “A essa duplicidade de pontos de vista sobre o mundo corresponde uma duplicidade do indivíduo que é, ao mesmo tempo, sujeito do conhecimento e também corpo”.<sup>20</sup> Nas palavras de Günter Zöllner, encontram-se na filosofia de Schopenhauer dois sujeitos, sendo um deles formado pelo *eu* intelectual e outro pelo *eu* volitivo.<sup>21</sup>

A forma como Schopenhauer concebe o duplo *eu* rompe com a tradição antropológica anterior. Lefranc diz que “a antropologia de Schopenhauer gravita em torno de uma negação do tradicional dualismo, o do corpo e do espírito, e da afirmação de um novo dualismo, o do intelecto e do querer”<sup>22</sup>. Esse dualismo também traz as marcas do

---

<sup>18</sup> CFK, p. 538

<sup>19</sup> PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. In: *A construção da Filosofia Ocidental*. Gradus Philosophicus. P. 473.

<sup>20</sup> CACCIOLA, M. L. M. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.) *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 170.

<sup>21</sup> ZÖLLNER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 20

<sup>22</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 129.

rompimento com o racionalismo. A realidade última, percebida através do sujeito do *querer*, é irracional. Mas, primeiro, tratar-se-á do mundo visto a partir do sujeito cognitivo.

### 1.1.1 O mundo sob o Véu de Maia

A *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, que Schopenhauer apresentou como tese de doutorado em 1813, em Jena, é de importância central para a compreensão da sua teoria do conhecimento. A epistemologia desta tese doutoral é mantida em elevada estima por Schopenhauer, que a considera essencial para a compreensão da sua obra principal. No prefácio à primeira edição do *Mundo como Vontade e como Representação*, diz ser a *Quádrupla Raiz* a sua *introdução*<sup>23</sup>, além de reiteradas vezes remeter o leitor a sua leitura e pressupor os seus argumentos.

A *Quádrupla Raiz* trabalha com o fato de que tudo o que existe enquanto objeto tem de dispor de um fundamento ou razão de existência (*Grund*)<sup>24</sup>. De forma resumida, diz que o mundo ordinário é composto de quatro classes de objetos, todos sendo representações. A primeira classe consiste de objetos reais; o segundo de conceitos e, em decorrência, a combinação dos conceitos como juízos verdadeiros; o terceiro de tempo e espaço; o quarto de vontades humanas particulares. Para cada pergunta levantada a cada uma das classes de objetos, há uma resposta a partir de um princípio. Com relação à primeira classe, objetos estão sempre sujeitos a mudanças, o que origina a questão: *por que ela ocorre?* Na segunda classe, a pergunta: *o que é verdade?* Na terceira, na medida em que tempo e espaço são compostos de partes: *por que é possível esta caracterização de propriedades matemáticas?* E, na quarta classe, na medida em que os seres humanos realizam ações, a pergunta: *por que ela é realizada?* Para cada uma das perguntas há uma razão. Essas razões são *razões suficientes (fundamentos suficientes)*. Logo, cada classe de objetos é regulada por uma forma do *princípio de razão suficiente*. Toda mudança nos objetos reais tem uma causa, todo juízo verdadeiro repousa sobre algo além dele mesmo, toda propriedade matemática é baseada sobre outras propriedades e toda ação tem um motivo. Há quatro conexões

---

<sup>23</sup> MVR, p. 21

<sup>24</sup> O termo alemão *Grund*, traduzido por *razão*, deve ser compreendido a partir do seu sentido geral de *fundamento, alicerce, base*.

necessárias, visto que cada classe de objetos repousa sobre uma *razão suficiente* e esta razão, por sua vez, *necessita* aquilo que ocorre em cada classe.

Na *Quádrupla Raiz* nota-se a herança kantiana de Schopenhauer. As formas *a priori* de tempo, espaço e causalidade determinam e limitam o modo de conhecimento do mundo fenomênico. As formas percebidas nos objetos são, na verdade, frutos da ação intelectual do sujeito cognoscente. Deste modo, aquilo que o sujeito extrai dos objetos é somente aquilo que ele mesmo neles colocou.

No entanto, a *Quádrupla Raiz* não é um mero aprofundamento das teses kantianas. Schopenhauer toma por base a filosofia de Kant, mas introduz nela alterações e acrescenta dados que apontam para um ultrapassar de sua teoria epistemológica. Essa *ultrapassagem* traz fortes lampejos com relação ao todo de seu sistema filosófico, apresentado em sua obra magna.

Neste sentido, é preciso ressaltar dois pontos fundamentais: Primeiramente, a ênfase na restrição da causalidade ao nível fenomênico aponta para a impossibilidade de relação causal entre a realidade empírica e a coisa-em-si.<sup>25</sup> O argumento cosmológico perde definitivamente, em Schopenhauer, o seu possível certificado de validade. Em segundo lugar, o sujeito volitivo, responsável pelo acesso ao *em-si* da metafísica schopenhaueriana, já apresenta sua face na quarta classe de objetos.

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

---

<sup>25</sup> Schopenhauer concorda com Kant quanto à aprioridade e à validade universal da causalidade. No entanto, não concorda com as provas dadas por Kant para provar esta aprioridade e universalidade. Kant teria, de acordo com Schopenhauer, feito a objetividade da experiência da sucessão depender da aplicação intelectual de causa e efeito. Ou seja, a objetividade da sucessão dependeria da sua necessidade. Para Schopenhauer, é possível ter a objetividade da experiência da sucessão sem depender da aplicação da lei de causa e efeito, pois um estado pode suceder a outros que não são sua causa. Esse é o caso, por exemplo, da sucessão das notas musicais em uma composição. Não se espera que uma nota seja a causa da nota seguinte. Schopenhauer também acusa Kant de ter intelectualizado demais a causalidade, com seu excesso de preocupação com os *a priori*. Percebe-se, com isto, que apesar do mundo fenomênico ser uma mera *representação* do sujeito cognoscente, Schopenhauer é, de certo modo, mais empirista que Kant, pois a causalidade, mesmo sendo uma operação do sujeito, já está dada no próprio fenômeno mediante o *entendimento*, e a sucessão não depende de uma operação da razão para alcançar sua objetividade. No outro extremo da problemática com a causalidade, Schopenhauer cita Hume, o qual teria feito a *causalidade* depender da *sucessão*, visto que faz dela um *hábito*. Schopenhauer cita, contra Hume, o exemplo do dia e da noite. A noite sempre sucede o dia, e estamos acostumados com isto, porém ninguém por causa disto considera o dia como a causa da noite. SCHOPENHAUER, Arthur. *On the Fourfold Root of the Principle of sufficient Reason*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Illinois: Open Court Publishing Company, 1994. § 23 ,p. 122-138.

possibilita o acesso subjetivo à coisa-em-si. Segundo Safranski, a consciência empírica, que na tese doutoral de Schopenhauer é um tema exclusivamente epistemológico, se converte em problema ético.<sup>26</sup> Acaso não é a ligação com a consciência empírica, fonte de toda individuação e servilismo à Vontade, a propagadora do sofrimento?

No meu ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre (...). Em certo sentido todo o presente livro é um esclarecimento deste milagre.<sup>27</sup>

(...) a quarta classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar para mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe.<sup>28</sup>

Deixa-se de lado, por ora, a transição do sujeito cognitivo para o sujeito volitivo.

A realidade fenomênica é o mundo recoberto pelo “Véu de Maia”.<sup>29</sup> O mundo como representação (*Vorstellung*) é o mundo das aparências, consistindo nas coisas tais quais as conhecemos pelos meios ordinários da experiência dos sentidos e da investigação científica, o que vem a ser o mundo empírico. Para Schopenhauer, quando alguém chega ao conhecimento de que o mundo por ele percebido é mera representação, nasce nele a clarividência filosófica. Neste momento, torna-se-lhe claro que “não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra”<sup>30</sup>. Enxerga, então, que tudo o que existe, existe apenas em relação a outro que representa, ou seja, ele mesmo. Toda a experiência no mundo fenomênico é feita sob esta relação sujeito-objeto, relação esta mais universal que as próprias noções de tempo, espaço e causalidade, as categorias transcendentais do sujeito, pelo fato de que estas últimas são categorias particulares do princípio da razão, enquanto a divisão entre sujeito e objeto é a forma comum de todas as classes.<sup>31</sup> Schopenhauer, no tocante às coisas materiais, é um idealista:

<sup>26</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Version española de José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 277.

<sup>27</sup> MVR, § 18, p. 159.

<sup>28</sup> MVR, § 24, p. 187.

<sup>29</sup> MVR, § 3, p. 49. Schopenhauer cita, nesta página, a passagem do texto indiano que diz: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”.

<sup>30</sup> MVR, § 1, p. 43.

<sup>31</sup> MVR, § 1, p. 43.

ou seja, as coisas – enquanto coisas – não existiriam sem a mente. Toda a estrutura do mundo só existe como algo que se apresenta a nós em nossa condição de sujeitos, e não em si mesma. Assim, quando Schopenhauer diz que as coisas que estão no tempo e no espaço são objetos, quer dizer que são *objetos para um sujeito*.<sup>32</sup>

A realidade de que tudo o que existe no mundo está condicionado pelo sujeito e existindo somente para ele, já era, segundo Schopenhauer, há muito conhecida pelos sábios da Índia, aparecendo como princípio básico da filosofia védica. Citando W. Jones, Schopenhauer mostra que estes sábios não negavam a existência da matéria, como solidez, impenetrabilidade ou extensão, mas afirmavam que ela não tem existência de forma independente da percepção mental, na medida em que existência e perceptibilidade são termos intercambiáveis. Segundo Schopenhauer, estas palavras de Jones “exprimem adequadamente a convivência entre a realidade empírica e idealidade transcendental”<sup>33</sup>.

Neste sentido, bem lembra Janaway que não devemos compreender a aparência como uma simples ilusão. As coisas que se apresentam ao nosso conhecimento empírico não são alucinações, mas são os fenômenos que compõem o mundo, mesmo que esse conhecimento não esgote o sentido da existência. O mundo, tal como ele é finitamente conhecido, não tem existência alguma à parte do sujeito que o conhece. Por outro lado, o mundo em si, do qual o conhecedor finito tem conhecimento finito, tem certamente uma existência à parte do sujeito finito.<sup>34</sup> Para Lefranc, um idealismo bem compreendido nem ao menos chega a pôr a realidade do mundo exterior como um problema. Segundo ele, Schopenhauer insiste no ponto de que isto é verdade não somente a propósito do idealismo e do ceticismo anteriores a Kant, mas também a propósito do idealismo pós-kantiano. “A idealidade transcendental não retira coisa alguma à realidade empírica que é sempre aquilo que deve ser, pura e simples *representação*; ela impede apenas que o fenômeno, isto é, o objeto percebido, seja confundido com a coisa-em-si”<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 33-34

<sup>33</sup> MVR, § 1, p. 44.

<sup>34</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. [S.l.] Burns Oate & Washbourne Ltd. The Bellarmine Series XI, 1947, p. 45

<sup>35</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 74-75

Assim, segundo Schopenhauer, na representação, o sujeito é o sustentáculo do mundo, “aquele que conhece mas não é conhecido por ninguém”.<sup>36</sup> Há sempre um *eu* que é pressuposto, o qual é sujeito e sujeito somente, e que nunca pode ser objeto. Há sempre um *eu* que reflete, mas que nunca pode ser refletido. Mesmo quando reflete sobre si mesmo, o *eu* refletido torna-se objeto, enquanto há um outro que está refletindo e permanece sujeito. Neste sentido, ele transcende o eu que aparece para a consciência enquanto fenômeno. Frederick Copleston enfatiza este enfoque schopenhaueriano ao afirmar que é impossível que alguém possa pensar um mundo e ao mesmo tempo pensar a sua ausência dele. Isto seria alguém imaginando um mundo para ele, mas ao mesmo tempo conduzindo a si próprio para fora deste mundo. Mas, a imaginação ou pensamento do mundo existindo sem o sujeito já é, em si, imaginação do sujeito, ou seja, seu pensamento. Logo, não há como pensar um mundo sem sujeito porque sem sujeito não há pensamento.<sup>37</sup> Pensar um mundo sem sujeito é, na realidade, não pensá-lo, porque é da essência do objeto ser objeto para um sujeito. E, se não pensamos o mundo, ele não existe enquanto representação.

Mesmo o próprio corpo do sujeito cognitivo é um objeto entre objetos, embora seja objeto imediato. Sendo o corpo objeto imediato, ele encontra-se condicionado ao sujeito como todos os outros objetos da intuição. O sujeito, ao contrário, não se encontra nas formas do espaço, tempo ou causalidade, porque todas essas formas já o pressupõem. A ele não cabe, pois, nem pluralidade nem unidade.<sup>38</sup> Desta forma, o mundo como representação possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis: o objeto, que está sob a forma do espaço e tempo e, diante disto, na pluralidade, e o sujeito, que está inteiro e indiviso em cada ser que representa. “Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente como um milhão deles.”<sup>39</sup> Em outras palavras, um único ser bastaria para formar o mundo enquanto representação na

---

<sup>36</sup> MVR, § 2, p. 45.

<sup>37</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. 1947, p. 45.

<sup>38</sup> MVR, § 2, p. 45-46.

<sup>39</sup> MVR, § 2, p. 46. A intenção de Schopenhauer ao classificar o sujeito como inteiro e indiviso em cada indivíduo que representa e, ao mesmo tempo, afirmando que a ele não cabe nem pluralidade ou unidade, é retirá-lo do mundo representativo das propriedades matemáticas.

sua totalidade: da mesma forma, o mundo desapareceria caso esse único ser desaparecesse.<sup>40</sup>

Investigando o âmbito das representações, Schopenhauer as divide entre abstratas e intuitivas. As representações intuitivas são representações que abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade que são espaço e tempo. Essas condições de possibilidade não precisam ser pensadas de forma abstrata para ser conhecidas, mas podem ser *intuídas imediatamente*. Dessa forma,

intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, visto que as propriedades do espaço e do tempo, conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem de concordar.<sup>41</sup>

Enquanto a *sucessão* é toda a existência do tempo, a *posição* é toda a existência do espaço. A causalidade é o princípio de razão que rege o conteúdo destas formas, a perceptibilidade, que é a matéria. A matéria, por sua vez, é por completo apenas causalidade.<sup>42</sup> O ser da matéria é o seu fazer-efeito, sendo que nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Segundo Schopenhauer, por causa disto “o continente de qualquer coisa material é, de maneira bastante acertada, nomeado *WIRKLICHKEIT*, efetividade na língua alemã, muito mais significativa que *Realität*”.<sup>43</sup> Enquanto o tempo e o espaço são representáveis independentemente da matéria, esta, no entanto, não é representável sem eles. “A forma, que lhe é inseparável, pressupõe ESPAÇO. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do tempo.”<sup>44</sup> A essência da matéria é a união de ambos, porque ela é fazer-efeito, ou seja, causalidade.

Com base na *Quádrupla Raiz*, Schopenhauer considera que, para cada classe especial de representações, há uma determinação de sujeito, que se nomeia faculdade do

---

<sup>40</sup> Se, por um lado, o mundo tal qual o conhecemos, ou seja, o mundo como representação (*Vorstellung*), deixaria de existir caso desaparecesse o “olho” que o percebe, por outro, “alguma coisa” restaria, embora totalmente distinta daquilo que compreendemos como *mundo* através de nossas percepções sensoriais.

<sup>41</sup> MVR, § 3, p. 47.

<sup>42</sup> MVR, § 4, p. 49.

<sup>43</sup> MVR, § 4, p. 50. Segundo Jair Barboza, na nota 06 desta mesma página, a língua alemã possui dois termos para a realidade, o de uso corrente *Wirklichkeit*, que é efetividade, realidade efetiva, e o de origem latina *Realität*. O primeiro seria mais apropriado justamente porque é derivado de *Wirken*, fazer-efeito.

<sup>44</sup> MVR, § 4, p. 50.

conhecimento. O correlato subjetivo da matéria, ou da causalidade - pois para ele ambas são a mesma coisa - é o *entendimento (Verstand)*.<sup>45</sup> Assim, quanto ao entendimento, conhecer a causalidade é a sua única força. “Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo.”<sup>46</sup> No entanto, não se poderia chegar a qualquer intuição se não houvesse um objeto imediato capaz de proporcionar um *efeito*. Somente um efeito sentido de forma *imediata* é capaz de provocar a intuição. Esse objeto imediato é o corpo animal. A intuição de todos os demais objetos se dá através dele.<sup>47</sup>

O entendimento transforma de *um só golpe* a sensação nua, que nada diz, em intuição. “O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição”.<sup>48</sup> O que nos leva a concluir que o mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas *pelo* entendimento, também existe somente *para* o entendimento. Diante disto, “toda INTUIÇÃO não é somente sensual, mas também intelectual<sup>49</sup>, ou seja, puro CONHECIMENTO PELO ENTENDIMENTO DA CAUSA A PARTIR DO EFEITO, por conseqüência, pressupõe a lei da causalidade, de cujo conhecimento depende toda intuição”.<sup>50</sup> Schopenhauer faz a ressalva de que devemos evitar o “grande mal-entendido de que, por ser a intuição intermediada pelo conhecimento da causalidade, existe uma relação de causa e efeito entre o sujeito e objeto”.<sup>51</sup> A vinculação de causa efeito só diz respeito à relação entre objetos.

---

<sup>45</sup> “Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand...”

<sup>46</sup> MVR, § 4, p. 53.

<sup>47</sup> MVR, § 4, p. 53.

<sup>48</sup> MVR, § 4, p. 54.

<sup>49</sup> É necessária uma especial atenção com o termo intelectual (*intellectual*) utilizado por Schopenhauer. Não se trata, aqui, de uma operação da razão, mas de uma ação da faculdade intuitiva. A intelectualidade que opera na causalidade kantiana é racional. Schopenhauer, pelo contrário, enfatiza a não racionalidade nas construções representacionais intuitivas, onde aplicam-se espaço, tempo e causalidade.

<sup>50</sup> MVR, § 4, p. 55.

<sup>51</sup> MVR, § 5, p. 55. Na página 56, Schopenhauer diz que o idealismo e o realismo erram ao ver o sujeito e o objeto numa relação de causalidade. Segundo ele, o realismo coloca o objeto como causa, e o efeito dele no sujeito. Por outro lado, o idealismo fichteano faz do objeto um efeito do sujeito. Entre o sujeito e o objeto não há uma relação segundo o princípio de razão suficiente.

O *entendimento* (*Verstand*) está plena e completamente separado da razão (*Vernunft*). Tanto no homem como no animal o entendimento é irracional.<sup>52</sup> Enquanto a representação intuitiva é imediata, auto-suficiente e garante a si mesma, as representações abstratas, frutos da reflexão, que são conceitos abstratos e discursivos da razão, têm conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo. Logo, a passagem da representação intuitiva para a abstrata é como passar da “luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua”.<sup>53</sup>

Pois, de fato, esta é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo. Também o princípio de razão que rege todos os objetos adquiriu aqui uma figura completamente outra. Essa nova consciência, extremamente poderosa, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão, é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais. De imediato o homem os supera em poder e sofrimento.<sup>54</sup>

As representações abstratas, conceitos, embora sejam diferentes das representações intuitivas desde seu fundamento, se encontram em relação necessária com estas, sem as quais nada seriam. Sendo que a abstração repousa sobre o conhecimento fornecido pelas representações intuitivas, ela pode de maneira bastante apropriada ser chamada de representação da representação.<sup>55</sup> Toda a essência dos conceitos, ou de toda classe de representações abstratas, reside *exclusivamente* na relação que o princípio de razão exprime nelas. Essa relação é a de fundamento, de forma que a representação abstrata possui em sua essência o fato de ser relacional à outra representação, que é o seu fundamento de conhecimento. “Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu conhecimento num conhecimento intuitivo”.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> MVR, § 6, p. 69.

<sup>53</sup> MVR, § 8, p. 81.

<sup>54</sup> MVR, § 8, p. 82-83.

<sup>55</sup> MVR, § 9, p. 87.

<sup>56</sup> MVR, § 9, p. 88. No § 14, p. 113, Schopenhauer diz que, excetuando-se o fundamento da lógica pura, toda ciência em geral não encontra a sua origem na razão mesma, mas, origina-se noutro local como conhecimento intuitivo.

Evidencia-se que em Schopenhauer a razão assume um papel secundário, apesar de sua importância na conservação do conhecimento. Ela é de “natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera.”<sup>57</sup> Como a razão trabalha com aquilo que foi recebido de outro modo, ela não amplia o nosso conhecer, mas meramente lhe confere outra forma. Em outros termos, ela toma aquilo que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, e permite que se conheça de forma abstrata. Para Schopenhauer, “isso é mais importante do que à primeira vista aparenta quando é expresso, pois toda conservação segura, toda comunicabilidade e uso frutífero, garantindo o conhecimento no domínio prático depende de ele ter-se tornado um saber, um conhecimento abstrato.”<sup>58</sup> Em outras palavras, uma pessoa pode muito bem ter, pelo entendimento, um conhecimento intuitivo e imediato da conexão causal das mudanças e movimentos dos corpos naturais, e pode encontrar nisso a completa satisfação; mas, para que essa intuição seja comunicada, faz-se preciso, antes, fixar o conhecimento em conceitos.

No entanto, nem a intuição e nem a razão – esta última menos ainda – têm qualquer condições de ultrapassar o mundo dos fenômenos, o mundo enquanto representação, recoberto pelo Véu de Maia. O princípio de razão suficiente, que regula as relações entre as representações, “é apenas forma da representação, isto é, a ligação regular de uma representação com outra, em vez de ligação de toda a série (finita ou sem fim) das representações com algo que não mais seria representação, portanto não mais podendo ser representado”.<sup>59</sup>

Logo, mediante o princípio de razão suficiente não se vai além das representações, e não se consegue responder à pergunta pela essência do mundo. Por outro lado, a razão somente opera sobre aquilo que recebeu do entendimento, o qual, por sua vez, atua unicamente através do princípio de razão suficiente. Além disso, a razão é totalmente destituída de elementos intrínsecos que possam conduzir para além das construções sobre a intuição. Então como chegar ao *em si* do mundo? É preciso outro caminho. Mas que caminho é este?

---

<sup>57</sup> MVR, § 10, p. 99.

<sup>58</sup> MVR, § 11, p. 102.

<sup>59</sup> MVR, § 17, p. 152.

### 1.1.2 O mundo em si

Perguntamos se este mundo não é nada além da representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento ou qual sua natureza.<sup>60</sup>

Se Kant estava convicto da impossibilidade de acesso à coisa-em-si, Schopenhauer cria na possibilidade do seu conhecimento. Evidentemente, não mediante o princípio de razão suficiente, que é operado unicamente pelo entendimento. Pergunta Jair Barboza: se o caminho para chegarmos à satisfação metafísica, ao segredo dos objetos, não é obtido pela via científico-objetiva, em outras palavras, a partir do exterior: seria então, talvez, a via de acesso à essência do mundo a subjetiva? Com efeito, a possibilidade de uma chave que abre o mistério para o enigma do mundo encontrar-se-ia em nossa interioridade, no nosso próprio corpo.<sup>61</sup> De fato, Schopenhauer diz ser aquilo que se procura algo totalmente distinto, em sua essência, das representações, apontando para a necessidade de subtrair-se às formas destas últimas, as da idealidade transcendental.

Isso é possível através do *corpo*. O nosso *corpo* é ao mesmo tempo objeto *mediato* e aquilo que cada um *é*. Para Schopenhauer o corpo é *Objektivität des Willens*. Segundo Jair Barboza, “o termo *Objektivität*, neologismo de Schopenhauer, costuma provocar confusão entre os tradutores, que às vezes o vertem por ‘objetividade’, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente da *mediatez* do *ato da vontade*, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento”.<sup>62</sup> O corpo é, em dado momento, além de objeto para nós e para outros, também a experiência daquilo que nós *somos* na nossa essência mais íntima, ou seja, a vontade. Não há uma relação causal entre vontade e ato corporal, mas ambos são a mesma coisa. Esta dupla experiência proporcionada pelo corpo não é fruto de uma reflexão filosófica, mas ocorre naturalmente em cada um de nós.<sup>63</sup> Trata-se de uma outra forma de conhecimento, totalmente distinta do

<sup>60</sup> MVR, § 17, p. 155.

<sup>61</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. 1997, p. 45

<sup>62</sup> In: MVR, p. 157, nota nº 02. Lefranc também observa que esse é um dos poucos termos técnicos de Schopenhauer. Ele se distingue de *objetividade* como o conhecimento imediato se distingue do conhecimento intuitivo. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005. p. 95.

<sup>63</sup> ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 27.

princípio de razão suficiente, ou seja, do entendimento. Noutras palavras, é aquilo que Brum chama de acesso metafísico ao em si através da *via subterrânea*<sup>64</sup>. Pode-se afirmar que, para Schopenhauer, sem sombra de dúvidas, o *corpo* conhece!

