

GUILHERME MARCONI GERMER

**O BELO E O BOM
EM SCHOPENHAUER.**

Dissertação apresentada no Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade
Estadual de Campinas, para a obtenção do
Título de Mestre em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. L. R. Monzani

**CAMPINAS
2010**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124**

Germer, Guilherme Marconi

**G317b O Belo e o Bom em Schopenhauer / Guilherme Marconi
Germer. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.**

Orientador: Luiz Roberto Monzani.

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Compaixão – aspectos
religiosos. 3. Idéia(Filosofia) . 4. Pessimismo. 5. Vontade.
6. Ética. I. Monzani, Luiz Roberto,1946- II. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.**

Título em inglês: The Beautiful and the Good in Schopenhauer.

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Schopenhauer, Artur, 1788-1860.
Compassion – religious aspects
Idea (Philosophy)
Pessimism
Volition
Ethics**

Área de Concentração: Metafísica do Belo e dos Costumes

Titulação: Mestrado

Banca examinadora: Oswaldo Giacoia Junior, Jair Barboza

Data da defesa: 08/09/2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 08 de setembro de 2010, considerou o candidato GUILHERME MARCONI GERMER aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Luiz Roberto Monzani", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Oswaldo Giacoia Junior", written over a horizontal line.

Prof. Dr. Jair Lopes Barboza

A handwritten signature in blue ink, appearing to read "Jair Lopes Barboza", written over a horizontal line.

*Dedico essa dissertação à minha família (Silvia, Alex, Carina, etc)
e a minha linda Natalia.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer imensamente aos meus orientadores L. R. Monzani e Oswaldo Giacoia Jr., pelo sagrado enriquecimento e inspiração que me proporcionam, e pela aposta e confiança neste projeto. Também ao J. Barboza, pela gentil aceitação e elegante participação na Banca. E a J. Monzani, em especial, por todo o bom humor e carinhoso acolhimento.

Agradeço também às Coordenadorias e Secretarias de Graduação e Pós-Graduação de Filosofia da Unicamp, especialmente à Fátima Évora, ao Lucas Angioni e a Sônia, pela competência e dedicação. Ao CNPq e à Fapesp, que fomentaram materialmente este Mestrado. E a todos aos professores de filosofia, línguas e artes que me encetaram e lapidaram neste caminho.

Por fim, e principalmente, agradeço à minha família pelo apoio, aposta e liberdade. E a Natalia, por acompanhar-me onipresentemente nesta deliciosa etapa de minha vida.

Considerad al educado sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia. La dignificación, el ennoblecimiento interior, no tendrán nunca artífice más adecuado. Nunca la criatura humana se adherirá de más segura manera al cumplimiento del deber que cuando, además de sentirle como una imposición, le sienta estéticamente como una armonía. Nunca ella será más plenamente buena, que cuando sepa, en las formas con que se manifieste activamente su virtud, respetar en los demás el sentimiento de lo hermoso

José Enrique Rodó,

Ariel

RESUMO

Nossa dissertação tem por objetivo analisar e interpretar o esclarecimento de Arthur Schopenhauer (1788-1860) dos conceitos do belo (*schön*) e do bom (*gut*) (moral, virtude). Segundo o filósofo, ambos não são verdadeiramente ensináveis, isto é, não se deve esperar que as estéticas desde Aristóteles tornem os seus pupilos artistas geniais, tampouco como se pode ansiar que os discursos morais tragam o caráter genuinamente ético. Pelo contrário, o pensador propõe à filosofia a tarefa puramente teórica e contemplativa, a saber, a de não prescrever regras ao espírito, mas descrever abstratamente o que de fato ocorre no belo e no bom, por meio de uma interpretação e explicitação cuja matéria e limite é “este mundo efetivo da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós”. Ambos os esclarecimentos são apresentados em seu essencial pelo filósofo, respectivamente, no *Livro III* e no *Livro IV* de *Die Welt als Wille und Vorstellung (O Mundo como Vontade e como Representação)* – ambos os quais compõem, portanto, a bibliografia básica de nossa investigação. Resumidamente, Schopenhauer defende que o belo consiste, pelo lado objetivo, nas Idéias eternas (*ewigen Ideen*) de Platão, os arquétipos dos fenômenos relativos e fugazes do princípio de razão suficiente e a “objetividade mais adequada possível da coisa em si” (*die möglichst adäquate Objektivität des... Dinges an sich*), e pelo subjetivo, no puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade (*reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis*). Quanto ao bom, o filósofo identifica-o ao conceito da compaixão (*Mitleid*), cujo grau negativo é a justiça (*Gerechtigkeit*), no qual ela apenas obstrui a injustiça (*Unrecht*), e o positivo a caridade (*Menschenliebe*), no qual ela “não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo”. Por fim, nós também comentamos os seguintes temas capitais do pensamento schopenhaueriano: o idealismo, a polêmica com Kant, o princípio de razão suficiente, a Vontade como coisa em si, senhora do intelecto, impulso cego e auto-discórdia, o pessimismo e a autonegação e afirmação da Vontade de viver.