O privilégio do conhecimento através do corpo se processa pelo fato de que ele é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez enquanto representação, como um objeto entre objetos e submetido às leis do princípio de razão suficiente (tempo, espaço e causalidade); a “outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.”<sup>65</sup> Segundo Zöllner, o corpo que condiciona o intelecto pertence ao mundo como vontade, o qual, *como tal*, não é sujeito à representação e suas formas, enquanto o corpo que é condicionado pelo intelecto pertence ao mundo como representação.<sup>66</sup>

Com este duplo caráter do corpo, podemos conhecer o que é impossível para a ciência. A etiologia, por exemplo, que trata da origem a partir das causas, nunca conduz para além dos fenômenos que conhecemos como nossas representações. “A conexão causal dá apenas a regra e a ordem relativa de seu aparecimento no espaço e no tempo, sem nos permitir conhecer mais concretamente aquilo que aparece.”<sup>67</sup> Os argumentos desta espécie não podem conduzir para além da realidade empírica, não podendo fazer mais do que conduzir de uma mudança empírica à outra. Isto se aplica a toda classe de representações, de modo que o princípio de razão suficiente trata de conexões e combinações de fenômenos, não dos fenômenos neles mesmos.

Para se chegar à essência das coisas é preciso subtrair-se às leis de representação porque o caráter da coisa-em-si é totalmente outro e totalmente diferente delas, de forma que uma análise unicamente empirista obtém tão somente imagens e nomes.<sup>68</sup> O corpo é o ponto de contato com o mundo exterior, o mundo fenomênico, e o mundo interior, o da

---

<sup>64</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 23.

<sup>65</sup> MVR, § 18, p. 157.

<sup>66</sup> ZÖLLER, Günter. *Schopenhauer on the Self*. 1999, p. 34.

<sup>67</sup> MVR, § 18, p. 155. Lembra White que, para Schopenhauer, a lei de causalidade diz respeito unicamente a mudanças ocorridas no estado dos objetos reais, e não nos objetos em si, o que refuta o argumento tradicional de Deus como *primeira causa incausada*. WHITE, F. C. *The Fourfold Root*. 1999, p. 69. Para Schopenhauer a causalidade é um conceito relativo aos estados da matéria e não à matéria mesma. Por exemplo, um prego entra na madeira devido ao movimento do martelo. Isso mostra que a causa para o pregar não é o martelo, mas sim a mudança de seu estado.

<sup>68</sup> MVR, § 17, p. 156.

subjetividade, no qual a pessoa é capaz de ter conhecimento imediato da *coisa-em-si*, que é a vontade. Por analogia, aquilo que se percebe no próprio corpo pode-se aplicar a todo o restante do mundo fenomênico, que também ocupa o tempo e o espaço e está sob o domínio do princípio de razão suficiente. A partir desta percepção imediata da coisa em si, o ser humano descobre-se como vontade. E, essa vontade, em sua essência, é *querer*.

Desta forma, somente se pode conhecer o *em si* do mundo porque não somos meros sujeitos cognoscentes, mas porque, além disso, somos sujeitos do *querer*. Não só as ações do corpo são fruto daquilo que a vontade *quer*, como também a própria constituição fisiológica do corpo decorre desse *querer*. Por exemplo, Schopenhauer afirma que os dentes, o esôfago e o canal intestinal são a fome objetivada. Da mesma forma, os genitais são a objetivação do impulso sexual.<sup>69</sup> O que nos decorre diante de tais afirmações é a idéia de que as *objetidades* da vontade não são meros acidentes, mas sim aquilo que de fato a vontade *quer*, mesmo sendo ela, em si, destituída de racionalidade e finalidade.

O modo de conhecer do corpo não é racional e nem intuitivo.<sup>70</sup> De acordo com a explicação proposta por Janaway, enquanto nós agimos, nosso corpo se movimenta e a consciência deste movimento difere totalmente da consciência que nós temos dos outros eventos sob o princípio de razão suficiente. Quando agimos, estamos *fora* dos outros objetos, ou melhor, eles estão *fora* de nós. O nosso corpo é nosso de uma maneira íntima que não tem comparação, e isso pode ser expresso afirmando que os outros eventos são observados no seu acontecer, enquanto os movimentos corporais são expressões de *nostra vontade*.<sup>71</sup>

O conhecimento fornecido pela consciência imediata é elevado ao abstrato para que possa ser transmitido. Mas, cabe lembrar novamente, para Schopenhauer o abstrato só tem fundamento se repousar sobre outro conhecimento experiencial.

A identidade da vontade com o corpo (...) pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser

---

<sup>69</sup> MVR, § 20, p. 167.

<sup>70</sup> *Intuitivo* no sentido de mediado pelas formas do sujeito transcendental: tempo, espaço e causalidade. Porém, trata-se de uma intuitividade imediata, que será explorada de forma mais aprofundada ao tratar-se do processo de libertação através da estética e da ética. O mesmo *conhecimento melhor*, que proporciona a resposta metafísica, é o conhecimento capaz de libertação.

<sup>71</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 48.

demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato.<sup>72</sup>

Assim, de acordo com Schopenhauer, o corpo se dá à consciência de um modo diferente *toto genere*, que ele indica pela palavra *vontade*. O conhecimento duplo que temos do nosso corpo fornece as informações sobre ele mesmo, “sobre seu fazer-efeito e movimento por motivos, bem como seu sofrimento por ação exterior, numa palavra, sobre o que ele é não como representação, porém fora disso, portanto, EM SI<sup>73</sup>”.<sup>74</sup>

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

Como já ressaltado anteriormente, o idealismo schopenhaueriano não faz do mundo uma mera ilusão. Schopenhauer diz que, se considerarmos todos os fenômenos como fantasmas, exceto o próprio indivíduo que conheceu a si próprio como vontade através do corpo, estaremos incorrendo no *egoísmo teórico* (*theoretischen Egoismus*). Na prática, esse egoísmo teórico, que nega a realidade do mundo exterior, pode ser claramente evidenciado nos manicômios.<sup>75</sup> A solução para tal impasse, pensa Schopenhauer, encontra-se no fato de que o duplo conhecimento que temos através do nosso corpo, dado de dois modos totalmente heterogêneos entre si, deve ser usado como a chave para a essência de todo o fenômeno da natureza, de forma que “todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão

---

<sup>72</sup> MVR, § 18, p. 159-160

<sup>73</sup> Há uma dificuldade na compreensão desse *em si* ao qual o corpo tem acesso. Schopenhauer não é claro neste ponto. Pode-se deduzir da argumentação schopenhaueriana que o corpo tem acesso a sua Idéia, que é a objetividade imediata da Vontade e não à Vontade una e indivisa. Na página 162-163, § 19 do MVR, Schopenhauer ressalta a necessidade de uma aplicação por analogia a toda a natureza daquilo que experienciamos em nosso corpo. A questão que se levanta é: Como se processa o salto da Idéia ao *em si*? A necessidade de uma *analogia* para identificar a *vontade* humana com a essência íntima de todos os outros seres, parece indicar a inacessibilidade à Vontade una e indivisa em si.

<sup>74</sup> MVR, § 19, p. 161.

<sup>75</sup> MVR, § 19, p. 162.

julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo”.<sup>76</sup> Logo, “o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE”.<sup>77</sup>

À medida que o sujeito liberta-se do egoísmo teórico, a sua reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que palpita na planta, a força que forma o cristal, a força que gira a agulha magnética para o pólo norte, que fundamenta a lei da gravidade, que provoca a atração e repulsão, etc., chama-se *vontade*. A vontade é o mais íntimo de cada ser, o núcleo do particular bem como o núcleo do todo. Ela aparece em cada acontecimento na natureza que faz efeito cegamente, assim como na ação ponderada do ser humano. Se a força que opera na natureza e a ação humana diferem, isso concerne, diz Schopenhauer, unicamente ao grau de manifestação, não quanto à essência daquilo que aparece.<sup>78</sup>

O método analógico aponta para uma dificuldade no argumento schopenhaueriano. Se, por um lado, Schopenhauer afirma a ineficácia da razão quanto ao conhecimento metafísico, por outro, na analogia ela é essencial para confirmar a universalidade e ubiquidade da Vontade. O que se pode derivar a partir disto, é a pressuposição de que não conhecemos a coisa-em-si como ela é *em-si*, mas sim como em nós a sentimos, ou seja, como vontade.

Andrew King, por exemplo, diz que a coisa-em-si como ela é *em-si*, pelo fato de que ela está livre das formas ordinárias de conhecimento, está para além de identidade e diferença onde uma comparação pode ser estabelecida. Evidentemente, isso coloca em cheque o próprio método analógico de Schopenhauer. Segundo King, não há nenhum ponto de referência pelo qual se possa fazer um argumento comparativo entre a coisa-em-si como ela é *em-si* e a Vontade. De qualquer modo, seria um erro considerar a possibilidade de um conhecimento nu (*naked*) da coisa-em-si como ela é *em-si*, porque tal conhecimento é

---

<sup>76</sup> MVR, § 19, p. 162-163 Schopenhauer usa o termo alemão *Analogie*, bem correspondente ao termo *analogia* em português.

<sup>77</sup> MVR, § 19, p. 163.

<sup>78</sup> MVR, § 21, p. 168-169. Safranski traz uma interessante observação sobre a metafísica da Vontade em Schopenhauer. Segundo Safranski, a exposição do tema metafísico da Vontade parte do descobrimento da Vontade como essência íntima do mundo e desemboca em sua negação. Mas, existencialmente, Schopenhauer teria partido da negação da Vontade (consciência melhor), especialmente enfocada em 1814, para encaminhar-se para a compreensão de que a Vontade é aquilo que aparece em todo real. Ao pretender libertar-se da Vontade em nome de uma consciência melhor, descobre nesta Vontade o ponto que unifica a totalidade do ser. SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 277.

impossível. De acordo com a epistemologia de Schopenhauer, o conhecimento só pode ser de uma *coisa*, e isto é exatamente o que a coisa em si – como ela é *em-si* – não é.<sup>79</sup>

O problema, portanto, se desdobra em duas questões essenciais. Primeiro, questiona-se a atribuição da ubiqüidade da Vontade em todos os seres a partir da reflexão, por ser paradoxal diante do recorrente desprezo de Schopenhauer para com a razão. E, em segundo lugar, faz-se necessário perguntar se a metafísica imanente de Schopenhauer conhece a coisa-em-si como ela é *em-si* – determinando, assim, a identidade entre ela e a Vontade – ou a coisa-em-si apenas a partir de uma *hermenêutica da existência*, em outras palavras, a coisa-em-si não seria vista como ela é *em-si*, mas apenas de forma indireta e relacional ao ser.

Segundo Brum, não devemos ver na analogia de Schopenhauer, ao aplicar a doutrina da vontade a toda natureza, uma forma de *antropomorfismo*. “Ao contrário, o corpo humano é, em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente”.<sup>80</sup> De fato, um antropomorfismo está claramente descartado na analogia schopenhaueriana, mas isso não resolve a questão da interpretação que se faz desta *experiência de uma força estranha*. Esta força estranha é experienciada no ser e conceituada a partir do ser.

Para Janaway, se tomarmos a analogia em seus termos literais, os seus elementos constituintes nos parecerão embaraçosos. Janaway propõe que, talvez, Schopenhauer pretenda fazer alguma coisa mais sutil, “tentando nos ensinar em termos retóricos sobre nosso parentesco com a natureza: o comportamento do mundo inorgânico é até certo ponto ‘como a veemência dos desejos humanos’”.<sup>81</sup> Janaway, desta forma, parece sugerir que devemos compreender a analogia como uma aplicação metafórica.

Birnbacher sugere que há, na conceituação da Vontade schopenhaueriana, um discurso metafórico-poético. Diz ele que, em Schopenhauer, o conceito de vontade “tem uma base direta e empírica, transformando-o, inicialmente, na metáfora norteadora

---

<sup>79</sup> KING, Andrew. Philosophy and Salvation: The Apophatic in the Thought of Arthur Schopenhauer. *Modern Theology*, 21:2, April 2005. p. 256-257.

<sup>80</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. 1998, p. 23.

<sup>81</sup> JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 51

inicialmente de toda natureza viva, depois, ampliando-o até atingir toda natureza, inclusive a inanimada”.<sup>82</sup>

Uma leitura de Schopenhauer como *hermeneuta*, no sentido amplo do termo, tem sido utilizada para tirar sua filosofia da acusação de um possível dogmatismo ou mesmo um *monismo* da Vontade. Um certo perspectivismo pode, de fato, ser percebido em Schopenhauer. Porém, não do ponto de vista do *ser*, porque quanto a este o filósofo tem a pretensão de revelar sua essência, dizer o que ele é. Schopenhauer procura responder tanto à carência metafísica subjetiva, originada pela pergunta sobre o ser, quanto à carência metafísica objetiva prática-consolatória, originada pela autodiscordância da Vontade consigo mesma. No entanto, em relação ao conhecimento sobre a coisa-em-si, os argumentos de Schopenhauer apontam para um perspectivismo. Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer fala “de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, (...) de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.”<sup>83</sup>

Schopenhauer aponta para alguns cuidados imprescindíveis ao tratamento metafísico da Vontade. É necessário que não se confunda a vontade exteriorizada do ser humano, enquanto representação, com a essência íntima que subjaz a toda natureza, a qual é a *coisa-em-si*.<sup>84</sup> A coisa-em-si, a *Vontade*, jamais é objeto, porque todo objeto já é seu

---

<sup>82</sup> BIRNBACHER, Dieter. *Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo*. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org.). *Filósofos do século XIX*. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 166. Segundo este autor, cfe p. 161, enquanto os sistemas metafísicos vigentes tentavam explicar o mundo a partir de princípios últimos, os quais buscavam indicar as condições que estavam além da percepção, de onde podiam ser deduzidas a existência, a estrutura e a percepção dos fenômenos, Schopenhauer propõe uma metafísica *imane*nte. Nesta, a tarefa da metafísica “não é explicar o mundo a partir da sua origem e de suas condições, mas sim *entendê-lo* assim como ele se nos apresenta. (...) Paradoxalmente, a metafísica é definida como *ciência da experiência*, ocupando-se não de experiências individuais, mas sim de *todas e quaisquer experiências*”.

<sup>83</sup> CFK, p. 538.

<sup>84</sup> Schopenhauer utiliza o termo vontade (Wille) em três perspectivas: 1) quando se refere às ações corporais no tempo e no espaço, motivadas pela essência íntima; 2) também diz respeito à Idéia individual do ser humano, ou seja, o caráter inteligível; e 3) para falar da essência íntima comum em cada ser, a Vontade una e indivisível. Portanto, doravante faremos o seguinte uso de termos: quando nos referirmos aos atos volitivos individuais no tempo e espaço, ou quando estivermos nos referindo ao caráter inteligível, usaremos *vontade*, com letra inicial minúscula. Quando nos referirmos à *Vontade*, com a letra inicial maiúscula, estamos nos referindo à *coisa-em-si*, em outras palavras, aquilo que não mais diz respeito ao princípio de razão suficiente e que está una e indivisa em toda a natureza. Para a pertinência dessas distinções, cita-se, por exemplo, o texto no qual Schopenhauer diz: “o indivíduo, a pessoa, não é a vontade como coisa-em-si, mas como FENÔMENO da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão”. MVR, § 23, p. 172-173.

fenômeno, porém não ela mesma. Mas, para que possa ser pensada objetivamente, ela precisa emprestar nome e conceito de algum dos seus fenômenos. “Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana”.<sup>85</sup>

Mas, mesmo que a coisa-em-si tome de empréstimo o conceito e o nome de um dos seus fenômenos, Schopenhauer adverte que isso não ocorre por acaso ou de modo aleatório:

Também me compreenderá mal quem pensar que é indiferente se indico a essência em si de cada fenômeno por vontade ou qualquer outra palavra. Este seria o caso se a coisa-em-si fosse algo cuja existência pudéssemos simplesmente DEDUZIR e, assim, conhecê-la apenas mediatamente, *in abstracto*. Então se poderia denominá-la como bem se quisesse. O nome seria um mero sinal de uma grandeza desconhecida. Contudo, o termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que, aquilo que é vontade, sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for.<sup>86</sup>

Schopenhauer diz que não se deve igualar o conceito de Vontade ao de *força*. Segundo ele, não se trata de mera discussão de palavras, mas ao fato essencial de que *força* é um conceito que repousa sobre o conhecimento intuitivo do mundo, o qual por sua vez retira sua validade do princípio de razão suficiente. “O conceito de força é abstraído do domínio em que regem causa e efeito, portanto da representação intuitiva, e significa o ser-causa da causa: ponto este além do qual nada é etiologicamente mais explicável e no qual se encontra o pressuposto necessário de toda explanação etiológica”.<sup>87</sup>

A Vontade é, segundo Schopenhauer, livre do princípio de razão suficiente, sendo ela mesma *sem-fundamento* (*grundlos*).<sup>88</sup> Ela se encontra fora do tempo e do espaço e é exterior ao *principium individuationis*, que é a possibilidade de pluralidade.<sup>89</sup> A Vontade é indivisa, de modo que não há uma parte dela na pedra ou outra parte maior no homem, porque esta relação pertence ao espaço e perde o sentido quando nos despimos desta forma

---

<sup>85</sup> MVR, § 22, p. 169.

<sup>86</sup> MVR, § 22, p. 170.

<sup>87</sup> MVR, § 22, p. 170.

<sup>88</sup> MVR, § 20, p. 164-165.

<sup>89</sup> MVR, § 23, p. 172.

de individuação.<sup>90</sup> Sendo assim, Schopenhauer pode afirmar que “A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões, (...). Por isso também se poderia afirmar que, se *per impossibile* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro”.<sup>91</sup>

Além de a Vontade ser sem fundamento e indivisa, é também destituída de razão e não possui finalidade. A razão, de onde originaria uma suposta teleologia, é uma característica exclusiva do ser humano, um fenômeno originado, inicialmente, para a conservação da espécie. De que modo esse fenômeno que deveria servir à afirmação da Vontade possibilita sua própria negação é uma problemática a ser discutida no segundo capítulo. A ausência de teleologia da Vontade explica-se, diz Schopenhauer, por ela ser, em si, um ímpeto cego.<sup>92</sup> A Vontade não é espírito, nem moralidade, nem razão histórica. Vontade é ao mesmo tempo a fonte da vida e o substrato onde repousa toda desventura.<sup>93</sup>

Há uma clara ruptura de Schopenhauer com os filósofos que são seus predecessores, na medida em que a coisa-em-si é irracional e cega, tendo assim lugar a predominância do voluntarismo. Mas até que ponto essa ruptura se mantém? A pergunta pelo estatuto da razão precisará ser necessariamente retomada quando tratarmos do processo de negação da Vontade.

A Vontade é *querer!* Há uma relação plena entre a Vontade e o corpo com os seus órgãos, de modo que o querer e o agir só se diferenciam no momento da reflexão, sendo, porém, na realidade, uma única e mesma coisa. “Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme”.<sup>94</sup> Cabe destacar a ressalva que Schopenhauer faz quanto ao estatuto da dor e do prazer. Diz ele que não devemos considerá-los como meras representações, pois são “afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, vale dizer, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele”.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> MVR, § 25, p. 189.

<sup>91</sup> MVR, § 25, p. 190.

<sup>92</sup> MVR, § 27, p. 216.

<sup>93</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, 1991, p. 12.

<sup>94</sup> MVR, § 18, p. 158.

<sup>95</sup> MVR, § 18, p. 158.

A Vontade quer e quer *vida*. Schopenhauer chega a afirmar que é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente falarmos *Vontade*, falarmos a *Vontade de vida*.<sup>96</sup> A relação do corpo com a Vontade não se faz unicamente de forma episódica com as reações a motivos e estímulos, mas o corpo cresce e se desenvolve demonstrando um princípio de busca de metas que visam a vida.<sup>97</sup> É necessário que se compreenda que a Vontade é operante no corpo mesmo onde não opera o conhecimento, por exemplo na contração involuntária de certos músculos, como o do pulmão. Há um tipo de querer que partilhamos com as partes menos evoluídas da natureza.

Como a Vontade é Vontade de vida, ela se objetiva na natureza. Em tudo o que existe há sempre algo infundado e que não se pode explicar pelo princípio de razão suficiente. “Mesmo que não possua outras qualidades e se trate apenas de uma partícula de poeira, ainda assim revelará aquele algo infundado, ao menos como gravidade e impenetrabilidade”.<sup>98</sup> Esse algo infundado, que é encontrado em toda a natureza, é a *objetividade* da Vontade, que é um fenômeno imediato da Vontade. Por exemplo, no homem nós encontramos o *querer* como inexplicável, enquanto numa pedra encontramos a impenetrabilidade. Em tudo isto se trata apenas da Vontade *querendo* e, por isso, objetivando a natureza.

Para Schopenhauer, há a Vontade, as Idéias e os objetos tais quais os conhecemos no mundo fenomênico. A Vontade se objetiva em Idéias, as quais são *objetividades originárias*<sup>99</sup> e, semelhantemente à Vontade, estão fora do domínio do princípio de razão suficiente. Assim, diz Schopenhauer:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seu protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDÉIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na significação autêntica e originária, estabelecida por Platão.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> MVR, § 53, p. 358.

<sup>97</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 60.

<sup>98</sup> MVR, § 24, p. 185.

<sup>99</sup> MVR, § 28, p. 226.

<sup>100</sup> MVR, § 25, p. 191.

Desta forma, nota-se que Schopenhauer vê a Idéia como a *objetividade imediata* da Vontade, sendo cada uma delas um *grau fixo de objetivação*, por isso fora do tempo, espaço e causalidade, alheia a toda pluralidade, se relacionando com as coisas ou fenômenos particulares como a sua forma eterna ou protótipo. Destes protótipos, os fenômenos individuais não passam de meras cópias, nunca chegando à perfeição do original, sempre *virando a ser*, mas nunca chegando a *ser* plenamente. Diz Schopenhauer que são “eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade”.<sup>101</sup>

Há uma gradação nas Idéias. Por exemplo, as forças naturais são objetivações da Vontade num grau mais baixo, cujo correspondente fenomênico são as *leis naturais*.<sup>102</sup> Essas gradações ascendem a partir do inorgânico para o orgânico. As plantas estão num grau mais elevado que o inorgânico, enquanto os animais são graus mais elevados do que as plantas e, por fim, o homem como graduação última.

Novamente há, aqui, uma característica paradoxal na filosofia de Schopenhauer, pois o homem, que foi retirado do seu posto de *coroa da criação*<sup>103</sup>, assume novamente a ápice da objetivação. Segundo Schopenhauer, nos graus mais altos da objetividade da Vontade, vemos aparecer a característica da individualidade de forma significativa. E nenhum animal possui uma individualidade semelhante à do ser humano, o qual possui uma personalidade completa, uma grande diversidade de caracteres individuais. Os animais, com exceção do homem, são dominados pelo caráter da espécie, motivo pelo qual eles possuem mínimos traços de fisionomia individual. Quanto mais se desce no reino dos animais, mais se perdem os vestígios individuais no caráter da espécie.

No ser humano, pelo contrário, os traços particulares estão tão presentes que não há como estudar o comportamento a não ser de forma individual, pois cada ser possui um caráter específico. Schopenhauer chega a afirmar que “cada homem deve ser visto como

---

<sup>101</sup> MVR, § 29, p. 231. Apesar de Schopenhauer afirmar que usa o termo *Idéia* no sentido platônico, Zöller diz que as Idéias, diferentemente do que em Platão, não têm sua existência de forma independente. Elas emanariam de uma realidade última.

ZÖLLER, Günter. *Schopenhauer on the Self*. 1999, p. 36.