Palavras-Chave: Vontade, Pessimismo, Idéia (Filosofia), Compaixão – aspectos religiosos

ABSTRACT

Our work aims to analyze and interpret the clarification of Arthur Schopenhauer (1788-1860) of the concepts of the beautiful (*schön*) and the good (*gut*) (moral virtue). According to the philosopher, both are not really teachable, that is, one should not expect that Aristotle's aesthetics will make his pupils into brilliant artists, nor can one aspire that moral speeches have a genuinely ethical character. Rather, the thinker assigns to philosophy a purely theoretical and contemplative task, that is, not to prescribe rules to the spirit, but to abstractly describe what actually occurs in the beautiful and good, through an interpretation and explicitness the subject matter and limit of which is "this actual world of what is knowable, in which we are and which is in us." Both explanations are given in their essentials by the philosopher, respectively, in *Book III* and *Book IV* of *Die Welt als Wille und Vorstellung (The World as Will and Representation)* - both of which make up the basic bibliography of our research. In short, Schopenhauer argues that, on the objective side, beauty consists of Plato's eternal Ideas (*Ideen ewigen*), archetypes of the fleeting phenomena of the principle of sufficient reason and "the best possible objectivity of the thing in itself" (*die möglichst adäquate Objektivität des ... Ding an sich*), and on the subjective side, the pure subject of knowledge without will (*reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis*). As for the good, the philosopher identifies it with the concept of compassion (*Mitleid*), the negative side of which is justice (*Gerechtigkeit*), negative in that it only blocks injustice (*Unrecht*), with charity (*Menschenliebe*) being the positive side, in that it "not only prevents me from causing harm to others but also compels me to help them". Finally, we also comment on the following main themes of Schopenhauer's thought: idealism, the controversy with Kant, the principle of sufficient reason, the will as thing in itself and master of the intellect, blind impulse and self-discord, pessimism and self-negation and affirmation of the will to live.

Key words: Volition, Pessimism, Idea (Philosophy), Compassion – religious aspects,

LISTA DE ABREVIATURAS

- * **Die Welt:** *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Die Welt II:** *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Satz vom Grunde:** *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Kritik:** *Kritik der Kantischen Philosophie*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Freiheit:** *Über die Freiheit des Willens*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Grundlage:** *Über die Grundlage der Moral*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **Parerga II:** *Parerga und Paralipomena, Band II*. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- * **O Mundo:** *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- * **The World II:** *The World as Will and Representation, Vol. II*. Tradução: E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.
- * **Cuádruple:** *De la Cuádruple de la Raiz del Principio del Razón Suficiente*. Tradução: Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid: Editorial Gredos, 1998. 230p.
- * **Crítica:** *Crítica à Filosofia Kantiana*. In: Jair Barboza. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- * **Fundamento:** *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução: Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. 226 p.
- * **Parerga and II:** *Parerga and Paralipomena, Vol. II*. Tradução: J. Payne, Oxford: Oxford Univesrity Press, 2000.