<sup>102</sup> MVR, § 26, p. 196

<sup>103</sup> Conforme apresentado no livro de Gênesis. Segundo Safranski, Schopenhauer pensou, fora das características de sua época, conjuntamente as três grandes humilhações da megalomania humana: 1) a humilhação cosmológica: o nosso mundo não é mais do que uma das inúmeras esferas que povoam o espaço infinito e sobre ele se move; 2) a humilhação biológica: o homem é um animal no qual a inteligência serve exclusivamente para compensar a falta de instintos e a inadequada adaptação ao meio; e 3) humilhação psicológica: nosso eu consciente não manda em sua própria casa. SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, 1991, p. 14.

um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Idéia própria.”<sup>104</sup> Para Brum, há uma espécie de movimento em direção à individualidade perfeita. Há um privilégio ao *momento humano* na vida da Vontade.<sup>105</sup>

Posto que a Vontade atinge o seu grau mais elevado de objetivação no ser humano, não é mais suficiente a ele o mero conhecimento do *entendimento*. “Um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir. Com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade dos conceitos abstratos”.<sup>106</sup> Ambos os conhecimentos, o intuitivo e o racional, provêm originariamente da Vontade e têm por objetivo inicial a conservação do indivíduo e da espécie, semelhante a qualquer outro órgão do corpo. Da mesma forma que o intelecto humano é um órgão desenvolvido para a subserviência à Vontade, assim também as conexões comuns que empregamos a fim de compreender os objetos são governadas pela Vontade: percebemos para manipular o meio ambiente, para poder viver.<sup>107</sup> “Por conseguinte, originariamente a serviço da Vontade para realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens”.<sup>108</sup> Como lembra Birnbacher, “somente com o auxílio da consciência o ser humano pode enfrentar com sucesso a concorrência de outros seres vivos. Na forma do cérebro humano, a vontade *inventa* um órgão inserido no mundo dos fenômenos e que lhe oferece melhores chances de sobrevivência do que apenas os instintos”.<sup>109</sup>

Para Jair Barboza, a razão está intimamente associada a um processo de autoconhecimento da Vontade. Ela anseia por um espelho de si. Neste sentido, o cérebro tem como função principal “a construção da exterioridade como representação, para que a vontade, até então cega, inconsciente, ganhe visão e, no homem, plena de si mesma, isto é, consciência de si. (...) A Vontade é o sujeito, e o mundo inteiro seu objeto, sua

---

<sup>104</sup> MVR, § 26, p. 193.

<sup>105</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. 1998, p. 25.

<sup>106</sup> MVR, § 27, p. 216.

<sup>107</sup> JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 89.

<sup>108</sup> MVR, § 27, p. 217-218.

<sup>109</sup> BIRNBACHER, Dieter. *Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo*. 2004, p. 169.

representação, seu espelho no qual ela se contempla.”<sup>110</sup> De acordo com Brum, é no indivíduo humano que a Vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. “A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade”.<sup>111</sup>

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

Sobre o evolucionismo, Lefranc lembra da necessidade de nos determos no idealismo do tempo. “Do ponto de vista metafísico, noções como a de Vida, Evolução, Criação, Espírito, só podem levar a contra-sensos sobre o pensamento de Schopenhauer, para o qual a perfeição da adaptação dos organismos resulta justamente da *intemporalidade da vontade*”.<sup>112</sup> Essa argumentação de Lefranc lembra a necessidade de manter-se os argumentos schopenhauerianos presos, o melhor possível, no seu sistema filosófico. A tentativa de explicar seus conceitos a partir de concepções endógenas poderá provocar injustiças as suas pretensões.

Segundo Schopenhauer, quando se olha para a natureza, percebe-se que os reinos desta formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem. Mas, para que a Idéia do homem pudesse ser expressa e aparecer na atual significação, “não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma seqüência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o orgânico. Todos

---

<sup>110</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. 1997, p. 52. torna-se difícil não pensar que esta explicação aumente ainda mais a noção paradoxal da Vontade. Um desejo de tornar-se consciente não pressupõe já certa consciência? Schopenhauer corrobora o ponto de vista de Barboza ao afirmar: “... segundo nossa visão, todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da Vontade que a acompanha para seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para a possibilidade de sua redenção”. MVR, § 52, p. 349.

<sup>111</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. 1998, p. 25.

<sup>112</sup> LFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 107.

esse reinos se complementam para a objetivação da Vontade”.<sup>113</sup> Todas as objetivações inferiores à Idéia do homem acompanham a este, portanto, de uma forma necessária, de maneira que os fenômenos desses reinos são “ecos do homem”<sup>114</sup>.

Nota-se que o ser humano é, em Schopenhauer, aquele cuja existência pressupõe e sustenta a existência do restante da natureza. O homem não é apenas mais uma espécie, porém a espécie cuja Idéia é o ápice e que, para existir, ocasiona a existência de todas as Idéias inferiores.

Quando se olha a partir do princípio de razão suficiente, a causalidade faz com que nos perguntemos pela causa de cada coisa e, por isso, cada grau de objetivação pressupõe um inferior. Porém, isso somente acontece na idealidade do tempo, fora deste a Vontade, a coisa-em-si, permanece inalterável. Para Schopenhauer, a explicação temporal é absurda, “pois a espécie não poderia ter sobrevivido se ficasse aguardando adquirir órgãos necessários à sobrevivência, e teria desaparecido muito antes de uma adaptação que se realizasse ‘pouco a pouco’”.<sup>115</sup> As espécies não são adaptações e evoluções de espécies inferiores, mas sim Idéias atemporais da Vontade.

Janaway lembra que, para Schopenhauer, as coisas animadas e inanimadas do mundo são eternas e estáticas. “Não existem apenas indivíduos que por acaso classificamos como formigas, carvalhos ou campo magnéticos. Em vez disso, cada indivíduo é de um dado *tipo*, e os tipos passíveis de existir são fixos. Logo, embora as coisas individuais venham a ser e pereçam no tempo, *a formiga*, ou *o carvalho*, como um tipo, é uma característica permanente da realidade.”<sup>116</sup>

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

a lei da causalidade e a consideração e investigação da natureza que dela se seguem conduzem-nos necessariamente à assunção segura de que, no tempo, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por conseqüência, a massa originária passou por uma longa

<sup>113</sup> MVR, § 28, p. 218-219.

<sup>114</sup> MVR, § 28, p. 219.

<sup>115</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 108.

<sup>116</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 62.

série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto,<sup>117</sup>

Quanto à teleologia, em parte explicada pelas observações acima, Schopenhauer aceita sua existência enquanto manifestação da Vontade, mas não no sentido de finalidade histórica – como, por exemplo, no sistema hegeliano. Há harmonia e conexão entre as partes do mundo, bem como da necessidade de graduação. “Abre-se para nós uma verdadeira e suficiente intelecção da essência íntima e significação da FINALIDADE inegável de todos os produtos orgânicos da natureza, finalidade que até pressupomos *a priori* quando consideramos e julgamos esses produtos”.<sup>118</sup> Essa *finalidade* se expõe de maneira dupla. De um lado, há a *finalidade interna*, que é a ordenação das partes internas de um organismo – podemos lembrar da citada teleologia dos órgãos no corpo humano, e, de outro, há a *finalidade externa*, ou seja, as relações entre os reinos inorgânicos e orgânicos.<sup>119</sup>

Na *finalidade interna*, é preciso recordar que a Idéia originária, da qual os fenômenos procedem, é una e indivisa. Essa unidade se expressa na relação e no encadeamento necessários de todas as partes entre si e de seus desenvolvimentos, de acordo com a lei de causalidade. Pelo fato de a Idéia ser uma e indivisa, “segue-se que o fenômeno da Vontade, embora entre em cena numa diversidade de partes e estados, tem de mostrar novamente aquela unidade na concordância completa de tais partes e estados”<sup>120</sup>. A harmonia que se encontra em cada organismo nada mais é do que a manifestação da necessidade de *ser assim*, porque é a manifestação de *uma* Idéia, que em si é completa. Caso não existisse a harmonia, não haveria a Idéia.

Quanto à *finalidade externa*, se, por um lado, a harmonia de um organismo é necessária porque pressupõe a unidade da Idéia, por outro, a harmonia entre as Idéias pressupõe a unidade da Vontade. Todas as Idéias têm sua origem numa única e mesma Vontade:

---

<sup>117</sup> MVR, § 7, p. 75.

<sup>118</sup> MVR, § 28, p. 220.

<sup>119</sup> MVR, § 28, p. 220.

<sup>120</sup> MVR, § 28, p. 223.

...a FINALIDADE EXTERNA, que se mostra não na economia interna dos organismos mas no apoio e ajuda que recebem de fora, tanto da natureza inorgânica quanto uns dos outros, o seu esclarecimento geral já se encontra na elucidação recém-fornecida, na medida em que o mundo inteiro, com todos os seus fenômenos, é a objetividade de uma única e indivisa Vontade, é a Idéia que se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas; por conseguinte, a unidade da Vontade tem de mostrar a si mesma também na concordância de todos os seus fenômenos entre si.<sup>121</sup>

Compreendemos, assim, que a harmonia é uma necessidade da origem unitária da Vontade e, mesmo vista do ponto de vista representacional, esta unidade se faz necessária. Como bem diz Lefranc, “quando a nossa inteligência fica espantada com a simetria introduzida pela natureza num floco de neve ou com o fim que o organismo realiza, ela se espanta em última instância com a multiplicidade dos fenômenos sob os quais o próprio intelecto apreende a unidade da vontade”.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> MVR, § 28, p. 224.

<sup>122</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 105.

## 2. PESSIMISMO, DETERMINISMO E O INÍCIO DO PROCESSO LIBERTADOR

Este título também poderia ser chamado de *diagnósticos e início do processo de cura*. Diagnósticos de que o mal se encontra arraigado na essência íntima do mundo mesmo e de que estamos fadados ao determinismo no mundo fenomênico. Início da cura porque a possibilidade de fuga deste mal essencial começa a ser vislumbrada a partir da contemplação estética.

### 2.1 Raízes do pessimismo schopenhaueriano

Por que a *necessidade* de um *processo redentor*? A carência metafísica prática-consolatória tem suas raízes lançadas no pessimismo schopenhaueriano. O mundo não é o *melhor dos mundos* possíveis e a sua não existência é preferível a sua existência. O mundo carrega em sua existência um caráter de culpabilidade. Nas palavras de Araújo, “o tema tradicional da maravilha diante do ser é incrementado pela consideração das tragédias do mundo, dos sofrimentos e misérias que lhe roubam a cena e do fim inevitável daquele que se maravilha.”<sup>123</sup> Mas, qual o fundamento deste pessimismo? O temperamento do seu autor? De fato, há um perfil *pessimista* em Schopenhauer, pois “uma tendência à depressão

---

<sup>123</sup> ARAÚJO, Paulo Afonso de. *Filosofia e Religião em Schopenhauer*. In SALLES, João Carlos (org.). 2004, p. 220.

e ao medo foi herdada do pai, bem como a autodiagnosticada inclinação para a suspeita e a desconfiança”.<sup>124</sup> Mas considerações de ordem psicológica explicam seu pessimismo?

F. Copleston diz que as histórias da filosofia têm sido escritas do ponto de vista hegeliano, no qual os sistemas filosóficos florescem espontaneamente do seu predecessor a partir de uma dialética abstrata, fazendo com que as biografias dos filósofos fiquem relegadas a um plano secundário. No entanto, diz ele, justamente esta biografia interna é capaz de auxiliar nas explicações, porque cada sistema filosófico foi pensado por um homem concreto, de carne e osso. Então, ele pergunta: devemos supor que um caráter e temperamento pessoal de um filósofo não teve influência em todo o seu pensamento? A resposta, para Copleston, é a de que um homem não é uma mente incorpórea, nem ele é uma mente infinita, pelo contrário, ele é finito e corpóreo, incapaz de compreender a totalidade da verdade, e o ângulo pelo qual ele contempla a realidade e a interpreta será, pelo menos em parte, determinado pelo tipo de homem que ele é.<sup>125</sup> Isso se mostra de um modo claro quando, ao se escrever uma biografia, pode-se extrair do pensamento filosófico de determinado autor alguns traços pessoais deste.<sup>126</sup>

Pode-se aceitar essa crítica ao hegelianismo nas histórias filosóficas e creditar certa validade às biografias. No entanto, não se deve cair na armadilha de invalidar a filosofia de Schopenhauer a partir de um psicologismo, reduzindo o pessimismo de Schopenhauer ao seu humor. Além disso, o pessimismo de Schopenhauer não se resume a narrativas de episódios de dor e miséria, ou em afirmar a inexistência de eventos felizes.

O pessimismo de Schopenhauer não está baseado em suas incursões dentro da religião indiana, nem se deve à história do cristianismo. Tampouco está baseado na série de relatos sobre os episódios de pecados, sofrimentos e morte. A motivação real de seu pessimismo deve ser buscada na sua metafísica da Vontade. Diante desta intrínseca ligação entre o pessimismo e a *essência do mundo*, Lefranc afirma que o pessimismo filosófico “não se

<sup>124</sup> BIRNBACHER, Dieter. *Arthur Schopenhauer: Vontade e Negação do Mundo*, 2004, p. 157.

<sup>125</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, [S.l.]: Burn Oates & Washbourne, 1947, p. vii.

<sup>126</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, [S.l.]: Burn Oates & Washbourne, 1947, p. viii. Em seu prefácio, especialmente nas páginas ix e x, Copleston diferencia duas esferas integrantes dos escritos de um pensador. Uma que é contingente e está condicionada ao caráter e ao pensamento precedente e contemporâneo. E outro que é impessoal e objetivo. A melhor filosofia seria aquela que consegue manter-se o mais impessoal e objetiva possível. Se aplicarmos este critério proposto por Copleston ao pessimismo de Schopenhauer, então deve haver algo nele que ultrapassa sua personalidade e contingencialidade histórica.

deduz da consideração de 'valores'; não tem por base uma exigência moral, um dogma religioso, um sentimento de decadência histórica, mas se baseia na filosofia crítica propriamente dita, isto é, na distinção inevitável do fenômeno e da coisa-em-si.”<sup>127</sup>

Mas por que a Vontade é a fonte do pessimismo? À medida que a Vontade se conhece em sua objetivação, ela se descobre como autodiscordante. A autodiscordância manifesta-se, inicialmente, no corpo humano, como vontade, e, posteriormente, devido à sua ubiqüidade, em toda a natureza, como Vontade. A autodiscórdia encontrada no eu é um microcosmo da autodiscórdia apresentada no macrocosmo. De acordo com Birnbacher, “o causador de sofrimento e o auto-sofrimento atribuídos à *vontade* encontram sua origem biográfica nessa conflitividade interna – assim como o pouco louvável atestado de que as qualidades morais atribuídas ao ser humano e a agressividade, inveja e ambição fossem cópias fiéis do seu caráter”.<sup>128</sup>

Na medida em que o corpo é uma objetividade (*Objektivität*) da Vontade, dado de duas formas diferentes entre si: uma vez enquanto representação, como um objeto entre objetos e submetido às leis do princípio de razão suficiente (tempo, espaço e causalidade); “outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE”<sup>129</sup>, ele é o ponto de contato com o mundo exterior, o mundo fenomênico, e o mundo interior, o da subjetividade, no qual a pessoa é capaz de ter conhecimento imediato da *coisa em si*, que é a Vontade. Por analogia, aquilo que percebemos no nosso próprio corpo podemos aplicar a todo o restante do mundo fenomênico, que também ocupa o tempo e o espaço e está sob o domínio do princípio de razão suficiente. A partir desta percepção imediata da coisa em si, o ser humano descobre-se como vontade. E, essa vontade, em sua essência, é *querer*.

---

<sup>127</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 36. Segundo Thomas Mann, “os compêndios nos ensinam que Schopenhauer foi em primeiro lugar o filósofo da vontade e, em segundo lugar, o do pessimismo. Mas, não há primeiro nem segundo; as duas coisas não são mais do que uma: êle foi a segunda, porque foi a outra ao mesmo tempo; êle foi necessariamente pessimista, porque era o filósofo e o psicólogo da vontade”. MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A. 1955, P. 21-22 (Coleção Biblioteca do Pensamento Vivo, Vol. 10).

<sup>128</sup> BIRNBACHER, Dieter. *Arthur Schopenhauer: Vontade e Negação do Mundo*, 2004, p. 159-160. Essa afirmação nos remete à possibilidade de *analogia* empregada também nos aspectos de caráter componentes da essência humana.

<sup>129</sup> MVR, § 18, p. 157

Nesta concepção, o corpo e a vontade têm tal identidade<sup>130</sup> que “o meu corpo e a minha vontade são uma coisa só.”<sup>131</sup>

...toda a ação sobre o corpo afeta simultânea e imediatamente a vontade e, nesse sentido, chama-se dor ou prazer, ou, em graus menores, sensação agradável ou desagradável; inversamente todo movimento veemente da vontade, portanto todo afeto e paixão, abala o corpo e perturba o curso de suas funções.<sup>132</sup>

A vontade é um ímpeto que sempre *deseja* algo sem nunca chegar a uma plena satisfação. A alegria sentida quando se alcança o objetivo não corresponde à expectativa que dela se tem quando se empenha para alcançar as metas propostas pela vontade. Quando um desejo é satisfeito, a partir de uma determinada volição que impulsiona a um esforço, o desejo se extingue, mas a volição não. Desta forma, um novo desejo irá nascer, e nenhuma satisfação é suficientemente capaz de acalmar a totalidade dos desejos, de alcançar uma meta final. Fazendo-se uso da linguagem metafórica, tão cara a Schopenhauer, pode-se dizer que o ser humano, ao sentir vazia a sacola de sofrimentos, não encontrará em seu fundo a felicidade ou esperança, mas sim o tédio. A felicidade necessita do repouso diante do querer, mas isso é incompatível com a Vontade.

A vontade que impulsiona o querer é irracional, inconsciente, cega e desprovida de propósitos. O ato de viver não é uma escolha de nosso esforço, porque a vontade de vida já habita em nós antes de qualquer entendimento ou deliberação.<sup>133</sup> Por outro lado, se estivermos destituídos do empenho por alguma coisa, surge o *tédio*, que para o ser humano é ainda pior do que o desejo insaciável. Para Schopenhauer, a presença de trabalhos, esforço e necessidades constituem a maior parte da vida das pessoas e é algo como *um mal necessário*, porque

se todos os desejos, tão logo surgissem, já estivessem resolvidos, o que preencheria a vida humana, com que se gastaria o tempo? Se transferíssemos o homem para um utópico país, onde tudo crescesse sem ser plantado, as pombas revoassem já assadas, e cada qual rapidamente encontrasse, sem dificuldade, a mulher amada, sucederia que uma parte dos homens morreria de tédio ou se enforcaria, e a outra parte promoveria guerras, massacres e assassinatos, e dessa forma faria trazer mais sofrimentos do que aquele que a natureza impõe.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Usamos aqui o termo vontade, com letra inicial minúscula, no sentido de caráter inteligível.

<sup>131</sup> MVR, p. 160.

<sup>132</sup> MVR, p. 165-166.

<sup>133</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer's Pessimism*. 1999, p. 325-326.

<sup>134</sup> MMS, p. 115.

O esforço e o empenho são preferíveis ao tédio. Mas, eles são a fonte da positividade da dor e da negatividade da felicidade. Para Schopenhauer, a dor, o sofrimento e o mal têm um caráter positivo, enquanto a felicidade, o prazer e o bem têm um caráter negativo. “O mal é o positivo, é aquilo que em si mesmo se torna sensível; e o bem (por exemplo, toda felicidade e satisfação) constitui o negativo, isto é, vem a ser a supressão do desejo e a eliminação de uma angústia.”<sup>135</sup> Nos *aforismos*, Schopenhauer diz concordar com a sentença de Aristóteles que diz: “o prudente persegue a ausência de dor, não o prazer”.<sup>136</sup> Essa positividade da dor faz com que se sinta somente onde o sapato aperta, ou seja, faz com que sejamos perturbados com a menor *bagatela* que aparece.<sup>137</sup>

Quanto mais alto for o grau de objetivação da Vontade, maior será a dor sentida. No homem, que é o grau mais elevado de objetivação, temos a dor lançada a níveis extremos. O animal, por exemplo, sentirá dor, mas não na proporção sentida pelo ser humano. O nosso cérebro age como uma espécie de condensador do sofrimento, na medida em que não sofremos só o momento presente, mas também com relação aos episódios acumulados pela memória e em relação às projeções futuras. Na proporção em que aumenta o conhecimento, aumenta a dor; não que ele contenha dor em si mesmo, mas a acompanha:

O conhecimento em si mesmo é sempre indolor. A dor atinge tão somente a vontade, e define-se pela obstrução, entrave, cruzamento, a esta última, mas para isso é necessário que tal obstrução seja acompanhada pelo conhecimento.<sup>138</sup>

À medida que a Vontade se descobre, ela aumenta seu próprio sofrimento, porque ela se enxerga, no ser humano, como *querer*. E *querer* é toda a sua essência. E *querer* é sofrer. “A Vontade é a corda; seu cruzamento ou obstáculo, sua vibração; o conhecimento, a caixa de ressonância; e a dor é o som.”<sup>139</sup> Esta afirmação de Schopenhauer nos ensina que o *obstáculo*, ou seja, aquilo que impede a realização do desejo, é a causadora da dor, aquilo

<sup>135</sup> MMS, p. 114.

<sup>136</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 140.

<sup>137</sup> MMS, p. 113.

<sup>138</sup> MMS, p. 119. Nota-se que a dor física, em si, pode até ser menor do que a dor psicológica sentida pelo ser humano. A razão funciona como um amplificador desta dor, de modo que o medo e a antecipação de uma provável desgraça causa tanto ou mais sofrimento que a dor de fato sentida. Ecoando esta idéia, podemos citar Montaigne, que diz: “A tristeza de ter perdido algo e o receio de perdê-lo, são uma só e a mesma coisa”. MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Tradução de Sérgio Milliet. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 08.

<sup>139</sup> MMS, p. 120.

que é capaz de *vibrar* a corda do sofrimento. O ser humano é um ser justamente mais infeliz porque tem uma avantajada *caixa de ressonância*.

Como há uma identidade entre corpo e vontade, quando há um obstáculo ambos sofrem de forma simultânea, de maneira que não é só o corpo enquanto *representação*, mas também enquanto *coisa-em-si* que sente o sofrimento decorrente da autodiscordância do *querer*. De acordo com Schopenhauer, é totalmente equivocado determinar a dor e o prazer enquanto representações, “o que de modo algum são, mas afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo, vale dizer, um querer ou não-querer impositivo e instantâneo sofrido por ele.”<sup>140</sup>

Diante de tal identidade entre corpo e coisa-em-si, também decorre que o ser humano, em sua origem, é composto por uma raiz má, o que o torna essencialmente carente de *redenção*, à semelhança do pecado original presente no cristianismo e que é a base da necessidade de salvação. Segundo Cacciola, nos *Manuscritos Póstumos* de Schopenhauer “a essência humana é concebida intrinsecamente má, e a vontade como fonte de todos os males.”<sup>141</sup> Cacciola comenta, neste tocante, que a Vontade tem na sua origem um significado moral, estabelecido a partir de uma antropologia fundada no mal originário. “A sucessão da vida, o caráter empírico, espelha no correr do tempo esse ímpeto pecaminoso.”<sup>142</sup> A ubiqüidade da Vontade faz com que esse “ímpeto pecaminoso” seja generalizado no gênero humano, o que Schopenhauer denuncia ao dizer que “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele,”<sup>143</sup> e que “é preciso ler histórias criminais de situações anárquicas para saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral.”<sup>144</sup>

No nível macrocósmico, José T. Brum considera que, em Schopenhauer, a imagem do combate, da guerra perpétua que dá sustento à vida, é fundamental na visão pessimista da existência. Nela, Schopenhauer “projetando uma conclusão moral no mundo das espécies, vê essa ‘guerra de todos contra todos’ como um mal radical e a demonstração do caráter culpado e nocivo da vida.”<sup>145</sup> Neste sentido, Schopenhauer julga que a luta pela vida, que se

---

<sup>140</sup> MVR, § 18, p. 158.

<sup>141</sup> CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. 1994, p. 105

<sup>142</sup> CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. 1994, p. 105

<sup>143</sup> SFM, p. 104.

<sup>144</sup> SFM, p. 108.

<sup>145</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. 1998, p. 26

encontra presente nos graus de objetivação da Vontade, demonstra o caráter sofredor da Vontade em si.<sup>146</sup> Ainda segundo Brum, “o caráter grave desse assunto – a dimensão absurda e sem razão do mundo e da existência – inscreve Schopenhauer em um pessimismo que, ao contrário do mundo ‘perfeito’ e ordenado do ‘panteísmo’ e do ‘spinozismo’, ‘necessita de redenção’.”<sup>147</sup>

A ubiqüidade da Vontade inscreve toda a existência nesta discórdia originária, conforme também apresentada no ser humano individual. Afinal, a Vontade não apenas se manifesta no homem, como vontade (caráter inteligível), e nos animais, mas também na “força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética”<sup>148</sup>, etc. Isso porque a Vontade é “Una” e é somente pelo *principium individuationis* que ela se particulariza, se manifestando toda e completamente tanto em UM carvalho como em milhões<sup>149</sup>. O grande problema está no fato de que os fenômenos estão fadados a uma eterna luta entre si nos seus diversos graus de objetivação. Esses graus são, como visto acima, para Schopenhauer, as *Idéias de Platão*, ou seja, são protótipos a partir dos quais os fenômenos individuais não passam de meras cópias, nunca chegando à perfeição do original. Desta forma, sempre *vêm a ser*, mas nunca chegam a *ser* plenamente.