SUMÁRIO

Introdução – A Filosofia	P. 1
Capítulo 1. O ponto de vista idealista	P. 9
Capítulo 2. A resolução da crise kantiana	P. 28
Capítulo 3. Da relatividade do mundo à nulidade da existência	P. 44
Capítulo 4. A metafísica da Vontade	P. 54
Capítulo 5. O belo enquanto as Idéias eternas de Platão	P. 69
Capítulo 6. O belo enquanto o puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade	P. 80
Capítulo 7. A bela natureza e as artes	P. 91
Capítulo 8. O Bom	P. 115
Conclusões	P. 162
Bibliografia	P. 168

Introdução – A Filosofia

Schopenhauer assevera que a filosofia “possui por objeto a experiência”¹. No entanto, ele adverte “que ela não tem, como os outros campos do conhecimento, esta ou aquela experiência definida. Pelo contrário, ela possui apenas a experiência em si, em geral e como tal, de acordo com a sua possibilidade, sua esfera, seu conteúdo essencial, seus elementos internos e externos, sua forma e sua matéria”. Com base nisto, Schopenhauer afirma que a filosofia tem como primeiro objeto de investigação “o meio pelo qual a *experiência em geral (Erfahrung überhaupt)* se apresenta, junto à forma e à natureza deste meio”²; em outras palavras: “a representação, a imagem mental e, assim, o intelecto”. Segundo o pensador, portanto, ela se denomina “*philosophia prima*” nesta primeira parte, e divide-se em *dianoilogia (Dianoilogie)* ou teoria do entendimento, por um lado, cujo objeto de estudo são as representações da percepção intuitiva, e em *lógica (Logik)* ou teoria da razão, por outro, cujo tema de investigação são as representações abstratas. Entrementes, Schopenhauer assevera que a filosofia deve ir adiante, e apresentar-se, também, como “*metafísica (Metaphysik)* em sentido estrito”, pois, segundo o pensador:

*Ela não apenas nos torna conscientes da natureza, do atualmente presente, e considera a ordem e a seqüência disso, mas concebe isso como um fenômeno que é dado, mas que é de algum modo condicionado e no qual uma essência ou entidade manifesta-se a si própria – entidade essa que é diferente do fenômeno em si e, conseqüentemente, deve ser a coisa em si mesma*³.

Destarte, o pensador declara que a sua filosofia busca “tornar-se consciente o mais aproximadamente possível da coisa em si”, e que seu caminho, portanto, procede “da aparência fenomênica àquilo *que aparece (Erscheinenden)*, àquilo que está escondido por detrás do fenômeno, logo, ‘*τα μετα τα φυσικα*’⁴. Assim sendo, Schopenhauer conclui que a filosofia, depois de teoria do conhecimento em sentido estrito, deve ser *metafísica (Metaphysik)* – a qual divide-se “em três partes: metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes”. Conforme o seu pensamento, estas três partes, porém, “pressupõem a metafísica em si, que revela que a coisa em si mesma, a essência interna e última de cada fenômeno, está em nossa *vontade (Willen)*”⁵. Após ela, o pensador propõe que a metafísica da natureza deve considerar a

¹ *Parerga II*, p. 26. *Parerga and II*, p. 17.

² *Ibid.*.

³ *Ibid.*, p. 27. *Ibid.*, p. 18.

⁴ “*τα μετα τα φυσικα*” (*tá metá tá físicá*) significa, em grego, metafísica, isto é, “o que vem depois da física”.

⁵ *Parerga II*, p. 27. *Parerga and II*, p. 18.

manifestação da coisa em si na natureza externa, que a metafísica do belo investiga a “mais pura e perfeita apreensão do fenômeno externo e objetivo da Vontade”, e a metafísica dos costumes averigua “a manifestação completamente diferente e imediata da coisa em si em nós mesmos”. Entrementes, não se deve perder de vista – ressalta o filósofo – que essas três partes ou lados compõem uma só metafísica, a qual tem um só objeto, a saber, a coisa em si mesma – a base última de todo conhecimento e ciência, ou caso se queira, o “inexplicável” – como ele admite a seguir:

A base última na qual todo o nosso conhecimento e ciência repousa é o inexplicável. Sendo assim, toda explanação conduz de volta a ele, por meio de mais ou menos estágios intermediários, assim como no mar o prumo encontra o fundo ora com maior, ora com menor profundidade, inobstante no fim das contas ele deva encontrá-lo em todas as partes. Este inexplicável é da competência da metafísica⁶.