A multiplicidade de fenômenos, decorrente das Idéias eternas, é determinada pela lei da causalidade. São necessários *pontos-limites* para o aparecimento dos fenômenos das diversas Idéias, em conformidade com os quais espaço, tempo e matéria são distribuídos.

Essa norma, por conseqüência, remete à identidade de toda a matéria existente, substrato comum de todos os diversos fenômenos, os quais, se não fossem relacionados à matéria comum, cuja posse têm de repartir, não precisariam lei para determinar suas exigências: todos poderiam simultânea e conjuntamente preencher o espaço infinito por um tempo infinito.<sup>150</sup>

Visto que não há a possibilidade da convivência de uma infinidade de fenômenos de forma simultânea, mas sim uma luta dos graus de objetivação pela posse desta matéria, a autodiscórdia verificada na essência íntima do ser humano agora se manifesta na essência íntima da existência como um todo, caracterizada pela luta das espécies. Segundo

<sup>146</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. 1998, p. 29

<sup>147</sup> BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. 1998, p. 32

<sup>148</sup> MVR, § 22, p. 168

<sup>149</sup> MVR, § 25, p. 190

<sup>150</sup> MVR, § 26, p. 197

Schopenhauer, a Vontade se manifesta nas Idéias mediante o esforço por objetivações mais elevadas.<sup>151</sup> Na luta entre as Idéias, a Idéia mais perfeita obtém a vitória sobre as Idéias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganhando um caráter inteiramente novo, “precisamente por absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado.”<sup>152</sup> Desta forma, do conflito entre os fenômenos mais baixos resultam os mais elevados – dos quais o grau superior seria o ser humano. Nestes casos, segundo Schopenhauer, vale a lei *serpens nisi serpentem comederit, non fit draco*.<sup>153</sup>

O agente intensificador desta batalha é a necessidade de *assimilação por dominação*, ou seja, a submissão de uma Idéia inferior a uma superior não acontece passiva nem voluntariamente. Como uma Idéia ou objetivação da Vontade só entra em cena através da dominação das mais baixas, “sofre a resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência.”<sup>154</sup> Isso faz com que em todos os lugares da natureza se vejam conflitos, lutas e alternância da vitória, e “aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma.”<sup>155</sup> Pode-se contemplar na natureza a Vontade-de-vida se banquetecendo consigo mesma.

E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento do outro, isto é, matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como instrumento de uso.<sup>156</sup>

Todo esse conflito existente, tanto no microcosmo como no macrocosmo, faz com que Schopenhauer considere este mundo como o *pior dos mundos possíveis*. Segundo Janaway, é preciso atentar para o significado do termo “possível”. Quando Schopenhauer se refere aos *mundos possíveis*, não se trata daquilo que se pode imaginar na mente, mas sim daquilo

<sup>151</sup> Aqui parece se insinuar uma teleologia da Vontade.

<sup>152</sup> MVR, § 27, p. 209

<sup>153</sup> “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão. In: MVR, § 27, p. 209

<sup>154</sup> MVR, § 27, p. 210

<sup>155</sup> MVR, § 27, p. 211

<sup>156</sup> MVR, § 27, p. 211.

que pode vir a existir de fato. E, se considerarmos o nosso mundo um pouco pior do que é, ele não permaneceria. Logo, ele é o pior dos mundos possíveis.<sup>157</sup>

É interessante notar que, diante deste mundo que é o *pior dos mundos possíveis*, Schopenhauer esboça um certo saudosismo do *nada*. Diz Schopenhauer que, se levarmos em consideração a somatória entre necessidade e sofrimento, “fatalmente teríamos de admitir que seria preferível que, da mesma forma como fez no caso da lua, o sol não tivesse originado na terra o fenômeno da vida, e que seria preferível que tanto na lua quanto na terra a superfície continuasse em estado cristalino.”<sup>158</sup> Esta afirmação vem ratificada pela seguinte: “Igualmente podemos conceber nossa existência como um episódio a perturbar, inutilmente, a bem-aventurada paz do nada”.<sup>159</sup> Schopenhauer considera que, caso o ato de procriação fosse uma escolha racional e não dependente do prazer e da necessidade, ele talvez deixasse de existir porque teríamos dúvida em trazer mais vidas para este sofrimento. Afinal de contas “o mundo constitui o inferno, e os homens dividem-se em dois grupos: de um lado ficam os atormentados, e do outro, os demônios”.<sup>160</sup>

Em conclusão, ao conceber a essência íntima do mundo como a fonte de toda dor e sofrimento, Schopenhauer torna-se um pessimista por excelência. Toda felicidade é parca e negativa, enquanto a dor é constante e positiva, e, quando não é ela que atormenta a nossa vida, tem-se o outro pólo do sofrimento, que é o tédio. A vida, destituída de qualquer finalidade e sentido, pede pelo aniquilamento no *pior dos mundos possíveis*.

No entanto, essa mesma carência suscitada pela essência do mundo, a Vontade, abre a possibilidade para a perspectiva da redenção. Jair Barboza, no prefácio da sua tradução aos *Aforismos para a sabedoria de vida*, chama a atenção para o fato de que se deve observar, inicialmente, que o intento de Schopenhauer é apontar ao ridículo da teoria otimista, na qual este seria o *melhor dos mundos possíveis*. Mas, “Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática,

---

<sup>157</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer's Pessimism*. 1999, p. 321. Na página 322, Janaway critica esta tese de Schopenhauer ao afirmar que poderíamos imaginar o nosso mundo com um adicional de dor e sofrimento aos seres sem necessariamente pensar que este mundo não continuaria a existir, nem temos razão para pensar que ele seria o pior.

<sup>158</sup> MMS, p. 121.

<sup>159</sup> MMS, p. 121.

<sup>160</sup> MMS, p. 122.

sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*”.<sup>161</sup> Aqui pode-se questionar se a questão do sentido da vida não passa por uma discussão que conduz à possibilidade de sentido da existência na abertura à redenção. Jair Barboza, em outros momentos, já enfatiza vislumbres de um otimismo prático em Schopenhauer. Segundo ele, o pensamento de Schopenhauer é marcado pelo pessimismo somente a partir do ponto de vista teórico.<sup>162</sup>

## 2.2 O problema da liberdade

Em Schopenhauer o inconsciente assume a proeminência em relação ao consciente. Deste modo, “tanto a Metafísica Cristã, que vê na razão divina a instância mais elevada, quanto o Iluminismo, que a enxerga na razão humana, são, pela primeira vez, negadas por Schopenhauer, de uma maneira radical, que se manifesta em todos os ramos do seu sistema filosófico.”<sup>163</sup> A consciência e o conhecimento tornam-se secundários quando vistos a partir da ação inconsciente do querer sobre o ser humano, em especial através da força operante na sexualidade. Isso também é visível quando Schopenhauer fundamenta a ética na Vontade e não no intelecto, apesar do intelecto assumir papel preponderante no processo de libertação. Como bem sugere Lefranc, “a sua metafísica da vontade subverte toda a filosofia da consciência”<sup>164</sup>.

A predominância da Vontade irracional nas ações humanas causa também a ruína do pensamento que lança as bases da liberdade humana sobre a razão. O processo racional fica restrito ao fornecimento de motivos para a Vontade. E a utilidade da razão não vai além disso, pois, em última instância, é a Vontade quem decide.

O aspecto determinista perpassa a noção schopenhaueriana do mundo fenomênico, restringindo a liberdade à esfera negativa. Embora menos conhecida do que a causalidade física, a causalidade psicológica não é menos rigorosa. A negatividade da liberdade é caracterizada pela ausência de obstáculos e impedimentos. Ela se divide em três categorias:

---

<sup>161</sup> BARBOZA, Jair. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Prefácio e tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. xiii

<sup>162</sup> BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. P. 07

<sup>163</sup> KOßLER, Mathias. *O Inconsciente em Schopenhauer*. In: Schopenhauer & o Idealismo Alemão. SALLES, João Carlos (org.). 2004, p. 187.

<sup>164</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 128.

1) Liberdade física: consiste na ausência de obstáculos materiais; 2) Liberdade intelectual: enquanto expositora de motivos à Vontade; e 3) Liberdade Moral – a que mais nos interessa no momento – ela constitui aquilo que se denomina *livre arbítrio*.

Segundo Schopenhauer, a questão da liberdade moral não deve girar em torno do *poder agir*, mas sim em torno do *poder de querer*. O agir já é fruto de uma decisão tomada previamente e ele simplesmente apresenta, na forma de ação, aquilo que se decidiu. A questão principal é: O próprio querer é livre? Logo, o problema da liberdade deve girar em torno da pergunta pela possibilidade de liberdade no próprio querer: *Tu podes querer o que queres querer?*<sup>165</sup>

Schopenhauer trata da questão da liberdade, portanto, em dois níveis: o fenomênico e o metafísico. No nível fenomênico, o determinismo é o preponderante porque nele não se decide questão alguma. O agir humano, realizado na esfera fenomênica, é simplesmente a manifestação de algo decidido pela vontade, no nível metafísico. Logo, *não podemos querer aquilo que desejamos querer* porque a opção do querer está restrita à vontade. O ser humano só quer aquilo que a vontade quer. É aí que a força do inconsciente se manifesta com toda a sua força.

Para se estudar o conceito negativo de liberdade é preciso compreender o conceito positivo de *necessidade*. Ecoando a *Quádrupla Raiz*, Schopenhauer diz ser “*necessário* tudo o que resulta de uma razão suficiente dada”.<sup>166</sup> Qualquer que seja a ordem dos fatos, a necessidade da consequência é sempre absoluta, quando a razão suficiente é dada.

É somente enquanto concebemos uma coisa como a consequência de uma razão determinada que reconhecemos a necessidade disso; e, de modo inverso, logo que reconhecemos que uma coisa resulta a título de efeito de uma razão suficiente, consideramo-la necessária: porque todas as *razões* constroem.<sup>167</sup>

É possível pensar uma liberdade onde não há uma necessidade imperativa, ou seja, livre de qualquer causa, lançada à contingência e ao acaso absolutos? Diz Schopenhauer: “Seja como for, o vocábulo *livre* significa *o que, a tal respeito não é necessário*, isto é, o que é independente de qualquer razão suficiente”.<sup>168</sup> Na vontade humana, isso implicaria

---

<sup>165</sup> CLA, p. 7-11.

<sup>166</sup> CLA, p. 12.

<sup>167</sup> CLA, p. 12.

<sup>168</sup> CLA, p. 13.

que uma vontade individual, nas suas manifestações exteriores, não é determinada por motivos, mas por algo outro. Seria uma vontade cujas manifestações individuais brotariam ao acaso e sem qualquer solicitação, independentemente de qualquer ligação causal e de qualquer regra lógica. A idéia de liberdade absoluta, livre do princípio da razão suficiente, compreendida como *liberdade de indiferença*, é implausível.

Quando uma pessoa *quer*, quer também alguma coisa: o seu ato de vontade é sempre dirigido para um objeto, e só pode ser pensado em relação a esse objeto. Em outras palavras, a vontade se manifesta na presença de um motivo. Segundo Janaway, motivo é, para Schopenhauer, uma representação na mente consciente que faz o corpo se mover para a ação.<sup>169</sup>

Segundo o próprio Schopenhauer:

...esse móbil, designado sob o ponto de vista de tal influência, com o nome de motivo, é não só a *causa excitadora*, mas também a *matéria* da vontade, porque esta é dirigida para ele; ou seja, ela tem como objectivo modificá-lo, por assim dizer, porquanto reage sobre ele (em consequência do próprio impulso que recebe); e é nesta reacção que consiste inteiramente a vontade.<sup>170</sup>

Sem a presença do motivo, falta à vontade a causa e a matéria. Pergunta-se, então, se no momento em que esse objeto estiver presente no nosso entendimento, a vontade deve ou não manifestar-se *necessariamente*. É a vontade provocada necessariamente pelo motivo? Ou é preciso admitir que a vontade, no momento em que tomamos consciência do motivo, conserva a sua total liberdade de *querer* ou *não querer*? “De facto, podemos *desejar* duas coisas opostas, mas só se pode *querer* uma das duas; e por qual das duas se decidiu a vontade, é o que a consciência só conhecerá *a posteriori*, pelo cumprimento do acto.”<sup>171</sup> A consciência não consegue penetrar no momento em que a vontade se inclina para um desejo e não para o outro, e daí à ação. Ela somente tem conhecimento do resultado.

De acordo com a *Quádrupla Raiz*, a noção de que um objeto modificado teve necessariamente uma causa, é uma regra *a priori*. Os objetos do mundo são divididos em

<sup>169</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 59.

<sup>170</sup> CLA, p. 19.

<sup>171</sup> CLA, p. 23.

dois tipos: inorgânicos (desprovidos de vida) e orgânicos. Os orgânicos, por sua vez, dividem-se em vegetais e animais. Entre os animais há ainda profundas diferenças que vão desde o animal rudimentar até os animais que correspondem melhor a essa idéia de *animalidade*. No mais alto termo desta progressão está o homem. Devido a estas diferenças, há uma certa variedade na maneira como a causalidade se exerce nos três reinos.

A causalidade apresenta-se, assim, sob três aspectos: Primeiramente, nos corpos inorgânicos, há a causa no sentido mais estrito da palavra. São modificações mecânicas, físicas e químicas. O grau de intensidade de causa é idêntico ao grau de intensidade do efeito. Pelo grau de intensidade do efeito podemos calcular o grau da causa. Segundo, quanto às plantas, há a irritabilidade, sem proporcionalidade entre a ação e a respectiva reação. Também não se pode estabelecer nenhuma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito. As causas que provocam as excitações são, por exemplo, luz, calor, ar, alimento, cal, etc. E, por fim, nos animais a causalidade manifesta-se como *motivação*. Essa é a causalidade própria do reino animal. Ela age por intermédio do conhecimento.<sup>172</sup> Os animais são compreendidos como aqueles que mediante impulsos dos motivos, ou seja, de certas representações presentes no seu entendimento, realizam seus movimentos. “É esta força motora interior, em que cada manifestação individual é provocada por um motivo, que a consciência percebe interiormente, e que nós designamos com o nome de vontade.”<sup>173</sup>

O intermediário entre o motivo e o efeito é o entendimento. O objeto somente tem absoluta necessidade de ser concebido e conhecido. Não importa sua distância, clareza, quanto tempo está à exposição, etc. Estas potencialidades não mudam a intensidade do efeito. A escolha efetuada pelos animais é limitada: “Resulta disto que a sua escolha só pode ser muito limitada, porque só se exerce entre os objetos acessíveis ao próprio instante, à sua vista limitada e ao seu poder representativo estrito, ou seja, confinados no espaço e no tempo.”<sup>174</sup> O motivo mais forte determinará a vontade, também a causalidade direta do motivo revela-se de uma forma muito evidente.

Como o homem é capaz de formar representações não sensíveis, por meio das quais pensa e reflete, acaba por dominar um horizonte infinitamente muito extenso, abarcando objetos presentes e ausentes, futuro e passado; no homem se oferece uma superfície muito

---

<sup>172</sup> CLA, p. 42-43.

<sup>173</sup> CLA, p. 42-43.

<sup>174</sup> CLA, p. 45.

maior para a ação dos motivos exteriores. “Em geral, não é o que está imediatamente presente, no espaço e no tempo – no tocante à sua percepção sensível – que determina as suas ações: São muitas vezes simples pensamentos, que tem constantemente na cabeça e que podem livrá-lo da acção imediata e fatal da realidade presente.”<sup>175</sup>

Poder-se-ia supor que há uma conexão da inteligência com a moralidade, porque a estupidez dissimula menos e revela de forma mais brutal o egoísmo inato. Mas um juízo mais aprimorado só dará um pouco mais de coerência e de eficácia tanto à bondade, como à maldade. O grande mistério de ambas reside na escolha intemporal do caráter inteligível.<sup>176</sup>

Diz-se que o homem age racionalmente quando de acordo com os pensamentos, e irracionalmente quando não. Diante destas abstrações e pensamentos, o homem age, mesmo nas ações mais insignificantes, com caráter de intencionalidade e premeditação. Os movimentos do homem são dirigidos por meio de alguns fios delineados e pouco visíveis (os motivos constituídos por simples pensamentos), enquanto os animais são movidos e governados por grosseiros e visíveis laços da realidade visível.

Mas a diferença entre o homem e o animal não vai mais longe. O pensamento torna-se motivo, como a percepção se torna motivo, logo que possa exercer a sua acção sobre uma vontade humana: ora, todos os motivos são causas, e qualquer causalidade conduz à necessidade.<sup>177</sup>

A deliberação é a capacidade que o homem tem, através da faculdade do pensar, de evocar diante do espírito motivos cuja influência sente pesar sobre ele, a fim de colocá-los sucessivamente diante do tribunal de sua vontade. Como o homem não está na dependência dos objetos imediatamente presentes, tem-se uma liberdade relativa. Esta liberdade relativa é o livre arbítrio que, segundo Schopenhauer, é aquilo que entendem as pessoas instruídas, mas pouco habituadas a ir ao fundo das coisas.

Mas esta liberdade é apenas *relativa*, porque nos livra de objetos presentes, como é *comparativa*, quando nos torna superiores aos animais. Ela apenas faz modificar a *maneira* como se exerce a motivação, mas a *necessidade* da acção dos motivos não é de modo nenhum suspensa, nem mesmo diminuída.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> CLA, p. 46.

<sup>176</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 155.

<sup>177</sup> CLA, p. 47.

<sup>178</sup> CLA, p. 49.

Estes motivos têm um intervalo maior de tempo e se estendem por uma distância maior, graças ao encadeamento sucessivo das noções e dos pensamentos, que se ligam uns aos outros. Somente considerando a realidade de uma forma superficial se pode afirmar uma liberdade relativa e comparativa. O homem deixa que os motivos exerçam repetidamente as suas forças sobre sua vontade, contrabalançando-se uns e outros, até que, por fim, o motivo mais forte obriga os outros a cederem-lhe o lugar e a ser ele a determinar a vontade. Percorrendo de baixo para cima a série dos seres, a causa e o efeito se diferenciam cada vez mais, se distinguem mais claramente e se tornam mais heterogêneos. Em outras palavras: “A causa torna-se cada vez menos material e palpável, de maneira que pareça que, à medida que se avança, a causa contém sempre menos força e o efeito sempre mais; o laço que existe entre a causa e o efeito torna-se fugitivo, imperceptível, invisível.”<sup>179</sup> A ligação entre causa e efeito se torna de mais difícil compreensão. Neste processo de aparente distanciamento entre a causa e efeito, será que a necessidade que a ligação causal impõe se encontra atenuada? De forma nenhuma: “A *causa* é mais complicada, o *efeito* mais heterogêneo; mas a necessidade de intervenção daquela não diminuiu, nem tanto como a espessura de um cabelo.”<sup>180</sup>

Quando o homem analisa a si próprio ele pode iludir-se achando que poderia agir de forma diferente. Ele coloca em dúvida a necessidade da sua ação, ponderando que a vontade poderia decidir-se espontaneamente, sem motivos. Um homem só pode fazer aquilo que acredita estar em seu poder quando os motivos particulares o determinam. Quando uma causa age sobre o homem, ele *deve* atuar conforme exigem as circunstâncias correspondentes a cada caso. O erro, em geral a ilusão, provém de uma falsa interpretação do testemunho da consciência.

Enquanto os motivos se excluem uns aos outros, em sucessão contínua diante do espírito, há o acompanhamento perpétuo da afirmação interior ‘eu posso fazer o que quero’, com a vontade a mover-se como uma ventoinha sobre um suporte muito untado, à mercê de um vento inconstante.<sup>181</sup>

O livre arbítrio é apenas ilusão porque

---

<sup>179</sup> CLA, p. 49.

<sup>180</sup> CLA, p. 50.

<sup>181</sup> CLA, p. 56.

...do mesmo modo que uma bola de bilhar não é capaz de entrar em movimento antes de ter recebido um impulso, assim o homem não é capaz de se levantar de sua cadeira antes que um motivo o determine: ele levanta-se de uma forma tão necessária e tão inevitável como a bola que se move depois de ter recebido o impulso.<sup>182</sup>

Se, por um lado, as ações são provocadas necessariamente por motivos, por outro, os mesmo motivos podem provocar ações diferentes nas pessoas porque o caráter é individual e é imutável. Cada ser humano possui um caráter único e que lhe determinará como será em toda a sua vida, desde o dia de sua concepção até o dia de sua morte.

Há, segundo Schopenhauer, uma energia natural e original manifesta nas coisas materiais que é subjacente à causalidade. Exemplos desta energia são a gravitação, impenetrabilidade, coesão, rigidez, inércia, eletricidade, etc.. Essa *energia natural* explica a causalidade, mas elas mesmas não são explicadas. Da mesma forma, há algo no ser humano que não pode ser explicado a partir da causalidade.

Esta natureza especial e individualmente determinada da vontade, em virtude do qual reage sob a influência de motivos idênticos, difere de homem para homem, e constitui o que se chama de caráter de cada um; mesmo porque não é conhecido *a priori*, mas somente depois da experiência, o seu *caráter é empírico*. É a *natureza* deste caráter que determina o modo da ação particular dos diferentes motivos sobre cada indivíduo dado.<sup>183</sup>

O caráter age como forças naturais gerais, estando na origem dos efeitos, e assim, como todas as forças da natureza, ele é primitivo, inalterável e impenetrável; entre os animais, varia de espécie para espécie; entre os homens, de indivíduo para indivíduo. A determinação fundamental do caráter diante dos motivos apresentados à vontade também é ressaltada no *Mundo como Vontade e Representação*, onde Schopenhauer diz que “no homem a individualidade irrompe poderosamente, cada um possui seu próprio caráter, por conseguinte o mesmo motivo não possui poder igual sobre todos, e milhares de circunstâncias menores que têm espaço na ampla esfera de conhecimento do indivíduo e modificam sua reação permanecem, no entanto, desconhecidas para outro”.<sup>184</sup>

No caráter do indivíduo o intelecto também assume papel secundário. Não são as capacidades e características intelectuais, nem a continuidade da consciência, aquilo que define o núcleo da identidade individual. As ações decorrem do ser. É a vontade que, em última instância, adota atitudes e guia os comportamentos evidentes, embora permaneça

---

<sup>182</sup> CLA, p. 58.

<sup>183</sup> CLA, p. 62.

<sup>184</sup> MVR, § 23, p. 178.

fora do campo de visão do intelecto consciente.<sup>185</sup> Em outras palavras, o homem torna-se aquilo que ele é.

Schopenhauer compreende o caráter do ser humano como empírico: Somente é conhecido pela experiência. A experiência nos ensina a esperar determinadas coisas de determinadas pessoas porque elas *sempre* agem assim. O ser humano é o mesmo durante toda a sua vida, porque ele *em si* nunca muda. Tal como agiu num caso, agirá novamente, se as mesmas circunstâncias se apresentarem.<sup>186</sup> Aquilo que é suscetível de correção no ser humano é o seu conhecimento, onde ele pode compreender que os meios por ele utilizados até então não o conduziam aos seus objetivos de forma satisfatória.

Assim, é apenas até a região do *conhecimento* que se estende a esfera de qualquer melhoramento possível e de qualquer enobrecimento da alma. O caráter é invariável, a ação dos motivos fatal; mas estes necessitam, antes de agir, de passar pelo conhecimento que é o *medium* dos motivos. Ora, este é susceptível, em graus infinitos, dos mais diversos aperfeiçoamentos e de uma reparação incessante: é aí que está o próprio objetivo para o qual tende qualquer educação. Janaway comenta que podemos ser educados para conseguir entender melhor o mundo, dando-nos motivos mais aprimorados, mas o eu que sofre a influência desses motivos não se altera.<sup>187</sup>

Além de empírico e imutável, o caráter também é inato. “Ele não é uma obra de arte, nem o produto de circunstâncias fortuitas, mas obra da própria natureza (...) Desta explicação do carácter individual resulta, sem dúvida, que as virtudes e os vícios são coisas inatas.”<sup>188</sup> A única liberdade possível dá-se no nível metafísico, no caráter inteligível, ou seja, onde ele já não é mais a manifestação da vontade, mas *é* a vontade, não no sentido de coisa-em-si, mas como uma *Objektivität*<sup>189</sup> da Vontade.

Em última instância, somente a Vontade é livre em si mesma e nas suas Idéias. Portanto, no determinismo schopenhaueriano a liberdade não é negada, mas é retirada da esfera fenomênica. Como então se opera a *negação da Vontade*? De antemão se pode afirmar que não ocorre a partir do domínio fenomênico. A liberdade só pode ser pensada

---

<sup>185</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 83.

<sup>186</sup> CLA, p. 65.

<sup>187</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 85.

<sup>188</sup> CLA, p. 69.

<sup>189</sup> Conforme exposto na página 17.

quando oriunda da esfera metafísica e, a partir daí, manifestando-se no mundo dos fenômenos.

### 2.3 Os caminhos de libertação da Vontade

É necessária uma consideração inicial em relação ao título deste capítulo – que também faz alusão ao título do trabalho como um todo: ela diz respeito à aparente ambigüidade da expressão *libertação da Vontade*. Afinal de contas, a libertação é um processo no qual a Vontade é o agente ativo ou o passivo? Essa é uma ambigüidade inerente à própria constituição do problema, porque, se de um lado a Vontade é a essência da qual há a necessidade de libertar-se, de outro é ela a única capaz de agir deliberadamente e colocar o fenômeno em contradição consigo mesmo. Em outras palavras, a Vontade é a única capaz de se manifestar no fenômeno e fazer com que ele, que é essencialmente afirmativo dela mesma, torne-se um agente de negação.

A Vontade descobre-se no ser humano como autodiscordante e, por isso, fonte de toda dor e sofrimento. A carência metafísica da pergunta pelo ser transforma-se em carência metafísica prática-consolatória. O conhecimento metafísico é também um diagnóstico. O retrato da coisa-em-si demonstra uma doença a ser extirpada. No entanto, contrariando a medicina tradicional que procura retirar a doença e salvar o doente, a doença metafísica somente é extirpável juntamente com seu portador: a Vontade.

Como é possível a extirpação da raiz doentia? Schopenhauer vislumbra esta possibilidade através da estética, que é a contemplação das Idéias, e da ética. Na estética há uma consolação temporária, como a aplicação de um analgésico calmativo dos sintomas doentios. Já na ética, há a pretensão de uma cura mais duradoura e definitiva através da *negação da Vontade*. Perpassando a estética e a ética encontra-se o surgimento de um conhecimento melhor, destituído da finalidade servil aos objetivos auto-afirmativos da Vontade, e que culmina com a *viragem (Wende)* da essência íntima do mundo.

### 2.3.1 A libertação estética

O livro três do *Mundo como Vontade e Representação* trata essencialmente da estética e de sua contribuição para o processo de libertação da Vontade. Em resumo, este livro sugere a possibilidade de uma contemplação das Idéias através da arte, desligando o sujeito genial momentaneamente dos esforços volitivos e do *principium individuationis*. Mas, por serem estas Idéias a objetividade imediata da Vontade, permanece ainda tal contemplação na esfera representacional, mesmo que desconexa do princípio de razão suficiente.

Entre a Vontade e o mundo dos fenômenos, encontram-se as Idéias. Schopenhauer faz a distinção entre a *objetivação mediata* da Vontade (*Mittelbare Objektivation des Dinges an Sich*), a qual está restrita ao mundo dos fenômenos, e a *objetividade imediata* da Vontade (*Unmittelbare Objektivität des Willens*), que são as Idéias. A Idéia é a mais *adequada objetividade* possível da Vontade (*die Möglichst Adäquate Objektivität des Willens*), sendo ela a própria coisa-em-si, mas sob a forma da representação.<sup>190</sup>

Por que as Idéias são as *objetividades mais adequadas*? Uma objetivação é mais adequada quando o objeto cognoscível é o menos distorcido possível na subjetividade do sujeito cognoscente. O conhecimento dos objetos do mundo ordinário está distorcido pelo princípio de razão suficiente, fazendo com que os objetos sejam relacionados a nossa vontade. Por exemplo, quando alguém se encontra em meio a uma bela e paradisíaca paisagem, ele verá *algumas* árvores, *algumas* pedras, *alguns* animais e etc., todos seres individuais e, automaticamente, essas figuras suscitarão nele sentimentos de segurança ou hostilidade, que poderão ser ou não úteis à conservação de sua existência. Mas, quando se conhece as Idéias, que estão além das categorias do conhecimento ordinário, tem-se acesso ao conhecimento mais objetivo que podemos ter do mundo, destituído dessas conexões relacionais com a Vontade.

O conhecimento destas Idéias se faz mediante a supressão da individualidade do sujeito cognoscente, visto que elas permanecem fora do princípio de razão suficiente, no qual o próprio *principium individuationis* encontra seu fundamento. Essa cognoscibilidade é possível porque a Idéia, em si, está despida das formas subordinadas do fenômeno

---

<sup>190</sup> MVR, § 32, p. 242.

concebidas sob o princípio de razão suficiente, que são tempo, espaço e causalidade, conservando, no entanto, a forma primeira e mais universal das representações, a de “ser objeto para um sujeito”<sup>191</sup>.

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

Como isso é possível? Há, em Schopenhauer, a busca de um conhecimento mais efetivo. Semelhante ao que ocorre no conhecimento metafísico, há uma transposição do saber ilusório, característico do mundo como representação, rumo a um saber capaz de proporcionar a libertação deste que é *o pior dos mundos possíveis*. Zöller associa esse crescendo com o desenvolvimento rumo a um *eu melhor*, encontrado de forma subjacente no *Mundo como Vontade e como Representação*. Há um movimento no papel do *eu*, sendo deslocado da função do intelecto na epistemologia do *livro um*, através da função do *eu* na manifestação da vontade na filosofia da natureza no *livro dois*, ao papel do puro intelecto na contemplação das Idéias na estética do *livro três* e o auto-reconhecimento e à autonegação da vontade do *eu* na ética do *livro quatro*.<sup>192</sup> Finalmente, na ética do *quatro livro*, Schopenhauer fala da necessidade dos olhos serem abertos por um *conhecimento melhor (bessere Erkenntniß)*<sup>193</sup>, bem como chama o portador deste conhecimento de *espírito melhor (besserer Geist)*.<sup>194</sup>

Na filosofia de Schopenhauer, a conversão do querer tem sempre como pressuposição a *conversão* do intelecto. “Que a libertação seja alcançada, na maioria das vezes, pela experiência direta, perturbadora, do sofrimento, não implica de maneira alguma

<sup>191</sup> MVR, § 32, p. 242.

<sup>192</sup> ZÖLLER, Günter. *Schopenhauer on the Self*. 1999, p. 20. Janaway diz que Schopenhauer utiliza a expressão *consciência melhor* nos seus primeiros manuscritos. Não sendo, no entanto, um conceito muito esclarecedor, acabou por abandoná-lo. JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 29. Safranski cita uma passagem do diário de Schopenhauer na qual ele fala da *consciência melhor*: “«Pero yo digo», anota Schopenhauer a principios de 1813 en su diario filosófico, «que en este mundo temporal, sensible e inteligible, hay, por supuesto, personalidad y causalidad y que son incluso algo necesario. La consciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en el que no hay ni personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto». SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 188.

<sup>193</sup> MVR, § 63, p. 451.

<sup>194</sup> MVR, § 68, p. 494.

que o querer-viver possa ser abolido antes de ser reconhecido como um erro”.<sup>195</sup> O processo de redenção é, pois, antes de tudo, um processo gnosiológico. Enquanto o ser humano permanecer no erro de achar que foi criado para ser feliz, o intelecto permanece subordinado aos fins da Vontade. Como bem lembra Safransky, este estado de consciência melhor não é produzido pela razão e nem procedente da ação consciente. Trata-se, antes de tudo, de um sucesso que de modo algum pode ser invocado, uma inspiração, uma experiência de Pentecostes.<sup>196</sup> A consciência empírica e o conhecimento melhor são auto-excludentes.

O *conhecimento melhor* não é algo *natural* no ser humano. Ele ocorre como exceção. Não é *natural* no sentido de que ele não traz em si a função da perpetuação da espécie, que é a função normal do conhecimento empírico. Isso, evidentemente, traz suas dificuldades. Seria esse conhecimento um pseudofenômeno, um desvio não projetado? Ou não seria apenas um pseudofenômeno, mas diz respeito a uma manifestação da Vontade que ultrapassa os limites do mundo fenomênico? Dessa dupla possibilidade tratar-se-á mais adiante.

O sistema nervoso central do ser humano é uma objetivação da Vontade, assim como outros órgãos constituintes do corpo. A função originária do conhecimento é servir a Vontade “como um meio de alcançar os seus complexos fins”<sup>197</sup>. “Tornamo-nos criaturas que podem perceber, julgar e raciocinar com o objetivo de alcançar os fins da vida: a sobrevivência, a nutrição e a reprodução”.<sup>198</sup> Logo, a função natural do intelecto humano é sua subserviência à Vontade, inclusive no conhecimento por conceitos e no científico.

Essa subserviência do intelecto humano retira do ser humano a singularidade enquanto espécie, porque a capacidade de conhecer, que sempre o diferenciou dos outros animais, motivo de seu orgulho, se mostra como apenas um recurso de utilização da espécie para sua autopropagação. Neste aspecto, os estados da mente são estados cerebrais, porque

---

<sup>195</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 171.

<sup>196</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 189.

<sup>197</sup> MVR, § 33, p. 243. Segundo Thomas Mann, não é a inteligência o elemento primário e dominador, mas sim a Vontade, e a inteligência sua serva. A inteligência é a porta-voz da Vontade. MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1955., P. 21.

<sup>198</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 64. Segundo Janaway, o mundo enquanto representação é um produto do funcionamento cerebral. O cérebro, assim como os órgãos genitais são o querer propagar-se, é o querer saber. No entanto, “a vontade que nos habita tem de ser suspensa ou voltada contra si mesma antes de nos ser dado explorar as capacidades de nosso intelecto em pleno potencial”. P. 66.

o conhecimento, a percepção e o raciocínio são funções biológicas assim como os outros órgãos do corpo.

O conhecimento servil está totalmente subsumido sob a forma do princípio de razão suficiente, e é incapaz de ultrapassar a barreira da individualidade fenomênica. Da mesma maneira que o intelecto humano é um órgão desenvolvido para a subserviência à Vontade, assim também as conexões comuns que empregamos a fim de compreender os objetos são governadas pela Vontade: percebemos para manipular o meio ambiente, para poder viver.<sup>199</sup>

A característica paradoxal do *status* do ser humano na filosofia schopenhaueriana volta a se insinuar no processo de libertação. Primeiramente, uma característica paradoxal se apresentou no mundo das Idéias, na qual o ser humano é o ápice da objetivação. Agora, no processo de libertação, enquanto portador de um *conhecimento melhor*, ele distancia-se das demais objetivações e da própria animalidade, sendo o único a olhar para o horizonte devido sua posição ereta. Schopenhauer afirma:

O conhecimento, portanto, via de regra sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço. Ele, por assim dizer, brotou da Vontade como a cabeça do tronco. Nos animais esse servilismo cognitivo nunca se suprime. Entre os homens essa supressão entra em cena apenas como exceção (...) Entre os animais de espécies abaixo do homem, a cabeça e o tronco ainda são completamente indiferenciados: em todos a cabeça está direcionada para a terra, onde se encontram os objetos da Vontade.<sup>200</sup>

Como pode alguém chegar a esse *conhecimento melhor*? De acordo com Schopenhauer, o passar do conhecimento ordinário, aquele que percebe unicamente coisas particulares, para o conhecimento das Idéias, ocorre subitamente (*plötzlich*). Na ocorrência deste ato súbito, o sujeito torna-se *puro sujeito do conhecer*, destituído do querer. Quando isso ocorre, ele contempla o objeto que lhe é oferecido sem seguir as relações conforme o princípio de razão suficiente, “sendo exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação”.<sup>201</sup> Neste momento, “não mais consideramos o Onde,

<sup>199</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 89.

<sup>200</sup> MVR, § 33, p. 245.

<sup>201</sup> MVR, § 34, p. 245. É importante lembrar que o modo de conhecimento através do princípio de razão suficiente é estritamente relacional. O sujeito cognoscente enxerga-se, através deste princípio, unicamente em relação aos demais objetos. Thomas Mann diz que no conhecimento estético, o intelecto, “esse pobre servente pode tornar-se mestre do seu mestre, pode pregar-lhe uma peça, emancipar-se, tornar-se autônomo...” MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1955. P. 26.

o Quando, o Por quê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu Quê”.<sup>202</sup> Este estado de consciência melhor não é consciência de algo, no sentido do *principium individuationis*, não é um pensamento que se aproxima do objeto com intenção de captá-lo ou produzi-lo. Não é algo que pensamos para poder obter algo. É simplesmente uma espécie de lucidez que repousa em si mesma, que nada quer, nada tem, nada espera.<sup>203</sup>

O puro sujeito do conhecimento eleva-se acima da servidão dos seus desejos, tornando-se um espectador ou contemplador impessoal da Idéia eterna. Esse momento é como uma ilha em meio ao rio, na qual o navegante pode desembarcar por um certo tempo antes de continuar sua jornada; ou semelhante a um oásis no deserto, onde o viajante pode desfrutar de sombra e do frescor antes de retornar ao seu caminho cansativo sobre a areia escaldante debaixo do cruel sol do oriente.<sup>204</sup> É como a paz momentânea e passageira presenciada no olho do furacão.

À semelhança do conhecimento imediato que conhece a Vontade como coisa-em-si, o conhecimento contemplativo não é racional. Se, por um lado, o entendimento, operado pelo princípio de razão, faz da representação uma característica da animalidade como um todo, por outro lado, aquilo que distancia o ser humano dos outros animais é a racionalidade, a qual necessita de um fundamento externo para a construção do seu conhecimento. No entanto, nem o entendimento nem a razão são capazes de ultrapassar a esfera fenomênica. “A verdadeira morada do gênio é a percepção imaginativa, não o pensamento conceptual. A arte estruturada em torno de alguma proposição ou que se desenvolve a partir de um plano totalmente racional é em comparação morta e desinteressante”.<sup>205</sup>

Afirma Schopenhauer:

...quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece como claro espelho do

<sup>202</sup> MVR, § 34, p. 246.

<sup>203</sup> SAFFRANSKY, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 189.

<sup>204</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism.* 1947, p. 107-108.

<sup>205</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 97.

objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva.<sup>206</sup>

O acesso à Idéia ocorre por meio do conhecimento intuitivo, no qual o sujeito e o objeto mantêm o pleno equilíbrio. O sujeito abandona-se totalmente no objeto intuído, tornando-se o próprio objeto, porque a sua consciência não é nada além de sua imagem nítida. Assim, em Schopenhauer, na contemplação estética o sujeito e o objeto não são mais diferenciáveis. Segundo Schopenhauer, “também o indivíduo que conhece e que é conhecido não são mais diferenciáveis como coisa-em-si”.<sup>207</sup>

A forma mediante a qual o conhecimento conhece a Idéia é a *arte*. E a arte é obra do gênio (*Es ist die Kunst, das Werk des Genius*). A arte, quer plástica ou poética, repete as Idéias eternas apreendidas por pura contemplação, aquilo que é essencial e permanente do mundo. “Sua única origem é o conhecimento das Idéias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento”.<sup>208</sup> Segundo Schopenhauer, a arte é um modo de conhecimento completamente oposto ao caminho da experiência e da ciência, que se guiam pelo princípio de razão suficiente. Enquanto na ciência opera o racional, na arte opera o genial. Na realidade, Schopenhauer considera que o gênio tem uma certa proximidade com a loucura, apesar da loucura não ser pré-requisito e nem a loucura, por si só, garantir a genialidade. Mas, há uma forte propensão no gênio a ser deficiente no conhecimento lógico-matemático.

A sublimidade do conhecimento proporciona ao gênio momentos de completa quietude. A diferença entre o conhecimento racional e o conhecimento genial é semelhante àquela fábula que conta sobre um rei que mandou seus dois melhores pintores retratarem em um quadro a verdadeira paz. Um dos pintores desenhou um belo e cristalino lago com suas águas azuis refletindo a luz solar. Nas águas deste lago, não havia sequer sombras de agitação. O outro artista pintou uma enorme cachoeira com suas águas espumando devido à força do impacto junto às rochas. No meio da cachoeira, um ninho construído sobre a rocha que se sobressaía em relação às águas. E, no ninho, um pássaro repousando tranqüilo,

---

<sup>206</sup> MVR, § 34, p. 246.

<sup>207</sup> MVR, § 34, p. 248.

<sup>208</sup> MVR, § 36, p. 253. Copleston vê na figura do gênio a relação de Schopenhauer com o romantismo predominante na sua época. COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: philosopher of pessimism*. 1947, p. 110.

apenas contemplando a revolta das águas a sua volta. Em Schopenhauer, o gênio é o pássaro. Por isso, Schopenhauer diz que o conhecimento racional pode ser comparado às gotas inumeráveis de uma cascata, os quais se movimentam violentamente, e que, sempre mudando, não se detém um único momento; por outro lado, o genial é o calmo e sereno arco-íris que paira sobre esse tumulto.<sup>209</sup>

O Gênio, ao perder-se no objeto, esquece de sua própria pessoa e de suas relações com os demais objetos. Por isso, a característica da *genialidade* é a *objetividade* mais perfeita. Nela, o gênio orienta objetivamente o seu espírito, opondo-se totalmente à subjetividade proveniente de sua vontade. Na genialidade, ocorre a pura intuitividade, afastando o conhecimento servil à Vontade que condiciona o querer e fins. A personalidade do gênio ausenta-se completamente por um determinado período de tempo, restando apenas o *puro sujeito do conhecimento*, o claro *olho cósmico*.<sup>210</sup>

A genialidade é, assim como a verdadeira filosofia, uma exceção. Na grande maioria, encontram-se apenas *homens comuns*. “Os gênios são raros por serem, num certo sentido, antinaturais”.<sup>211</sup> Essa trivialidade da grande maioria somente consegue direcionar a sua atenção para aquilo que está relacionado com a subjetividade, ou seja, aquilo que está relacionado a sua vontade. São notórias, segundo Schopenhauer, a busca do homem comum pelos conceitos e a fuga da intuitividade.<sup>212</sup> Mas, isso não significa que Schopenhauer negue *traços* de genialidade em todos os homens, porque, do contrário, nenhum ser humano seria capaz da fruição das obras de arte.<sup>213</sup>

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

---

<sup>209</sup> MVR, § 36, p. 254.

<sup>210</sup> MVR, § 36, p. 254.

<sup>211</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 98.

<sup>212</sup> MVR, § 36, p. 256.

<sup>213</sup> MVR, § 37, p. 264.

porque nela o gênio consegue omitir aquilo que há de inessencial e puramente acidental, trazendo a possibilidade do homem comum enxergar o mundo através de seus olhos.<sup>214</sup>

A diferença entre o gênio e o homem comum está no fato de que o gênio consegue contemplar a Idéia por um tempo suficientemente duradouro e com tal clareza de consciência que torna possível a sua reprodução mediante uma arte planejada. Um grande pintor, por exemplo, consegue ver com mais intensidade e com maior riqueza de detalhes a Idéia contemplada, sendo, por isso, capaz de reproduzi-la através da pintura.<sup>215</sup> Então, o artista, mediante a sua obra de arte, “nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos”.<sup>216</sup>

Essa capacidade de absorção da Idéia, a tal ponto de reproduzi-la, é proporcionada por um *excedente de conhecimento*. Desta forma, para que surja um gênio, é como se “tivesse de caber a este uma medida de faculdade de conhecimento que em muito ultrapassa aquela exigida para o serviço de uma vontade individual. Tal excedente de conhecimento livre torna-se agora sujeito do conhecimento, purificado da Vontade, espelho claro da essência do mundo.”<sup>217</sup>

O excedente de conhecimento que é possível ao sujeito genial não implica que este tenha falta de vontade. Por exemplo, pessoas com forte vertente artística tendem a ter emoções fortes. Significa que, ao tratar-se do intelecto, este é capaz de desvencilhar-se da mesma vontade em um grau mais elevado.<sup>218</sup> O intelecto abandona, pelo menos momentaneamente, o posto de servo e age como seu próprio senhor. O excedente de conhecimento equivale a uma certa autonomia diante daquilo que se é, ou seja, da Vontade.

Na contemplação das Idéias, extinguem-se as noções de felicidade e infelicidade.<sup>219</sup> Felicidade e infelicidade somente são concebíveis a partir da concepção relacional com a Vontade, sendo noções subjetivas criadas a partir da satisfação ou insatisfação de desejos. Mas o servilismo à Vontade foi quebrado pelo conhecimento intuitivo, o *excedente de conhecimento livre*, unicamente encontrado no ser humano. Parece possível questionar a real possibilidade da ausência da felicidade na contemplação estética. Pois o perder-se no

---

<sup>214</sup> COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Pphilosopher of Pessimism*. 1947, p. 112-113.

<sup>215</sup> JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 97.

<sup>216</sup> MVR, § 37, p. 265.

<sup>217</sup> MVR, § 36, p. 254-255.

<sup>218</sup> JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 96

<sup>219</sup> MVR, § 38, p. 269.

objeto, não seria ele uma alegria? De fato, pode-se afirmar uma felicidade na contemplação, mas diferenciada da felicidade ordinária e comum, proporcionada pelo alcance de alguma meta da Vontade. A felicidade contemplativa trata de uma satisfação não relacionada com fins particulares, com um ato volitivo individual, porque a alegria pode “nascer da satisfação ilusória do querer, mas melhor ainda da extinção do querer”<sup>220</sup>.

Associadas às categorias subjetivas de felicidade e infelicidade, vistas a partir do mundo ordinário, encontram-se a satisfação e insatisfação de uma *necessidade*. Como na contemplação a necessidade do gênio é estranha ao objeto, também essa necessidade será estranha ao próprio gênio. E, como a necessidade é a fonte do sofrimento, cessa a existência do ser sofredor. “Resta apenas o mundo como representação; o mundo como Vontade desapareceu”.<sup>221</sup>

Se o gênio é capaz de contemplação e transmissão da idéia, ele está também mais propenso a perceber o belo. A beleza é a possibilidade da contemplação da Idéia. À medida que a Idéia é revelada, dissociada do interesse de quem contempla, tem-se o belo<sup>222</sup>, de forma que podemos dizer que uma coisa só é bela quando não nos interessa.<sup>223</sup> O desinteresse característico do conhecimento genial aponta para a inutilidade fenomênica da arte. A verdadeira arte assume um papel destituído de conteúdo relacional capaz de fornecer conteúdo para a satisfação da Vontade. “A produção de um homem de gênio não tem nenhum objetivo útil, ela é perfeitamente inútil”.<sup>224</sup>

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

<sup>220</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 168.

<sup>221</sup> MVR, § 38, p. 270.

<sup>222</sup> MVR, § 39, p. 273.

<sup>223</sup> MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. p.181.

<sup>224</sup> MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. 2006. p.178. Segundo Machado, na página 179, “as belas artes nascem do supérfluo, e o próprio gênio é uma espécie de supérfluo”.

existência, provocando a excitação e perturbação da Vontade diante de um objeto que lhe é contrário. Neste caso, haverá uma maior necessidade do sublime, de um esforço para ultrapassar as ameaças dos objetos presentes para a contemplação do belo. Assim, o sublime é a capacidade de enxergar o belo diante da ameaça de aniquilamento. Outro exemplo da necessidade do sublime é o contemplar da grandeza do espaço e do tempo enquanto somos assolados pelo sentimento de insignificância e nulidade.<sup>225</sup>

Para exemplificar, a sublimidade se apresenta à medida que somos capazes de enxergar o belo

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

Se, por um lado, a beleza não é uma construção teórica, conceitual e subjetiva, mas sim a contemplação objetiva da Idéia, por outro, o sublime é marcado pela subjetividade. O sublime é, não alguma coisa inteiramente diferente da beleza, mas antes a beleza vista como algo envolvendo a relação que parece hostil ao homem. Mas, a distinção entre o belo e o sublime não ultrapassa a subjetividade, porque no objeto contemplado, na Idéia, não há esta distinção. Toda coisa é bela porque pode ser observada objetivamente.<sup>226</sup>

Schopenhauer também gradua as artes em relação aos graus de objetividade da Vontade. Quanto mais baixo o grau, ou a Idéia, maior a exigência subjetiva na contemplação. Quanto mais alto o grau, maior a objetividade. Por exemplo, na arquitetura, que expõe os graus mais baixos, quando a despimos de sua finalidade utilitária, encontramos nela a gravidade e a resistência como duas forças em constante luta.<sup>227</sup> Mas isso exige um grande esforço subjetivo para encontrar a expressão da Idéia. Por outro lado, os graus superiores, que são os animais e os homens, manifestam de maneira mais “perfeita a essência da Vontade em sua veemência, sobressalto, satisfação, ou em sua discórdia (exposições trágicas), finalmente até mesmo em sua viragem ou auto-supressão, que, em

---

<sup>225</sup> MVR, § 39, p. 276-278.

<sup>226</sup> MVR, § 41, p. 283.

<sup>227</sup> MVR, § 43, p. 288-289.

especial, é o tema da pintura cristã”.<sup>228</sup> Entre as artes superiores pode ser destacada a poesia, a qual corresponde ao grau mais elevado de objetividade da Vontade que é o homem, expondo de forma concatenada seus esforços e ações.