Schopenhauer enuncia que o conhecimento científico apresenta os *porquês*, *ondes*, *quandos* e *comos* dos fenômenos no mundo. No entanto, o próprio *quê* do mundo é pressuposto por ele, e caso ele pretenda adentrá-lo, o seu método científico lhe abandona por completo. Por outro lado, porém, o pensador assevera que a filosofia “tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo ser-lhe em igual medida estranho e problemático”⁷, e que ela consiste no “saber mais universal, cujos primeiros princípios não podem ser derivados de outro mais universal”. Destarte, como o pensador entende que “o *porquê* está subordinado ao *quê*”, ele conclui que a filosofia deve deixar os *porquês* às ciências e se deter, justamente, no *quê* do mundo. Segundo o pensador, “poder-se-ia até dizer que cada um, sem a ajuda de ninguém, sabe o *que* é o mundo... Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*”, portanto, é a tarefa da filosofia. Assim, de acordo com seu pensamento, a filosofia “tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes”, conforme juízos universais, “cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir”. Finalmente, Schopenhauer conclui o seguinte:

A filosofia será uma repetição completa, por assim dizer, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos (eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen), possível exclusivamente pela

⁶ *Parerga II*, p. 9. *Parerga and II*, p. 3.

⁷ *Die Welt*, p. 136. *O Mundo*, p. 138.

união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro⁸.

A propósito, Schopenhauer assinala que “a concordância que as partes e lados do mundo guardam entre si, justamente por pertencerem a um todo, também tem de ser novamente encontrada naquela cópia abstrata do mundo”, a saber, a filosofia. Destarte, ele enuncia que na somatória dos juízos universais que compõem a filosofia, “cada um deles pode em certa medida ser deduzido de um outro e sempre reciprocamente”⁹; em outras palavras, “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”¹⁰. Sendo assim, o pensador conclui que essa harmonia mútua, ou mesmo, essa “ligação orgânica” das partes e juízos universais de uma tal filosofia impede que essa seja comunicada por meio de um *sistema de pensamento (System Von Gedanken)*, pois “esse tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela”. Pelo contrário, Schopenhauer afirma que a coesão orgânica das partes da filosofia a transforma, antes, em um *pensamento único (ein einziger Gedanke)*, o qual, “por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade”. No entanto, o filósofo ressalta que essa unidade e harmonia da filosofia nascem, na realidade, da “harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo”, logo, “não será usada como algo originário para sua fundamentação, mas apenas acrescido como confirmação de sua verdade”¹¹.

Schopenhauer escreve que em seu livro capital *Die Welt als Wille und Vorstellung (O Mundo como Vontade e como Representação*, doravante abreviado por *O Mundo*), publicado em 1818, ele pretende comunicar um pensamento único, o qual consiste naquilo “que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia”¹². *O Mundo* divide-se em quatro livros, os quais correspondem às quatro divisões da filosofia anteriormente expostas, a saber, respectivamente, a “*philosophia prima*” (a teoria do entendimento e da razão), a metafísica da natureza, a do belo e a dos costumes. Ao primeiro livro, unem-se também os livros anteriores *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, 1813) e *Über das Sehn und die Farben (Sobre a Visão e as Cores*, 1816), na exposição da *philosophia prima*. Posteriormente, Schopenhauer também publica *Über den Willen in der Natur*

⁸ Ibid..

⁹ *Die Welt*, p. 136. *O Mundo*, p. 138.

¹⁰ Ibid, p. 7. Ibid, p. 20.

¹¹ Ibid., p. 136. Ibid., p. 138.

¹² Ibid., p. 7. Ibid., p. 19.

(*Sobre a Vontade na Natureza*, 1836), *Die Beiden Grundprobleme der Ethik* (*Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, 1841), *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II* (*O Mundo – Tomo II*, 1844) e *Parerga und Paralipomena* (*Parerga e Paralipomena*, 1851). O primeiro deles consiste em acréscimos à metafísica da natureza, o segundo à metafísica dos costumes e os últimos aos quatro lados de seu pensamento único. De nossa parte, acreditamos que o essencial do pensamento schopenhaueriano está no primeiro tomo de *O Mundo*. Sendo assim, privilegiaremos aqui a investigação deste livro, e utilizaremos os demais como bibliografia de apoio. Por fim, quanto aos requisitos primários para o filosofar, o pensador assinala os dois seguintes:

*Os dois requisitos primários para o filosofar são, em primeiro lugar, que nós devemos ter a coragem de não reter nenhuma pergunta no coração, em segundo lugar, que nós devemos tornar-nos claramente conscientes de tudo aquilo que for auto-evidente, com o fim de compreender isto como um problema*¹³.

Esta dissertação tem por objetivo analisar e interpretar os conceitos do *belo* (*schön*) e *bom* (*gut*) (da moral e da virtude) de acordo com a filosofia schopenhaueriana. Segundo o pensador, ambos não são verdadeiramente ensináveis, isto é, não se deve esperar que as estéticas desde a antiguidade tornem os seus pupilos poetas, artistas plásticos e músicos geniais, tampouco como se pode ansiar que os sistemas, discursos morais e sermões tragam aos seus ouvintes o caráter genuinamente ético. Para o filósofo, “o conceito é tão infrutífero para a verdadeira essência da virtude, assim como o é para a arte, e apenas como inteiramente subordinado pode servir de instrumento na elaboração e preservação de algo que foi conhecido e estabelecido de outra forma”¹⁴, a saber, imediata e intuitivamente. Sendo assim, o pensador propõe à filosofia a tarefa puramente teórica e contemplativa, a saber, a de não prescrever regras ao espírito, mas apenas descrever abstratamente o que de fato ocorre no belo e no bom, com a mesma *imanência* (*Immanenz*) anteriormente proposta, vale dizer, por meio de uma interpretação e explicitação cuja matéria e limite é “este mundo efetivo da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós... Mundo tão rico em conteúdo que nem a mais profunda investigação da qual o espírito é capaz poderia esgotá-lo”¹⁵. A propósito, Schopenhauer escreve que este caminho simples e natural da descrição imanente, no caso da virtude, “nunca havia sido visto antes, ou foi abandonado com desprezo”: o que explica o fato “deprimente... de que, para a ética, ciência que diz respeito

¹³ *Parerga II*, p. 9. *Parerga and II*, p. 4.

¹⁴ *Die Welt*, p. 501. *O Mundo*, p. 468.

¹⁵ *Ibid.*, p. 375. *Ibid.*, p. 354-5.

diretamente à vida, as coisas não andarem melhor do que para a abstrusa metafísica e a de que ela, desde que Sócrates a fundou, apesar de sempre explorada, ainda procura seus princípios primeiros”¹⁶. Segundo o filósofo, “em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral. Mas a sua fundamentação sempre andou de mal a pior”¹⁷. Assim, ele se propõe a conferir, de modo pioneiro, em sua metafísica dos costumes, esta fundamentação da moral, isto é, o esclarecimento do motivo ou fundamento da moralidade, a recondução de seu conceito “à sua significação própria”, a sua diferenciação das demais motivações fundamentais humanas e o seu esclarecimento metafísico último. Quanto ao belo, pelo seu turno – o pensador também afirma que o seu conceito “recebeu pela primeira vez sua explanação apropriada durante todo o nosso (seu) terceiro livro”¹⁸ de *O Mundo*. Finalmente, eis os objetivos de nossa dissertação: analisar e interpretar os esclarecimentos (tidos como originários) de Schopenhauer do belo e a do bom.

Para respeitar a “coesão orgânica” do pensamento único schopenhaueriano, porém, – no qual “a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”¹⁹ – investigaremos ambos os temas diretamente de suas metafísicas do belo e dos costumes apenas a partir do *Capítulo 5*, mas, antes, comentaremos o principal, em vista de nossos objetivos, de sua “philosophia prima”, sua “metafísica em si”, sua metafísica da natureza e sua polêmica especial com Kant, o seu grande mestre. Destarte, no *Capítulo 1 – O ponto de vista idealista*, investigaremos a sua concepção idealista expressa na seguinte sentença fundamental: “O mundo é minha representação”. Esta perspectiva idealista, como comentaremos, está no cerne da “philosophia prima” e da metafísica do belo do pensador, e tem como o seu último limite, justamente, o belo. Ademais, veremos, no *Capítulo 1*, que Schopenhauer entende herdar a concepção idealista de Kant. E assim, como ele estabelece que a investigação direta de sua filosofia tem como “exigência” a familiaridade com a filosofia kantiana, e como ele acrescenta ser “aconselhável” que esta familiaridade seja adquirida por meio da leitura de sua polêmica contra Kant – exposta, em seu essencial, num apêndice intitulado por *Kritik der Kantischen Philosophie* – comentaremos, no *Capítulo 1*, os elogios do discípulo aos méritos do mestre, e no *Capítulo 2 – A resolução da crise kantiana*, o principal de seu “parricídio”, em vistas de nossos objetivos. No *Capítulo 3 – Da relatividade à nulidade da existência*, obedeceremos a uma segunda “exigência” de Schopenhauer amiúde desrespeitada pela literatura especializada, a saber: a de que a

¹⁶ Grundlage, p. 640. Fundamento, p. 14.