A música é uma arte à parte de todas as outras. Isso porque ela não é a cópia da Idéia ou sua mera repetição. A música refere-se à essência íntima do mundo e de nós mesmos. Enquanto as outras artes objetivam a Vontade mediatamente, ou seja, por meio das Idéias, a música é independente do mundo fenomênico e ultrapassa as Idéias. “De fato, a música é tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Idéias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares”.<sup>229</sup> Desta maneira, a música distancia-se de outras artes por não ser cópia das Idéias, mas uma “CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também o são as Idéias”.<sup>230</sup> Esse paralelismo da música com as Idéias em si, sendo ambas objetividade da Vontade, faz com que o efeito surtido seja muito próximo ao das outras artes. Porém o modo como ele opera é muito “mais vigoroso, mais rápido e infalível”.<sup>231</sup>

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

---

<sup>228</sup> MVR, § 42, p. 286-287.

<sup>229</sup> MVR, § 52, p. 338.

<sup>230</sup> MVR, § 52, p. 338.

<sup>231</sup> MVR, § 52, p. 337.

A música, portanto, é a cópia imediata da Vontade, expondo para “todo físico o metafísico, para todo fenômeno a coisa-em-si”<sup>232</sup>. Ela expõe de tal forma a essência do mundo, a Vontade, que se a filosofia, que é a exposição conceitual desta mesma essência, explicasse de forma correta, exata e detalhada a música, repetindo conceitualmente aquilo que ela exprime, seria também a verdadeira filosofia.<sup>233</sup>

O gênio inventa a melodia, revelando os mistérios mais profundos do querer e do sentir humanos, e reproduzindo todas as agitações de nosso ser mais íntimo. Essa obra musical do gênio se processa longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente, e “poderia chamar-se inspiração”<sup>234</sup>. Schopenhauer, desta forma, aponta novamente para a ineficácia da razão diante do descobrimento da essência do mundo. O que tem validade é a *pura intuição*, destituída de entendimento e razão.

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

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

Primeiramente, o conhecimento genial não acompanha o gênio em todos os momentos da sua vida, e “há grandes espaços intermédios no qual o indivíduo de gênio, tanto no que diz respeito aos méritos quanto a carências, em muito se aproxima do indivíduo comum”.<sup>235</sup> Schopenhauer diz que a libertação estética é, além de ser um

---

<sup>232</sup> MVR, § 52, p. 345.

<sup>233</sup> MVR, § 52, p. 347.

<sup>234</sup> MVR, § 52, p. 342.

<sup>235</sup> MVR, § 36, p. 258.

privilégio de poucos, um “sonho passageiro”.<sup>236</sup> O encanto da contemplação estética dura pouco porque ele é pautado pela fugacidade dos instantes.<sup>237</sup>

Além disso, com a arte o artista reflete o mundo como representação, qual é em Si, como Vontade, autodiscordância e sofrimento. Mesmo a música, que é a mais elevada dentre as artes, retrata os anseios e os sofrimentos humanos bem como a discordância expressa na luta entre as espécies. Logo, o gênio “mesmo arca com os custos da encenação desse teatro, noutras palavras, ele mesmo é a Vontade que objetiva a si mesma e permanece em contínuo sofrimento”.<sup>238</sup>

Assim, Schopenhauer afirma que o gênio objetiva o mundo através da arte, mas a Vontade na objetivação artística se expõe ao sofrimento revelando sua essência íntima autodiscordante e fonte de sofrimento.

Ao tratar da ética, *no quarto livro*, Schopenhauer fala novamente desta característica paradoxal do gênio: “O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre”.<sup>239</sup> Se, por um lado, o *conhecimento melhor* o liberta momentaneamente na arte, esse mesmo conhecimento o torna o ser mais sofredor do mundo visto, que nele a autodiscordância da Vontade se revela de forma única. Portanto, esse *conhecimento melhor* precisa conduzi-lo a algo mais, a algo que possa libertá-lo de forma mais perene e profunda. É necessário chegar à santidade.

Eis porque um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (...) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela; até que sua força aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> MVR, § 57, p. 402.

<sup>237</sup> HENNINGS, E. G. Schopenhauer. *Atualização: revista de divulgação teológica para o cristão de hoje*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, ano XVII, nº 201/202, 1986. p. 447.

<sup>238</sup> MVR, § 52, p. 350.

<sup>239</sup> MVR, § 56, p. 400.

<sup>240</sup> MVR, § 52, p. 350.

### 3. A NEGAÇÃO DA VONTADE NA ÉTICA E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

Na exposição sobre a contemplação estética, Schopenhauer antevê a profunda ligação entre o conhecimento e o processo de libertação. Segundo ele, “todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da Vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para a possibilidade de sua redenção”.<sup>241</sup> A citação deixa claro que a objetivação do mundo tem por *finalidade* o autoconhecimento da Vontade e, este autoconhecimento, por sua vez, tem por *finalidade* a possibilidade de redenção. Isso leva à conclusão de que a redenção não é uma ocasionalidade, apenas um pseudofenômeno, mas a finalidade última da objetivação. Logo, a ética assume proeminência teleológica.

Essa proeminência também é ressaltada no início do *livro quarto*, onde diz que a ética “proclama a si mesma como a mais séria de todas”.<sup>242</sup> Segundo Schopenhauer, poder-se-ia dizer que a prática se sobrepõe à teoria quando analisadas a partir do ponto de vista humano e, por isso, só a partir deste ponto de vista, seria prioritária. Dessa forma, teria importância relativa. No entanto, a superioridade da ética não se faz apenas a partir de uma perspectiva subjetiva, mas é a mais significativa também do ponto de vista objetivo.<sup>243</sup> No § 69 de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer diz que “o pensamento de que o mundo possui apenas uma significação física e não moral, constitui o mais grave engano, originado

---

<sup>241</sup> MVR, § 52, p. 349.

<sup>242</sup> MVR, § 53, p. 353.

<sup>243</sup> MVR, § 53, p. 354.

pela pior perversidade do espírito”.<sup>244</sup> E, na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer ressalta o mérito de Kant de ter apartado “totalmente do fenômeno e de suas leis o grande, inegável significado ético das ações e mostrou este significado ético como concernente imediatamente às coisas-em-si, à essência mais íntima do mundo,...”.<sup>245</sup>

Schopenhauer evita chamar a sua filosofia ética de *filosofia prática* porque, segundo ele, toda filosofia é sempre teórica. É essencial à filosofia a manutenção de uma atitude puramente contemplativa, não importando a proximidade do objeto de investigação.<sup>246</sup> Esse posicionamento de Schopenhauer é compreensível quando se lembra que, para ele, a abstração é inútil em termos de aprendizado do *conhecimento melhor*. Assim como na estética os conceitos são inúteis para ensinar um gênio a ser gênio, também na ética a abstração não tem serventia no ensino da virtude. O conhecimento intuitivo, operante na ética, tem mais a ver com inspiração do que com a inteligência discursiva, mais a ver com a conversão do que com o convencimento.

Para Schopenhauer, “seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos”.<sup>247</sup> Um projeto moral a partir de prescrições culminaria na maquiagem das manifestações do caráter, e não na mudança deles.<sup>248</sup> Na moral schopenhaueriana, a razão recebe um papel secundário, de coadjuvante. Ela é apenas um meio entre a Vontade e os motivos, sendo, nesse aspecto, instrumental. Não é uma razão prática, mas uma razão *na prática*.

Conforme explanado no subcapítulo do *problema da liberdade* (2.2, p. 42 ss), a liberdade encontra-se, para Schopenhauer, presente unicamente no plano metafísico. Somente a Vontade, a coisa-em-si, é livre e toda-poderosa (*allmächtig*)<sup>249</sup>. O caráter, por outro lado, é imutável, agindo *necessariamente* na presença dos motivos de forma tão constante como a ação de causa e efeito encontrada de forma clara na natureza inorgânica. Logo, sua filosofia não pretende expor nenhuma doutrina do dever, *lei para liberdade*,

<sup>244</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, § 69, p. 187. In: Schopenhauer. Tradução de MAAR, Wolfgang L.; CACCIOLA, M. L. M. O. SÃO PAULO: Nova cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

<sup>245</sup> CFK p. 535.

<sup>246</sup> MVR, § 53, p. 353.

<sup>247</sup> MVR, § 53, p. 354.

<sup>248</sup> MARTINS. Eduardo de Carvalho. *Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud*. Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo: Unesp, Vol. 9, 2/2006. p. 80.

<sup>249</sup> MVR, § 53, p. 355.

receita para a produção de virtudes, etc. A tarefa filosófica diante da ética é pura e simplesmente a explanação e interpretação do agir humano.<sup>250</sup>

A ética em Schopenhauer apresenta um movimento ascendente. Nela, vislumbra-se a possibilidade do desligamento do *egoísmo*, que é característica natural do ser humano, passando pela *justiça*, alcançando a *compaixão* e, finalmente, encontrando seu ápice na *resignação*, que conduz à negação da Vontade. Esse movimento tem por objetivo atingir o ponto no qual não há mais sofrimento ou dor. Visa o fim da doença, com a aniquilação de sua raiz.

### 3.1 A resignação como fonte de libertação

Conforme visto anteriormente, o sofrimento é ocasionado por uma carência e pelo entrave entre a Vontade e um fim passageiro, que se torna cada vez mais intenso à medida que o fenômeno da Vontade se faz cada vez mais perfeito. O tormento “alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quando mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente ele é”.<sup>251</sup> Por isso o gênio sofre mais que o homem *comum*, porque “as elevadas faculdades espirituais desses poucos os tornam suscetíveis a sofrimentos bem maiores que aqueles que os obtusos jamais podem sentir”.<sup>252</sup>

A pessoa com maior grau de clareza de consciência notará que ele é apenas um indivíduo sendo usado pela Vontade a fim de perpetuar a espécie. A suposta alegria que o espera no fim de alguma realização é a ilusão de uma recompensa que nunca chega a concretizar-se. A Vontade é insaciável. Os seres são como viajantes sedentos que caminham pelo deserto. A cada nova miragem, partem com anseio em busca da água a fim de matar a sede. No entanto, a miragem é apenas um meio de fazê-los caminhar um pouco mais. Como bem diz Safranski, o homem que tem experiência de si mesmo enquanto indivíduo tem a má sorte de ser consciente desta indiferença da natureza para com ele.<sup>253</sup>

O pêndulo entre sofrimento e tédio torna a existência insuportável. Diz Schopenhauer que se um homem, ao fim de sua vida, fosse totalmente sincero e consciente,

---

<sup>250</sup> MVR, § 53, p. 355.

<sup>251</sup> MVR, § 56, p. 400.

<sup>252</sup> MVR, § 57, p. 404.

<sup>253</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 314.

provavelmente não desejaria viver de novo, “antes preferiria a total não existência”.<sup>254</sup> Há, nesta consideração de Schopenhauer, um sentimento que perpassará toda a explanação sobre o processo de redenção: o desejo do *nada*, do *não-ser*.

Em Schopenhauer, encontra-se uma tríade<sup>255</sup> de móveis morais: o egoísmo, que é a “motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal”<sup>256</sup>, a malvadez, que se identifica com a alegria maligna e que tem por máxima “prejudica a todos que puderes”<sup>257</sup>, e, por fim, a compaixão. Enquanto o móbil do egoísmo se contrapõe à justiça, a alegria malvada se contrapõe à compaixão.<sup>258</sup>

O natural do indivíduo é a sua auto-afirmação. Essa afirmação da Vontade é um constante querer, não perturbado por conhecimento nenhum e que preenche a vida do *homem em geral*.<sup>259</sup> Neste, a Vontade se afirma especialmente no ato da procriação, onde o impulso sexual ultrapassa a mera satisfação corporal, apontando também para a continuidade da existência. Isso explica o porquê da abstinência sexual como um dos importantes componentes da negação da Vontade.

A auto-afirmação faz com que a característica originária do indivíduo seja o *egoísmo*. O egoísmo está associado à luta entre as espécies e a luta entre os indivíduos da mesma espécie porque, do ponto de vista subjetivo, cada um encontra a si mesmo como a Vontade una e indivisa, e, por isso, quer tudo para si e possuir tudo, ou, pelo menos dominar, alimentando o desejo de aniquilamento de tudo aquilo que lhe opõe resistência. Como o indivíduo representa o mundo para si, ao ser o seu sustentáculo (*Träger*), acaba por encontrar a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade. Em vista disso, o seu ser e a sua própria conservação são antepostos a todos os outros no conjunto.<sup>260</sup> Poeticamente, diz Thomas Mann:

---

<sup>254</sup> MVR, § 59, p. 417.

<sup>255</sup> Aparentemente, são quatro os móveis morais: egoísmo, malvadez, justiça e compaixão. Porém, Schopenhauer não coloca a justiça como uma força positiva, mas apenas restritiva à injustiça. Portanto, devido seu caráter negativo, ela não possui a qualidade de um móbil moral.

<sup>256</sup> SFM, p. 120.

<sup>257</sup> SFM, p. 126.

<sup>258</sup> Cabe, aqui, antever uma importante questão em relação aos móveis morais e à negação da Vontade. Não há, especificamente, um móbil moral para a negação da Vontade. Isso sugere que a negação está para além da moralidade. Por mais estranho que isso possa parecer, toda a argumentação de Schopenhauer caminha nesta direção. Schopenhauer liga a moralidade diretamente à essência do mundo. Mas, a negação da Vontade não se liga à essência do mundo, porque ela busca sua aniquilação.

<sup>259</sup> MVR, § 60, p. 422.

<sup>260</sup> MVR, § 61, p. 426-427.

Ao Eu, escravo do princípio de individuação, envolto no véu de Maia, todos os outros seres aparecem como máscara e fantasmas, aos quais não está absolutamente em condições de atribuir uma existência tão importante e tão séria quanto a tua mesma. Só tu importas, não é? Único ser real. Tu és o centro do mundo, e tudo conspira para teu bem-estar, para, no máximo possível, afastar de ti os sofrimentos da vida, para te procurar profusão de felicidades.<sup>261</sup>

No indivíduo humano, assim como a alegria e a dor, o egoísmo atinge seu nível mais elevado, causando a negligência e invasão da afirmação da vontade alheia. Quando alguém, para afirmar a sua própria vontade, ou em algumas vezes por pura maldade, invade a afirmação da vontade alheia, está praticando a *injustiça*.<sup>262</sup> E, quando alguém comete injustiça, crava os dentes na própria carne, pois está invadindo a afirmação da própria essência. É somente na individuação decorrente do *principium individuationis* que os seres da natureza se diferenciam. A Vontade é una e indivisa. Portanto, quando alguém nega a afirmação do outro, está negando a afirmação de sua essência mais íntima.

O conceito de injustiça, pela própria essência do homem, é positivo e originário, enquanto o de *justiça* é negativo. Somente é possível estabelecer alguma coisa em relação à justiça a partir da noção de injustiça. Logo, justiça é a *não negação* da Vontade alheia em favor da afirmação da vontade própria. Justiça é a negação da negação. “A virtude cardeal da justiça repousa sobre a resolução de nada fazer que possa de algum modo aumentar o sofrimento do mundo”.<sup>263</sup> E ainda, “por isso, a recusa em ajudar alguém numa situação de necessidade, ou o considerar com calma a morte alheia por inanição em meio ao próprio excedente, de fato são atitudes cruéis e satânicas, porém não injustas”.<sup>264</sup>

A partir do conceito de justiça, Schopenhauer estabelece aquilo que compreende por *Estado*. A organização política, denominada como Estado, não é algo voltado contra o egoísmo, o que poderia parecer à primeira vista, mas é a afirmação do egoísmo, porque as pessoas percebem que o impacto resultante da dor infligida não corresponde em grau ao impacto da dor sofrida. Torna-se necessário, portanto, um contrato entre as pessoas para garantir que a vontade alheia não seja invadida, em outras palavras, que não ocorra injustiça. “O estado não foi, portanto, de modo algum instituído contra o egoísmo, mas

---

<sup>261</sup> MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1955. P. 34-35.

<sup>262</sup> MVR, § 62, p. 429.

<sup>263</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 158.

<sup>264</sup> MVR, § 62, p. 435.

pura e simplesmente contra as conseqüências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar”.<sup>265</sup> É o Estado enquanto *focinheira*.

Lefranc bem lembra que, para Schopenhauer, o Estado exerce sua proteção em três aspectos: primeiramente, com relação ao exterior, que se refere especialmente aos povos estrangeiros, porque o homem é mais perigoso para o homem do que as forças da natureza; em segundo, com relação ao interior, mantendo a ordem legal de determinada localidade – é necessário recordar a preocupação de Schopenhauer com a revolta das massas; e, em terceiro, com respeito aos próprios protetores, ou seja, com respeito ao próprio Estado, pois ele, enquanto instituição, faz surgir novas ameaças. Schopenhauer preocupa-se em reduzir o papel do Estado à simples função repressora, eliminando as tentações de um totalitarismo que poriam em perigo a liberdade individual.<sup>266</sup>

Schopenhauer também distingue entre *justiça no tempo* e *justiça eterna*. A justiça no tempo é garantida pela função do Estado. Já a justiça eterna reside na própria essência do mundo. Nesta, o mundo como espelho da Vontade é o tribunal de si próprio. Diz Schopenhauer que se “pudesse alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato de balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio”.<sup>267</sup> Isso porque somente no *principium individuationis* há aquele que mata e aquele que morre, o assassino e o assassinado, o que age com maldade e a vítima. A pessoa dominada unicamente pelo princípio de razão suficiente irá lançar-se em busca da satisfação dos seus desejos e não sabe que, “por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrifica”.<sup>268</sup> A justiça eterna faz com as pessoas sintam-se culpadas após a realização de atos que ferem a própria essência. Segundo Schopenhauer, esta justiça é expressa de forma mítica na doutrina ensinada nos Vedas como a *transmigração das almas*, onde se repassa o sofrimento às gerações seguintes.<sup>269</sup>

Portanto, é pura ilusão fugir das dores e misérias praticando injustiças, pois o sentimento de culpa lhe será correspondente. Faz-se necessário, pois, para fugir dessas dores, o ultrapassar do conhecimento conforme o princípio de razão suficiente, que

---

<sup>265</sup> MVR, § 62, p. 442.

<sup>266</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 161-162.

<sup>267</sup> MVR, § 63, p. 450.

<sup>268</sup> MVR, § 63, p. 450.

<sup>269</sup> MVR, § 63, p. 453-454.

permanece atado às coisas particulares. No egoísta e no homem de mau caráter – que não apenas afirma a sua existência, mas nega o direito ao querer alheio - há uma impotência do conhecimento para libertar-se das aparências. É necessário um conhecimento de outra espécie.<sup>270</sup>

Evidentemente, não se trata de um conhecimento abstrato, expresso mediante as palavras, “mas sim um conhecimento vívido e independente de dogmas, expresso exclusivamente em atos e condutas”.<sup>271</sup> Trata-se de um conhecimento *intuitivo e imediato*, que não pode ser adquirido nem mesmo iluminado por meio de raciocínios. Schopenhauer admite que ele não pode transmitir tal conhecimento, mas apenas comunicar seu conceito.<sup>272</sup>

O homem, iluminado pelo conhecimento intuitivo, reconhecerá que a sua essência é a mesma de toda a natureza. Essa verdade, segundo Schopenhauer, foi expressa pelos hindus na fórmula *Tat Twam Asi (tu és isto ou esse vivente és tu)*.<sup>273</sup> Ele compreenderá que a diferença entre ele e os outros, que para o egoísta é um grande abismo, pertence apenas aos fenômenos passageiros e ilusórios, então reconhecerá que o em-si do seu fenômeno é o mesmo em-si do fenômeno alheio. Este que é capaz de perceber a unidade subjacente a todas as coisas é, a partir de então, um ser dotado de *boa consciência (gutes Gewissen)*, ao contrário daquele que jaz no princípio de razão suficiente e que é atormentado pela *dor de consciência (Gewissenspein)*.<sup>274</sup>

Quem consegue ultrapassar o Véu de Maia e olhar através do *principium individuationis* terá uma boa disposição de caráter, demonstrada no amor puro e desinteressado. De acordo com Safranski, a compaixão é uma auto-experiência da Vontade que se origina sem que esta se afirme na individualidade.<sup>275</sup> É o amor capaz de abrir mão da auto-afirmação. Como todo amor consegue perceber o sofrimento alheio, e a partir desta percepção é que age, Schopenhauer considera que todo amor é compaixão. Pode-se afirmar que a compaixão é o gesto que levanta o véu de Maia. Nesse sentido,

---

<sup>270</sup> MVR, § 63, p. 452.

<sup>271</sup> MVR, § 54, p. 370.

<sup>272</sup> MVR, § 66, p. 470-471.

<sup>273</sup> MVR, § 44, p. 295.

<sup>274</sup> MVR, § 66, p. 473-474.

<sup>275</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 323.

não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio do sofrimento; conseqüentemente, o que pode mover os bons atos, as obras de amor é sempre tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste.<sup>276</sup>

Janaway lembra que “a compaixão é uma coisa boa não apenas porque tende a reduzir a quantidade de sofrimento do mundo como porque é a personificação de um quadro metafísico mais verdadeiro”.<sup>277</sup> Na realidade, em Schopenhauer, é o aspecto de uma clara visão metafísica que se sobressai em termos de importância, porque, ao ultrapassar o Véu de Maia, ao perceber que *tu és isto*, chega-se à possibilidade de negação da Vontade.

Se as objetivações tem por meta o autoconhecimento da Vontade, ela somente chega a se conhecer plenamente no conhecimento metafísico, de forma que “a abnegação do querer-viver supõe que o conhecimento não se limite apenas a um conhecimento físico (mesmo no sentido mais lato do termo), mas seja um conhecimento metafísico”<sup>278</sup>. É o mesmo conhecimento que origina a compaixão que torna clara a necessidade de *um passo além*, pois “da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida”.<sup>279</sup>

Quem não vê mais diferença entre si e o seu semelhante, que compartilha dos sofrimentos alheios como se fossem seus próprios a ponto de sacrificar-se para salvar outros, acaba por reconhecer em todos os seres a mesma essência íntima, e desse modo precisa considerar também todos os sofrimentos infindáveis de todos os outros seres como se fossem seus. “Assim toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho”.<sup>280</sup> Essa pessoa vê o mundo em constante esforço sem fim, em conflito íntimo e em sofrimento contínuo. Em outras palavras, ela sofre junto com todos os seres.

Diante destas considerações, Schopenhauer pergunta: “Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma ater-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais

---

<sup>276</sup> MVR, § 67, p. 477.

<sup>277</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 121.

<sup>278</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 173. Ainda, segundo Lefranc, nesta mesma página, sobre o intelecto: “Tudo ocorrer sem dúvida como se ele se tornasse independente do querer-viver e se voltasse contra ele; mas este é sempre um produto daquele. (...) É sempre a vontade que se suprime a si mesma, mas o processo dessa libertação ou emancipação implica um autoconhecimento.”

<sup>279</sup> MVR, § 67, p. 478. Neste sentido, afirma Thomas Mann que o artista é o esboço do santo, que definitivamente se alforria da Vontade. MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1955. P. 44.

<sup>280</sup> MVR, § 68, p. 481.

vigorosamente?”<sup>281</sup> É essa clareza de conhecimento que ocasionará a certeza de que a vida precisa ser negada e causará a quietação de toda e qualquer volição.

É esse conhecimento que fará a *viragem* (*Wende*) diante da afirmação da Vontade de vida.<sup>282</sup> O santo está para além dos três móveis morais que são egoísmo, maldade e bondade. Lefranc sugere que a negação da Vontade acrescenta um quarto móbil ao comportamento humano: o primeiro, que é a busca do bem-estar da própria pessoa, se refere ao egoísmo; o segundo, que visa ao mal de outro, se refere à maldade; o terceiro, que visa o bem-estar de outro, está associado à compaixão; e o quarto, que visa o mal da própria pessoa individual, corresponde à negação da Vontade.<sup>283</sup>

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

Quando, no ser humano, a Vontade “se vira”, ela não mais afirma a própria essência espalhada no mundo dos fenômenos, mas a nega. Para Schopenhauer, a forma como isso acontece é a transição da virtude, marcada pela compaixão, para a *ascese* (*Askesis*). “Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias”.<sup>284</sup>

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

A partir dessa viragem, o fenômeno entra em contradição consigo mesmo. Nas palavras de Thomas Mann, “santo é aquele que não faz nada de tudo que deseja e faz tudo

---

<sup>281</sup> MVR, § 68, p. 481.

<sup>282</sup> MVR, § 68, p. 481-482.

<sup>283</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 169-170.

<sup>284</sup> MVR, § 68, p. 482.

que não deseja”.<sup>285</sup> Ele não mais faz o que o corpo quer, mas busca a indiferença, não dando conta dos impulsos sexuais expressos pelos genitais, os quais sempre buscam a afirmação da vida. Por isso, é de forma voluntária que ele busca a supressão destes desejos, a completa castidade, que, segundo Schopenhauer, é o primeiro passo na ascese ou na negação da Vontade de vida.<sup>286</sup> Na sexualidade há o ápice da manifestação do primado da Vontade sobre o intelecto e, por isso, ela precisa ser negada. É no ato sexual procriativo “que o querer-viver se manifesta de modo mais direto sem intervenção do conhecimento, ou seja, como coisa-em-si, distinta da volição consciente”<sup>287</sup>.

Além disso, quem for asceta procurará a pobreza voluntária e intencional, praticará jejuns, a autopunição e o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade. A este será bem vinda a morte, porque a essência íntima já expirou “pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada”<sup>288</sup>.

A necessidade de expor racionalmente a experiência faz com que surjam os dogmas. Mas todo conhecimento abstrato, incluindo o dogma, é totalmente ineficaz no processo de libertação. Por isso, Schopenhauer diz ser indiferente se os casos de santos procedem de uma religião teísta, como o cristianismo, ou ateu, como o budismo. A verdade é que as literaturas hindus e cristãs estão cheias de exemplos de ascetas, mesmo que a raridade destes faz com que não nos deparemos com seus exemplos na experiência cotidiana.<sup>289</sup>

De acordo com Schopenhauer, o cristianismo está, através de sua ética, totalmente no espírito do ascetismo, conduzindo não apenas ao mais elevado amor humano, mas também à renúncia. Nos evangelhos e nos apóstolos já se encontra o germen da resignação, expresso no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo, nas boas obras, no pagamento do ódio com amor, na paciência, no aceitar as afrontas e injúrias, na frugalidade alimentícia e na resistência ao impulso sexual. Esses seriam estágios primários da ascese. Posteriormente, esse germen ascético teria desabrochado nos escritos dos santos e dos místicos, os quais pregam, além do puro amor, a completa resignação, pobreza voluntária,

<sup>285</sup> MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. 1955. P. 38.

<sup>286</sup> MVR, § 66, p. 482-483.

<sup>287</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 135.

<sup>288</sup> MVR, § 68, p. 485.

<sup>289</sup> MVR, § 68, p. 487-488.

serenidade, indiferença pelas coisas mundanas, a mortificação da própria vontade e o renascimento, esquecimento de si e imersão em Deus. Todavia, segundo Schopenhauer, “em parte alguma encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard”.<sup>290</sup>

No entanto, Schopenhauer acredita que nem na Igreja cristã e nem no mundo ocidental encontra-se expresso o ensino da negação da Vontade de forma tão veemente como nos escritos sânscritos. Diz ele “que essa importante visão ética da vida tenha aqui alcançado um desenvolvimento mais amplo e decisivo, deve talvez ser atribuído antes de tudo ao fato de ela não ter sido limitada por um elemento que lhe seja completamente estranho, como é o caso do cristianismo pela doutrina judaica (...)”.<sup>291</sup>

Sobre a ascese, Schopenhauer procura definir o termo em seu sentido estrito. Afirma que ela é “a quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade”.<sup>292</sup> Essa definição derruba por terra a hipótese da negação da Vontade ser um *pseudofenômeno*, uma ocasionalidade. A negação da Vontade trata-se de uma *escolha* e de um ato *proposital*. No último capítulo ver-se-á que esta escolha tem de ter uma origem metafísica, ou seja, a partir da própria Vontade, que é a essência íntima do mundo, e que o fenômeno, em si, é incapaz de qualquer liberdade.

A definição expressa acima também aponta para outro componente da negação da Vontade: *a mortificação contínua da Vontade*. Schopenhauer diz que o status desta negação precisa ser mantido. Ela não deve ser vista como uma propriedade herdada, mas antes precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Há algo que pode reacender a Vontade, um remanescente desta, que é o corpo. Por isso que “sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura”.<sup>293</sup>

---

<sup>290</sup> MVR, § 68, p. 490-491.

<sup>291</sup> MVR, § 68, p. 491. Schopenhauer considera que o judaísmo é o representante por excelência do otimismo. No judaísmo estaria presente a Idéia de um mundo bom: “*Então Deus olhou o que tinha feito. Era excelente em todos os seus aspectos!*” Gn 1.31

<sup>292</sup> MVR, § 68, p. 496.

<sup>293</sup> MVR, § 68, p. 496.

Há ainda um segundo modo, além do ascetismo, e que conduz à resignação. É o caminho do sofrimento em geral, tal como é trazido pelo destino. Evidentemente, é necessário ter em mente que, para Schopenhauer, o ascetismo traz consigo a livre escolha pelo sofrimento, enquanto neste segundo modo ele é imposto. Essa forma é capaz de uma maior possibilidade de negação da Vontade pelo *homem em geral*, porque a grande maioria somente chega à negação por este meio “que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais freqüência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte”.<sup>294</sup>

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

vemos o homem, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, subitamente retirar-se em si mesmo, reconhecer a si por sobre sua pessoa e todo o sofrimento, como fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte.<sup>295</sup>

A raiz do pessimismo schopenhaueriano torna-se porta de acesso à negação da Vontade. Machado fala de uma catarse interna na tragédia schopenhaueriana, na qual toda dor que visa “à resignação possui em potencial uma virtude santificante”.<sup>296</sup> Quando a raiz do pessimismo, que é o sofrimento inerente à vida, proveniente da autodiscórdia da Vontade, é elevada a níveis insuportáveis, quebra-se a afirmação da Vida e entra em cena o seu oposto, que é a negação.

Mesmo neste processo de negação da Vontade, operado pelo sofrimento, o conhecimento faz-se necessário. O sofrimento não é o *agente*, no sentido de que a negação

---

<sup>294</sup> MVR, § 68, p. 497.

<sup>295</sup> MVR, § 68, p. 497.

<sup>296</sup> MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. 2006. p.184.

da Vontade entraria em cena como o efeito a partir da causa, mas é aquilo que desperta a consciência para a contradição da Vontade consigo mesma e a sua unidade.<sup>297</sup>

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

De tudo o que foi dito até agora segue-se que a negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente. A diferença que expusemos como dois caminhos reside em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente. Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade.<sup>298</sup>

Uma objeção pode ser feita com relação à negação da Vontade: a essência da negação é o nada querer; mas não seria a busca pela ascese também um desejar? Nas palavras de Leandro P. Chevitarese, “noções como ‘penitência voluntária’, ‘autopunição’, etc, parecem implicar um esforço voluntário, o que envolveria, portanto, uma afirmação da vontade. Estaríamos diante da idéia de uma vontade dirigida para a ‘mortificação da vontade’?”<sup>299</sup> De fato, há a permanência de um desejo na negação da Vontade, que é o desejo do *nada*. Mas é um desejo diferenciado que não mais lembra o querer volitivo que o aprisionava a uma busca infinita pela satisfação. O querer fonte de sofrimento é o querer da auto-afirmação, não o da autonegação. O primeiro é o desejo do ser, o segundo é o do não-ser. Nesse caso, há um abismo entre ambos. Portanto, quando Schopenhauer fala sobre nada mais desejar, ele está se referindo ao desejo do ser.

Para concluir, é preciso perceber que o caráter positivo da salvação é contraposto à afirmação do mundo. É da própria essência do mundo que surge o pessimismo schopenhaueriano. E é da negação desta mesma essência que ocorre a positividade do valor. O mundo enquanto *é* não tem valor. Somente o seu *não-ser* pode ser considerado

<sup>297</sup> MVR, § 68, p. 499-500.

<sup>298</sup> MVR, § 68, p. 503.

<sup>299</sup> CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *A Experiência Ética em Schopenhauer*. Anais de Filosofia: Revista de pós-graduação. São João Del Rei: UFSJ, Número 09, junho de 2002. p. 134.

positivo. Se a liberdade ocorre mediante o conhecimento, não se dá através do conhecimento de que há algo de bom na existência, mas porque esse conhecimento possibilita a negação desta existência. Nesta negação, a roda-vida do empenho, da felicidade e do sofrimento pára de girar.

### 3.2 O sujeito da negação

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

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

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

Há uma passagem no, *Terceiro Livro*, que ajuda a lançar luzes sobre a questão. Diz Schopenhauer: “... segundo nossa visão, todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da Vontade que a acompanha para seu autoconhecimento, sim, como logo veremos,

para a possibilidade de sua redenção”.<sup>300</sup> Esta passagem corrobora a tese de uma dupla finalidade da objetivação do mundo: primeiro, para o *autoconhecimento* da Vontade; segundo, para a *possibilidade* de sua redenção.

Apesar da importância do conhecimento no processo de libertação, é preciso salientar que ele não nega a Vontade por si só, mas, devido a sua clareza, dá ao detentor deste conhecimento a possibilidade de negação. Safranski lembra que a negação da Vontade, antes de ser um acontecimento cognoscitivo, é um acontecimento do ser. Vista a partir do ser, a Vontade é tudo, e ela não poderá ser negada a não ser a partir de si mesma.<sup>301</sup>

Visto que o indivíduo, enquanto fenômeno da Vontade, não tem capacidade de libertar-se de sua volição, Schopenhauer liga o *conhecimento melhor* à própria essência metafísica. Há, portanto, uma correspondência entre o *puro sujeito do conhecimento* e a Vontade como coisa-em-si. Diz ele: “A Vontade, como coisa-em-si, está tão pouco submetida ao princípio de razão quanto o sujeito do conhecimento, que definitivamente, numa certa perspectiva, é a Vontade mesma ou sua exteriorização”.<sup>302</sup>

Além disso, Schopenhauer diz que o perecimento e a permanência são características dos fenômenos, que estão sob o princípio de razão suficiente. No entanto, quanto ao “puro sujeito do conhecer, eterno olho cósmico, cabe tão pouco uma permanência quanto um perecimento, pois estas são determinações válidas exclusivamente no tempo, enquanto a Vontade e o puro sujeito do conhecer se encontram exteriores a ele”.<sup>303</sup>

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

Diz Schopenhauer:

---

<sup>300</sup> MVR, § 52, p. 349.

<sup>301</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.*, 1991. p. 322.

<sup>302</sup> MVR, § 54, p. 363.

<sup>303</sup> MVR, § 54, p. 366.

Talvez se considere toda a recém-concluída exposição sobre o que denominei negação da Vontade inconsistente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou a qualquer outra figura do princípio de razão (...). Longe de omitir este assunto, relembro-o aqui; em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, pertence tão somente à Vontade como coisa-em-si, não o seu fenômeno, cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade. O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece. Ora, como o mero fenômeno, na medida em que é um membro da cadeia das causas, ou seja, um corpo dotado de vida, continua a existir no tempo, que contém apenas fenômenos, a Vontade, que se manifesta através desse fenômeno, entra desse modo em contradição consigo mesma, pois nega o que o fenômeno expressa.<sup>304</sup>

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

Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perca no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação. (...) Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres.<sup>305</sup>

Somente a Vontade, como coisa-em-si, é livre e toda-poderosa (*Allmächtig*).<sup>306</sup> Portanto, a liberdade só é plausível quando ela entra em cena e age no seu fenômeno mais elevado, o ser humano. O fenômeno entra em contradição consigo mesmo porque a Vontade entra em contradição consigo mesma. Essa contradição, segundo Schopenhauer, “...é a repetição na reflexão filosófica da contradição REAL que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno.”<sup>307</sup> Em outras palavras, a contradição surge quando a Vontade, que é livre e toda-poderosa, permite que sua liberdade atue no seu fenômeno.

No ser humano, portanto, ocorre a possibilidade de uma liberdade efetiva, a real *santidade* (*Heiligkeit*) e *autonegação* (*Selbstverleugnung*). No entanto, isso somente se

---

<sup>304</sup> MVR, § 70, p. 508-509.

<sup>305</sup> MVR, § 55, p. 373.

<sup>306</sup> MVR, § 53, p. 355.

<sup>307</sup> MVR, § 70, p. 509.

torna possível porque não é o indivíduo que age, mas sim a Vontade que entra em cena no seu fenômeno, quando o indivíduo deixa de ser indivíduo empírico e se torna o puro sujeito do conhecer. Na negação de si mesma, a Vontade proporciona a sua própria eutanásia.

A ética schopenhaueriana é um movimento de ascensão à liberdade de forma paralela ao *conhecimento melhor*. Traços marcantes desta liberdade se evidenciam na compaixão quando o fenômeno se compadece dos demais e pára de agir unicamente em benefício próprio. A superação do egoísmo pela caridade demonstra uma mudança comportamental que difere da auto-afirmação que é própria do fenômeno. Neste sentido, conhecimento e liberdade andam de mãos dadas, e a maturidade do primeiro implica na alforria de seu portador.

Schopenhauer faz equivaler a liberdade que ocasiona a negação da Vontade com a doutrina cristã de *regeneração*: “Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE”.<sup>308</sup> A salvação originada da negação pode muito apropriadamente ser chamada de uma experiência de Pentecostes. Janaway diz que “a negação da vontade simplesmente acontece no indivíduo, em lugar de ser um ato empreendido conscientemente”<sup>309</sup>.

Não é por acaso que Schopenhauer chama a seu favor o posicionamento de Agostinho e de Lutero, os quais defendiam a salvação independentemente das obras do ser humano, em detrimento dos pelagianos, que criam na possibilidade da cooperação humana para a salvação. Em concordância com Agostinho e Lutero, “a genuína virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fê)...”<sup>310</sup>. E esse conhecimento (fê), não pode ser adquirido ou transmitido, apenas recebido do alto.

Segundo Janaway, “é importante que o agir aqui não seja diretamente *meu*. Assim como não fui eu que me lancei originalmente na vida, assim também não sou eu que me volto contra a vontade-de-vida. O ‘agente’ aqui é a vontade-de-vida, que se volta contra si mesma. Logo, a negação da vontade *não* é de fato um ato de vontade da pessoa em que ela

---

<sup>308</sup> MVR, § 70, p. 510.

<sup>309</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 138.

<sup>310</sup> MVR, § 70, p. 513.

acontece”.<sup>311</sup> Em outras palavras, o indivíduo que quer só pode querer uma coisa: querer a vida. A liberdade, propriedade exclusiva da coisa-em-si, atua no indivíduo portador do *conhecimento melhor*.

Há, novamente, certo grau de correspondência com a doutrina cristã. No cristianismo, o crente participa dos atributos divinos mediante a fé. Em Schopenhauer, o indivíduo participa dos atributos da Vontade através do conhecimento (fé). A diferença reside no fato de que no cristianismo a comunhão dos atributos divinos proporciona o crescimento da união do fiel com Deus, enquanto em Schopenhauer a participação nos atributos da Vontade possibilita a sua negação.<sup>312</sup>

De acordo com Eduardo Martins, a liberdade em Schopenhauer não é pensada no plano das ações, mas sim no da essência. Se a liberdade fenomênica só se exerce excepcionalmente na radicalidade da negação da vontade, então ela passa a existir somente na esfera do *esse* e não do *operari*.<sup>313</sup> Se as ações demonstram a atuação da liberdade que nega a Vontade, é porque uma alteração anterior ocorreu na esfera de sua essência. Ou seja, a liberdade fenomênica pressupõe uma atuação no nível metafísico.

É possível questionar o modo de liberdade da Vontade. A Vontade é livre unicamente para atuar de forma diferenciada em seus fenômenos, ou é livre em relação a sua essência? Schopenhauer reiteradas vezes afirma que a Vontade é Vontade-de-viver, sendo ambos termos intercambiáveis. Se a Vontade-de-viver é a sua essência, na negação da Vontade ela atua, nesse caso, como contra-essência. Outra dificuldade inerente à doutrina da negação da Vontade é o critério utilizado para determinar que o agente da negação da Vontade seja a própria Vontade. A liberdade da Vontade se faz mediante as possibilidades do querer, enquanto, por outro lado, o fenômeno está determinado pelas

<sup>311</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 139.

<sup>312</sup> De acordo com Richard Taylor, os pontos de semelhanças e diferenças entre a teologia cristã tradicional e a metafísica de Schopenhauer são os seguintes: Semelhanças – 1) existe um criador de tudo o que existe, sendo que ele mesmo não faz parte deste mundo fenomênico; 2) o criador é ele mesmo incriado; 3) ele é onipotente, não sendo sujeito a nenhum poder deste mundo, mas, pelo contrário, do qual todas as forças e poderes são expressões; e 4) o criador é eterno e onipresente, no sentido de que ele existe para além das categorias de tempo e espaço. Diferenças – 1) as teologias dotam o ser criativo de personalidade e o chamam de Deus, enquanto Schopenhauer nega a ele o atributo de personalidade, exceto vontade, e, por isso, lhe chama Vontade; 2) Deus é bondoso e inteligente, enquanto, em Schopenhauer, a Vontade é cega e indiferente em relação às coisas vivas. TAYLOR, Richard. *Arthur Schopenhauer*. 1985, p. 161.

<sup>313</sup> MARTINS, Eduardo de Carvalho. *Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud*. Cadernos de Ética e Filosofia Política. 2006. p. 83.

decisões da Vontade. Portanto, pensar em um agente de negação que está na contra-essência da Vontade pode abrir a pergunta pela existência de um terceiro elemento.

Talvez não seja mero acaso a correspondência que Schopenhauer faz da negação da Vontade com a mística de Meister Eckhart. A utilização da metafísica da imanência é valer-se do ser para falar da coisa-em-si. O que há para além do ser na coisa-em-si é algo que não se pode afirmar, porque romperia os limites pretendidos para o próprio conhecimento. Na supressão do ser, extingue-se a possibilidade da linguagem sobre a coisa-em-si. O que é o Nada, senão a supressão do ser e a ausência de um modo discursivo sobre a coisa-em-si? Resta o silêncio da experiência mística.

### 3.3 Conseqüências da negação

O que ocorre a partir da negação da Vontade? O que é, agora, o mundo fenomênico e a coisa-em-si?

O primeiro complicador na busca de respostas é o estatuto do caráter inteligível. Lefranc já destacou esta dificuldade: “A individualidade desempenha no ser humano um papel determinante, e análogo ao da espécie no animal, e sobre este último ponto a doutrina de Schopenhauer permanece bastante incerta”<sup>314</sup>. Em vários momentos Schopenhauer argumenta que o caráter inteligível é único e distinto em cada indivíduo, correspondendo a uma Idéia individual. Porém, em outros, afirma a ligação dos indivíduos humanos unicamente ao caráter da espécie.

No *Segundo Livro*, Schopenhauer afirma: “o caráter inteligível coincide, portanto, com a Idéia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva”<sup>315</sup>. Mais à frente, na seqüência da mesma argumentação, Schopenhauer volta a afirmar a individualidade do caráter inteligível e sua identidade com uma Idéia própria: “O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Idéia particular, correspondendo a

<sup>314</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2002, p. 139-140.

<sup>315</sup> MVR, § 28, p. 221.

um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse mesmo ato seria seu caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele”.<sup>316</sup>

Ao se supor o caráter inteligível como uma Idéia própria, *cada* ser humano individual seria um eterno vir a ser sem nunca ser plenamente. Para ele, portanto, não apenas a permanência da Vontade enquanto essência íntima de todo fenômeno é uma garantia de imortalidade, nem unicamente a certeza da perpetuidade da espécie, mas também o fato de que cada indivíduo é uma eterna objetivação, um eterno presente. A Idéia do indivíduo é um *tipo* imutável, enquanto o fenômeno é a sua eterna sombra.

Outras linhas de argumentação podem ser citadas em apoio às anteriores. No *Quarto Livro*, Schopenhauer afirma que “o caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade”.<sup>317</sup> A extratemporalidade, indivisibilidade e imutabilidade são características da Idéia, as quais, agora, Schopenhauer também aplica ao caráter inteligível. Assumindo esse posicionamento, Jarlee Salviano afirma que o caráter inteligível é a objetividade adequada da Vontade, ou seja, a Idéia, sendo um protótipo atemporal sobre o qual desliza a mera individualidade fenomênica.<sup>318</sup>

Schopenhauer confirma a supressão do caráter humano no momento da negação da Vontade:

(...) o caráter nunca pode mudar parcialmente mas tem de, com a conseqüência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento. Essa supressão (...) é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada RENASCIMENTO, e o conhecer, do qual provém, EFEITO DA GRAÇA.<sup>319</sup>

A necessidade da supressão do caráter, que corresponde a uma Idéia da Vontade, ajuda a compreender o porquê do suicídio não ser a negação da Vontade. Se a perpetuação da espécie é a finalidade do indivíduo, por que a morte do indivíduo, que a partir de então, cessa de procriar, não seria um benefício à negação? Schopenhauer afirma que “quem está oprimido pelo peso da vida e ainda assim a deseja e afirma, porém sem aceitar os tormentos dela, em especial sem poder suportar por muito tempo a dura sorte que lhe coube, não pode

<sup>316</sup> MVR, § 28, p. 224.

<sup>317</sup> MVR, § 55, p. 375.

<sup>318</sup> SALVIANO, Jarlee O. S. *Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer*. Cadernos de Ética e Filosofia Política. 2005, p. 95.

<sup>319</sup> MVR, § 70, p. 509-510.

esperar da morte a libertação, nem pode salvar a si mesmo pelo suicídio”.<sup>320</sup> Ele conclui a argumentação dizendo que o suicídio é um ato inútil e tolo.

Que o suicídio é a afirmação da vida em vez de sua negação fica bastante claro quando se lembra que a negação da Vontade é a supressão dos desejos, e não o desespero que busca a aniquilação do fenômeno diante das satisfações não realizadas. Segundo Schopenhauer, “o suicídio quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais vive”.<sup>321</sup> No entanto, isso somente encontra uma explicação satisfatória quando aceita-se que o indivíduo é fenômeno de uma Idéia particular e, no negar desta Idéia, cessa de vir a ser, apesar de Schopenhauer afirmar que “o suicida nega tão somente o indivíduo, não a espécie”.<sup>322</sup>

Em outros momentos, porém, Schopenhauer desenvolve sua argumentação em outro sentido, fazendo valer unicamente o caráter da espécie. No *Quarto Livro*, escreve sobre o indivíduo: “pois não é este, mas exclusivamente a espécie, que merece os cuidados da natureza, a qual, com toda seriedade, obra por sua conservação e prodigamente se preocupa com ele mediante o excedente bizarro de semens e grande poder do impulso de fecundação”.<sup>323</sup> No mesmo parágrafo 54, diz: “aparece tão absurdo desejar a perduração de nossa individualidade, a qual é substituída por outros indivíduos, quanto desejar a conservação da matéria de nosso corpo, a qual é continuamente renovada”.<sup>324</sup>

Caso não se conceba o caráter individual como uma Idéia própria, teremos uma falta de coerência no pensamento filosófico de Schopenhauer. Aceitando o caráter como uma exclusividade da espécie, todos em nível metafísico teriam o mesmo caráter. Logo, todos agiriam de forma igual caso obtivessem as mesmas oportunidades e conhecimento. Mas, nesse caso, como explicar as diferenças de personalidades tanto enfatizadas por Schopenhauer? O que ocasionaria as diferenças de ações seriam unicamente as ocasiões e o conhecimento que é passível de melhora. Isso, no entanto, não se coaduna com todas as afirmações de Schopenhauer sobre os portadores de *mau caráter* ou *bom caráter*. O ser

---

<sup>320</sup> MVR, § 54, p. 365.

<sup>321</sup> MVR, § 69, p. 504. Schopenhauer considera que há uma espécie de suicídio que é a negação da Vontade e não a sua afirmação. Trata-se do momento quando “a negação da Vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento”. P. 507, § 69.

<sup>322</sup> MVR, § 69, p. 504.

<sup>323</sup> MVR, § 54, p. 359.

<sup>324</sup> MVR, § 54, p. 361.

humano não se torna *o que é* devido às circunstâncias que o circundaram no decorrer da vida. Ele, na verdade, vem a ser aquilo *que já é* na intemporalidade.

Janaway também vê problemas na doutrina do caráter inteligível:

Meu “eu verdadeiro” ou “o cerne de minha natureza interior” é parte integrante do indivíduo finito que sou, ou ele é uma coisa-em-si, que se acha totalmente além do tempo, do espaço e da individuação? Se for parte integrante do indivíduo finito que sou, o caráter não está fora do tempo nem é imune à minha morte. Se for uma coisa-em-si, não serve de modo algum para explicar minha identidade pessoal. Schopenhauer parece tropeçar aqui numa dificuldade sobejamente elementar.<sup>325</sup>

Esses problemas somente parecem solucionáveis, pelo menos em parte, aceitando-se a dupla possibilidade: a da existência de um caráter inteligível, suprimível diante da negação da Vontade em seu fenômeno, extinguindo o *vir a ser* do indivíduo, e a existência paralela de um caráter da espécie como um todo. Nesse último caso, há a necessidade da supressão do querer até os níveis da castidade voluntária, ampliando, assim, a esfera da aniquilação. Schopenhauer afirmou que a negação da Vontade “pode ir até a completa supressão do caráter da espécie mediante a auto-supressão de todo o querer”.<sup>326</sup>

A possibilidade da total supressão da espécie humana é cogitável na hipótese da castidade tornar-se uma máxima universal. E, na consumação desta, na medida em que a humanidade pressupõe toda a série dos graus inferiores de objetivação, todo o restante do mundo fenomênico desapareceria juntamente consigo.

A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime. (...) caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extinguiria. Ora, após o exposto no segundo livro sobre a ligação de todos os fenômenos da Vontade, acredito poder assumir que, com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais abaixo dela seria abolido, ou seja, o mundo animal. Do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia. Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto.<sup>327</sup>

O ser humano é elevado a redentor de si mesmo e do restante do mundo fenomênico, pois “a natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao

<sup>325</sup> JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 88.

<sup>326</sup> MVR, § 28, p. 221.

<sup>327</sup> MVR, § 68, p. 483.

mesmo tempo”.<sup>328</sup> Quando opera-se a redenção do mundo no humano, não resta “nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo”<sup>329</sup> (*Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt*). Permanece unicamente o *nada*.

### 3.3.1 O Nada e a linguagem

Se o não ser é preferível ao ser na filosofia schopenhaueriana, isso se deve ao fato de que a inconsciência é preferível à consciência. Nas palavras de Janaway:

Despertada para a vida a partir da noite da inconsciência, vê-se a vontade em forma de indivíduo num mundo infinito e ilimitado, em meio a uma multiplicidade de indivíduos, todos empenhados na busca de fins, sofredores e sem rumo; e, como se se visse em meio a um sonho perturbado, apressa-se a voltar a anterior inconsciência.<sup>330</sup>

O que há na inconsciência do Nada? No parágrafo 71, na conclusão do *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer procura responder a uma objeção relativa à negação da Vontade:

... tal objeção se encontra na essência mesma da coisa e é quase impossível remediá-la. Trata-se do seguinte. Após a nossa consideração ter finalmente chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante de nossos olhos na figura da perfeita santidade, precisamente se tendo aí a redenção de um mundo cuja existência inteira se apresenta como sofrimento, daí se abriria uma passagem para o NADA VAZIO.<sup>331</sup>

O *nada vazio* (*das leere Nichts*) é a possibilidade da existência de um nada absoluto. Mas, de acordo com Schopenhauer, “qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe esta relação, portanto também aquele algo outro”.<sup>332</sup> Não existe um *nihil negativum*, o qual em toda relação seria sempre o nada, porque o nada é sempre *nihil privativum*.<sup>333</sup>

Em Schopenhauer, portanto, o ser relativo já pertence à própria essência do nada. O conceito de nada traz consigo a necessidade da ausência de alguma outra coisa que deixou

<sup>328</sup> MVR, § 68, p. 483.

<sup>329</sup> MVR, § 71, p. 518.

<sup>330</sup> JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*, 2003, p. 125.

<sup>331</sup> MVR, § 71, p. 515-516.

<sup>332</sup> MVR, § 71, p. 516.

<sup>333</sup> MVR, § 71, p. 516.

de existir. O *ser*, em relação ao qual o *nada* se apresenta, é o mundo como representação, o espelho da Vontade. Como a representação possui por formas o espaço e o tempo, tudo aquilo que existe necessita estar em determinado lugar e tempo. “Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos de balde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada”.<sup>334</sup>

A pergunta pela possibilidade de um nada absoluto é, portanto, uma pergunta vazia de sentido. O *nada* é relacional ao mundo como representação. Essa constatação levou Jarlee Salviano a considerar que o mundo como Vontade não é atingido na negação da Vontade, tendo lugar unicamente o aniquilamento do mundo como fenômeno. A partir disto, Salviano conclui que “a redução ao nada ali representa tão-somente uma modificação do modo de funcionamento do aparelho cognitivo, uma revolução provocada por si mesmo no intelecto”.<sup>335</sup>

Existe, é verdade, uma inegável conversão do intelecto. Mas, essa conversão é o meio, e não o fim. Pelo menos o caráter inteligível, no nível das Idéias, é atingido pela negação da Vontade e é suprimido. Além do mais, a negação da Vontade coloca em questão o estatuto da coisa-em-si schopenhaueriana, ou seja, a coisa-em-si como Vontade. Essa dimensão problemática começa a se esboçar quando Schopenhauer propõe a questão do nada a partir de um ponto de vista invertido.

Neste ponto de vista invertido, o *nada* é o ser e o ser é o nada. Mas, nesse caso, como somos a Vontade de vida mesma, então somente poder-se-ia falar do *nada* de forma negativa. Enquanto somos Vontade de vida, “é sobre ela que se baseia em última instância a possibilidade de todo nosso conhecimento efetivo, isto é, o mundo como representação, ou a objetividade da Vontade. Pois o mundo é o autoconhecimento da Vontade”.<sup>336</sup>

Por que Schopenhauer propõe a questão de um ponto de vista invertido? A resposta só encontramos nas últimas linhas do *Mundo como Vontade e Representação*:

---

<sup>334</sup> MVR, § 71, p. 517.

<sup>335</sup> SALVIANO, Jarlee. *O niilismo schopenhaueriano: Uma introdução*. Cadernos de Filosofia Alemã. São Paulo: Edusp, n° 07, 2001, p. 49.

<sup>336</sup> MVR, § 71, p. 517.

... para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – NADA.<sup>337</sup>

O que é o *nada*? Depende do ponto de vista a partir do qual se olha. Da perspectiva daquele que afirma a Vontade em seu fenômeno, o *nada* é a aniquilação do mundo como representação. Da perspectiva daquele que negou a Vontade de viver mediante a resignação, o nada é justamente o mundo como representação. Portanto, do ponto de vista do asceta, é o mundo como representação que é relativo, não o estado pós-negação da Vontade.

Não poderemos jamais saber por que a Vontade, em si, pôde abandonar o nada bem-aventurado para se manifestar sob a forma de um mundo feito de dor e morte, visto que a própria questão escapa às formas do nosso conhecimento. A abolição do querer não pode ser a abolição do ser-em-si, mas somente daquilo que conhecemos a seu respeito, na sua ligação com a totalidade dos fenômenos objetivados. Quando Schopenhauer fala do nada, está falando que os fenômenos são reduzidos a nada, mas no que se refere à coisa-em-si, este nada é um nada de uma simples aparência. Segundo Lefranc, nem mesmo podemos afirmar que a supressão do conhecimento seja a supressão de toda consciência.<sup>338</sup>

Há, portanto, um limite para a linguagem. A linguagem pode dizer o que o mundo é a partir da existência, pode falar de gênios e de Idéias, pode falar dos santos e ascetas e do processo mediante o qual a Vontade é negada. Porém, o que há na negação em si? O que há para além do mundo como representação, o qual mostra a coisa-em-si como Vontade? Nesse momento a linguagem encontra seu extremo. O único discurso possível é o apofático: “enquanto somos a Vontade de vida mesma, esse último, a saber, o nada como o ser, só pode ser conhecido e descrito por nós de maneira negativa...”<sup>339</sup>

É preciso lembrar a associação inerente entre os conceitos e a razão. É no contexto da razão que surge a linguagem como exclusividade humana na terra. Na realidade, trata-se do primeiro e mais importante produto da razão, o seu *instrumento necessário*. Como lembra Jair Barboza, embora os conceitos não sejam idênticos às palavras, são uma

---

<sup>337</sup> MVR, § 71, p. 519.

<sup>338</sup> LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 2005, p. 174-176.

<sup>339</sup> MVR, § 71, p. 517.

representação abstrata cuja consciência clara e cuja conservação ligam-se necessariamente à palavra. Por isso, conceitos e palavras estão juntos, ou seja, a razão é indissociável do uso da linguagem. Na medida em que alguém fala, o discurso não se traduz instantaneamente, mas o sentido deste é intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa. É a razão falando para a razão sem sair do seu domínio.<sup>340</sup>

A linguagem está, portanto, intimamente ligada ao mundo fenomênico, ao mundo empírico. Mesmo quando o discurso diz respeito à metafísica, o seu modo de expressividade é relacional aos fenômenos. A linguagem lógico-científica encontra no princípio de razão suficiente os seus limites explicativos. Diz Jair Barboza que “nisso o filósofo segue em parte o caminho de Kant, para quem a coisa-em-si, por trás do fenômeno, enquanto “x” desconhecido, é indizível, embora dê sentido ao dizível dos fenômenos. A linguagem, em Kant, cabe apenas ao fenômeno e aí encontra o limite de sua significação.”<sup>341</sup>

O sistema filosófico de Schopenhauer encontra, dessa maneira, o seu limite de expressão delimitado a partir de seu método. Conceituar a coisa-em-si a partir da imanência do mundo fenomênico coloca justamente neste mesmo mundo fenomênico o seu limite de expressividade. Extinguido o espelho da Vontade, como falar da coisa-em-si? Diz Schopenhauer que se insistíssemos em adquirir conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da Vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se expressam em termos como êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc.<sup>342</sup>

O único discurso possível do estado da negação da Vontade é aquele efetuado pelas pessoas que experimentaram este estado. Logo, na negação da Vontade o único discurso plausível é o místico. Nota-se que não é mero acaso que Schopenhauer chama Meister Eckhart de “um místico ainda mais magnânimo” (*Aber ein noch größerer Mystiker*)<sup>343</sup> e que “em parte alguma encontramos o espírito do cristianismo tão perfeita e vigorosamente

---

<sup>340</sup> BARBOZA, Jair. *Os Limites da Expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer*. Veritas: revista de filosofia. Porto Alegre: PUCRS, v. 50, nº 01, março de 2005. p. 129-130.

<sup>341</sup> BARBOZA, Jair. *Os Limites da Expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer*. 2005. p. 133-134.

<sup>342</sup> MVR, § 71, p. 517

<sup>343</sup> MVR, § 68, p. 484.

expresso nesse seu desenvolvimento do que nos escritos da mística alemã, vale dizer, em Meister Eckhard...”<sup>344</sup>

Schopenhauer enxerga nos místicos a expressão da autêntica doutrina cristã. A mística está para o Novo Testamento “como o espírito vinífico está para o vinho; ou: o que no Novo Testamento nos é, por assim dizer, visível envolto em véu e névoa, aparece-nos desvelado nas obras dos místicos com total clareza e distinção”<sup>345</sup>. Na mística, o contato com o inefável, por maior que seja o esforço, é expresso em débeis palavras.

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

... pela consideração da vida e da conduta dos santos, cujo encontro nos é raras vezes permitido em nossa experiência, mas que nos são noticiadas em suas histórias narradas e trazidas diante dos olhos pela arte com o selo da verdade interior, devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como a reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas.<sup>346</sup>

A incapacidade de comunicação do estado de negação da Vontade origina a inevitável conseqüência da relatividade do discurso. Como diz Schopenhauer, um santo pode estar convencido das mais variadas superstições, ou até mesmo ser um filósofo, e, no entanto, isso será indiferente, porque “é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto

<sup>344</sup> MVR, § 68, p. 490-491.

<sup>345</sup> MVR, § 68, p. 491.

<sup>346</sup> MVR, § 71, p. 519. Jair Barboza, na nota de roda-pé correspondente a esta passagem, diz: “Aqui soa estranho, ao leitor de Schopenhauer que seguiu toda a sua obra máxima, essa referência a Brahma e nirvana como mitos e palavras vazias de sentido. A própria negação da Vontade pode ser aproximada de um estado parecido do nirvana dos budistas. Nesse sentido, parece aqui que Schopenhauer chega a um momento de sua filosofia em que há a necessidade de radicalização de seu pensamento, que quer dizer algo com a negação da Vontade que escapa ao próprio bramanismo e budismo. Com isso, a linguagem fracassa nesse momento final de sua filosofia, e o que resta é o silêncio, ou seja, o nada. Nada de mundo, nada de linguagem. Silêncio simplesmente.”

o filósofo ser um santo”<sup>347</sup>. Sendo o discurso relativo, o que é a coisa-em-si para além daquilo que é descrito a partir do mundo como representação, ou seja, Vontade?

Schopenhauer demonstra consciência disto ao afirmar que “ em realidade, por trás de nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo”<sup>348</sup>. Há algo *encravado além* daquilo que se pode expressar a partir da existência. Que algo é este? Aqui encontra-se o limite da positividade da linguagem, restando apenas o discurso apofático, que é o único plausível.

Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer afirma que a sua decifração do *enigma do mundo* não atinge a plenitude de explanação e não suprime possíveis problemas ulteriores:

...a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.<sup>349</sup>

Quanto a estas considerações, a metafísica de Schopenhauer pode muito apropriadamente ser definida como *metafísica imanente*. Trata-se, portanto, de uma *metafísica hermenêutica* ou *hermenêutica da existência*. Em se tratando do ser, Schopenhauer não é perspectivista e pretende dar uma resposta acabada ao enigma da existência. Porém, em relação à coisa-em-si, o que dela se conhece é verificado a partir do ser, em outras palavras, do mundo como representação. Por mais que se argumente que o conhecimento é imediato e intuitivo, a descrição se faz mediante a existência. O ser humano se descobre como Vontade na análise subjetiva de suas ações.

Andrew King apropriadamente diz que, em Schopenhauer, a coisa-em-si, apresentada como Vontade, é a manifestação de uma totalmente desconhecida coisa-em-si como ela é *em-si*. Da perspectiva filosófica de Schopenhauer, está excluída a possibilidade de um discurso filosófico sobre a coisa-em-si como ela é *em-si*, justamente pela definição imanente de filosofia. Por conhecermos nossa vontade na *atividade* da volição, isto é, como

---

<sup>347</sup> MVR, § 68, 487.

<sup>348</sup> MVR, § 71, p. 511.

<sup>349</sup> CFK, p. 538.

uma série de atos singulares, fica claro que ao menos uma forma do conhecimento perceptual, que é o tempo, permanece.<sup>350</sup>

Decorre desta argumentação que o conhecimento da coisa-em-si como Vontade não é um conhecimento totalmente despido das formas da representação. A vontade humana é o fenômeno mais próximo da coisa-em-si, mas não é um conhecimento da coisa-em-si como ela é *em-si*. Pode-se lembrar, em apoio a isto, a necessidade da *analogia* para identificar a Vontade como essência íntima de todos os seres. O método da analogia implica uma função reflexiva e demonstra que o conhecimento imediato não se efetuou na esfera indivisível da Vontade. A analogia aplicada a outros fenômenos se faz necessária porque a experiência da Vontade se fez também *no* fenômeno.

Em virtude da coisa-em-si como ela é *em-si* estar para além das formas de conhecimento, ela está também para além de algum possível critério de identidade ou diferença pela qual possa ser estabelecida uma comparação. Nota Andrew king que não há nenhum ponto de referência pelo qual se pode fazer um julgamento comparativo entre ela e a Vontade. De qualquer maneira, seria um erro considerar o assim chamado conhecimento desnudo (*naked*) da coisa-em-si como uma meta. Tal conhecimento é impossível de acordo com a epistemologia imanente de Schopenhauer, pois um conhecimento só pode ser de uma “*coisa*”, e isto é exatamente aquilo que a coisa-em-si, como ela é *em-si*, não é.<sup>351</sup>

A filosofia schopenhaueriana chega à conclusão de que “o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador, mas o ultrapassador do mundo”<sup>352</sup>. Porém, desse grande acontecimento só se pode afirmar *o que não é*, e nunca aquilo *que é*: o vento pode ir a lugares nos quais as pedras não vão. O *conhecimento melhor* pode experimentar a coisa-em-si numa profundidade em que a linguagem não consegue ser lançada.

Schopenhauer reconhece que a sua filosofia sobre a negação da Vontade é feita com “linguagem débil” (*schwacher Zunge*)<sup>353</sup>. No âmbito da negação da Vontade, a linguagem dos místicos é preferível a sua, por isso: é melhor remeter àqueles que falam a partir da

---

<sup>350</sup> KING, Andrew. *Philosophy and Salvation: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer*. Modern Theology. Oxford: Blackwell Publishing, 21:2 April 2005. p. 254-255.

<sup>351</sup> KING, Andrew. *Philosophy and Salvation: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer*. 2005, p. 256-257.

<sup>352</sup> MVR, § 68, p. 489.

<sup>353</sup> MVR, § 68, p. 486.

experiência imediata, em vez descrições enfraquecidas de repetições das coisas por elas ditas<sup>354</sup>.

O que é o *Nada*? O indivíduo comum responde: “o nada é a aniquilação deste mundo de fenômenos!”. O santo resignado responde: “o nada é este mundo de fenômenos”. Se o nada é relativo, o santo resignado afirma a relatividade deste mundo e do discurso que a partir dele é proferido. O que não é relativo? Isso só se pode ter um conhecimento negativo, e por isso é melhor à remissão aos místicos que deste *algo* já fizeram experiência.

---

<sup>354</sup> MVR, § 68, p. 494.

## CONCLUSÃO

Melhor seria o retorno à inconsciência! A não existência do mundo é preferível a sua existência! Essas são constatações que fazem de Schopenhauer um pessimista por excelência – um pessimista metafísico. Seu pessimismo não é fruto da somatória de eventos tristes e dolorosos, mas é fruto do desvelar de uma essência que lança seus dentes sobre a própria carne e que condena o ser humano a uma volição infinita, cuja satisfação é ilusão e cuja ausência é pior que a dor: o tédio.

A necessidade de redenção está, portanto, alicerçada sobre a verificação do caráter autodiscordante da essência do mundo. No nível macrocósmico, esta discordância se manifesta na luta das espécies, onde cada Idéia se empenha pela posse da matéria, subjugando a Idéia inferior. O ser humano é, por sua vez, um reflexo microcósmico desta macro discordância. Ele se encontra num esforço volitivo sem fim, destinado ao sofrimento.

No pensamento filosófico de Schopenhauer é fundamental que se perceba a íntima conexão que há entre o conhecimento metafísico e o processo de libertação. O conhecimento capaz de ultrapassar o Véu de Maia e perceber o mundo em si é o mesmo *conhecimento melhor* capaz de fornecer ao ser humano a possibilidade de redenção. O conhecimento metafísico é o mesmo tempo um diagnóstico do caráter mau da vida e uma prescrição de cura.

O *conhecimento melhor* é, portanto, uma espécie de *fio dourado* que perpassa toda a filosofia schopenhaueriana e encontra sua culminância na resignação, que tem por objetivo a negação da Vontade. Esse conhecimento não é racional e nem regido pelo princípio de

razão suficiente, mas é imediato e intuitivo. Os portadores desse conhecimento são raros. Na metafísica, o *conhecimento melhor* diz ao seu portador que a coisa-em-si é Vontade. Na estética, torna o expectador das Idéias o *puro sujeito do conhecimento*, possibilitando momentos de fuga da servidão à Vontade. Devido à transitoriedade e fugacidade destes momentos, o *conhecimento melhor* capacita o homem a trilhar os caminhos da compaixão e, finalmente, chegar à resignação e à santidade, onde não mais *quer*, mas, partilhando com a Vontade do atributo da *liberdade*, nega a Vontade em si mesmo.

A liberdade é também um tema de importância central no pensamento de Schopenhauer. Há uma superação do determinismo do mundo fenomênico no momento em que o ser humano partilha da liberdade da Vontade – que é a única toda-poderosa. No entanto, certo enigma permanece sobre esta questão, visto que a liberdade da Vontade é apresentada por Schopenhauer como a liberdade de escolha entre os objetos que o conhecimento lhe apresenta. No entanto, a liberdade operante na negação da Vontade é uma liberdade que opta pelo não querer, ou seja, pela contra-essência da Vontade. Resta, portanto, a pergunta pela existência de um terceiro elemento além do mundo empírico e da coisa-em-si como Vontade.

Há outra questão de difícil resolução na filosofia de Schopenhauer. Ao mesmo tempo em que Schopenhauer rompe com o racionalismo anterior e coloca a prevalência do inconsciente sobre o consciente, o processo de libertação da Vontade só é possível porque no ser humano a razão se faz presente. Diz Schopenhauer que a “possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente”<sup>355</sup>.

Tem-se aqui, portanto, uma inevitável tensão no pensamento de Schopenhauer. O irracionalismo inicial é vencido quando a liberdade tem suas raízes lançadas no uso da razão humana. Mesmo que essa razão seja secundária ao *conhecimento melhor*, cabe a ressalva de que sem ela este conhecimento perderia sua eficácia. O *conhecimento melhor* se manifesta nos atos racionalizados de resignação. Diante disto, conclui-se que a razão, por mais que tenha sido relegada a um segundo plano no pensamento de Schopenhauer, converte-se em uma poderosa mediadora capaz de tornar eficaz o processo de libertação.

---

<sup>355</sup> MVR, § 70, p. 510.

Liberto o homem de sua servidão à Vontade, resta a pergunta: o que há na negação da Vontade? Aqui se apresenta um dos aspectos mais intrigantes do pensamento de Schopenhauer. Para falar do que há no estado de negação da Vontade, resta apenas o discurso apofático. No Nada, a linguagem do santo schopenhaueriano encontra sua correspondência com o discurso místico religioso.

Portanto, o que é a Vontade? Com o termo “Vontade” aponta-se para um conceito da coisa-em-si vista a partir da existência. É a expressão da essência íntima em sua objetivação. Mas, o que é a coisa-em-si quando despedida deste modo de apropriação através da existência? Disto a linguagem não pode tratar, porque sua esfera está limitada à existência. A linguagem é uma criação exclusiva da razão e está restrita ao mundo fenomênico. É bem verdade que ela pode repousar sobre um conhecimento mais imediato, como é o caso do conhecimento melhor, mas sua expressividade é relacional à existência.

Resta, com isso, a conclusão de que a Vontade como coisa-em-si não é, de fato, a coisa-em-si como ela é *em-si*. A metafísica schopenhaueriana converte-se em uma hermenêutica da existência. Logo, justifica-se porque, aos olhos do santo, o nada resultante da negação da Vontade perde sua força relativa. Para o santo, relativo é “este mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas”<sup>356</sup>.

---

<sup>356</sup> MVR, § 71, p. 519.

## BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Filosofia e Religião em Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Editora moderna, 1997.

BARBOZA, Jair. Os Limites da Expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer. In: *Veritas: revista de filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, v. 50, nº 01, março de 2005. p. 127-135.

BIRNBACHER, Dieter. Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org.). *Filósofos do século XIX*. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

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

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

CACCIOLA, M. L. M. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, João Carlos (org.) *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. A Experiência Ética em Schopenhauer. In: *Anais de Filosofia: Revista de pós-graduação*. São João Del Rei: UFSJ, Número 09, junho de 2002. p. 129-138.

COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. [S.l.] Burns Oate & Washbourne Ltd. The Bellarmine Series XI, 1947.

HENNINGS, E. G. Schopenhauer. In: Atualização: revista de divulgação teológica para o cristão de hoje. Belo Horizonte: Editora O Lutador, ano XVII, nº 201/202, 1986. p. 445-448.

KING, Andrew. Philosophy and Salvation: the apophatic in the thought of Arthur Schopenhauer. In: *Modern Theology*. Oxford: Blackwell Publishing, 21:2 April 2005. p. 253-274.

KOBLER, Mathias. O Inconsciente em Schopenhauer. In: *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. SALLES, João Carlos (org.). Salvador: Quarteto, 2004.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

JANAWAY, Cristopher. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 322-323

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

MANN, Thomas. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A. 1955. (Coleção Biblioteca do Pensamento Vivo, Vol. 10).

MARTINS, Eduardo de Carvalho. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: Unesp, Vol. 9, 2/2006. p. 71-89.

PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. In: JAFFRO, Laurent; LABRUNE, Monique (Coord.) *A construção da Filosofia Ocidental*. Gradus Philosophicus. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Mandarim, 1996.

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

SALVIANO, Jarlee. O niilismo schopenhaueriano: Uma introdução. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo: Edusp, nº 07, 2001, p. 37-53.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Contestação ao Livre Arbítrio*. Porto: Rés Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da morte; Metafísica do amor; Do sofrimento do mundo*. São paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *La Cuadruple Raiz del Principio de Razon Suficiente*. Trad. De Eduardo Ovejero Y Maury. Madrid: Libera los Libros, 1911.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *On the Fourfold Root of the Principle of sufficient Reason*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Illinois: Open Court Publishing Company, 1994.

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

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria L. M. O. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TAYLOR, Richard. Arthur Schopenhauer. In: SMART, Ninian et ali (Ed.) *Nineteenth Century Religious Thought in the West*. New York: Cambridge, v. I, 1985.

WHITE, F. C. The Fourfold Root. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

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

### LISTA DE ABREVIATURAS

**CFK** = SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da Filosofia kantiana. In: *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

**CLA** = SCHOPENHAUER, Arthur. *Contestação ao Livre Arbítrio*. Porto: Rés Editora, 2002.

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

**MVR** = SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

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