¹⁷ Ibid., p. 638. Ibid., p. 12.

¹⁸ *O Mundo*, p. 491. *O Mundo*, p. 459.

¹⁹ *Die Welt*, p. 7. *O Mundo*, p. 20.

investigação de sua tese de doutorado *Sobre a Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente* deve preceder a leitura de *O Mundo*. Neste capítulo, portanto, exporemos sucintamente o conceito capital do filósofo do *princípio de razão suficiente*, mas também destacaremos a visão crítica que o pensador apresentará, posteriormente, em sua metafísica, do conhecimento conforme este princípio. No *Capítulo 4 – A metafísica da Vontade*, investigaremos sucintamente os conceitos capitais da “metafísica em si” e da metafísica da natureza schopenhauerianas, em vista de nossa busca: quanto à primeira, abordaremos a defesa do filósofo de que a vontade é o nosso ser em si mesmo e a de que ela é a senhora do intelecto, e quanto à segunda, enfatizaremos a extensão do pensador da Vontade a toda a natureza, bem como o seu esclarecimento de que ela se manifesta, na natureza, por intermédio das Idéias eternas de Platão, de modo essencialmente auto-discordante, por um lado, e carente de “fim e limite”, por outro.

O esclarecimento direto e positivo de Schopenhauer do belo será dividido, aqui, em três capítulos. No *Capítulo 5 – O belo enquanto as Idéias de Platão*, investigaremos a teoria do filósofo do lado objetivo do belo, a saber, as *Idéias eternas de Platão*, e no *Capítulo 6 – O belo enquanto puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade*, comentaremos a concepção schopenhaueriana do lado subjetivo do belo, vale dizer, o *atemporal e puro sujeito do conhecimento, livre da Vontade e da dor (reines, willenloses, schmerzlos, zeitloses Subjekt der Erkenntnis)*²⁰. No *Capítulo 5*, comentaremos que o pensador entende que as *Idéias eternas de Platão* são anteriores às formas do princípio de razão e preenchem apenas a forma “primeira, principal e mais universal” da representação, a saber, a de *ser objeto para um sujeito (das Objekt-für-ein-Subjekt-Sein)*²¹; e que, por isso, elas podem ser consideradas, por um lado, como os arquétipos dos fenômenos relativos e fugazes conforme este princípio, e por outro, como a “*objetividade mais adequada possível da coisa em si*” (*die möglichst adäquate Objektivität des... Dinges an sich*)²². No *Capítulo 6*, pelo seu turno, comentaremos a teoria do pensador de que a transição do conhecimento dos objetos do princípio de razão às Idéias eternas exige uma mudança análoga e correspondente no sujeito do conhecimento, o qual deve libertar-se da servidão à Vontade e tornar-se *o puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade*. Ademais, apresentaremos que o filósofo concebe que esta libertação é acompanhada de uma satisfação desinteressada, baseada no “mero conhecimento, exclusivo e puro”, a qual repousa, em última instância, em que a remoção da Vontade da consciência significa a “remoção da completa possibilidade do

²⁰ *Die Welt*, p. 257. *O Mundo*, p. 246.

²¹ *Ibid.*, p. 252. *Ibid.*, p. 242

²² *Ibid.*, p. 253. *Ibid.*, p. 242.

sofrimento”. Finalmente, no *Capítulo 7 – O belo natural e as artes*, investigaremos a teoria de Schopenhauer do belo natural e das artes, com a qual ele afirma que a sua “teoria do belo adquirirá mais nitidez e completude”²³. Neste capítulo, comentaremos que o pensador entende que nas belas natureza mineral, arquitetura e hidráulica, a fruição do belo repousa mais em seu lado subjetivo do que no objetivo, uma vez que as Idéias nelas conhecidas são de menor expressão. Ademais, abordaremos que o alemão afirma que nas belas natureza vegetal, jardinagem e pintura de paisagens, a fruição do belo descansa igualmente em ambos os lados. Ulteriormente, apreciaremos que o filósofo concebe que nas belas poesias e artes plásticas de homens e de animais, o lado objetivo do belo predomina sobre o subjetivo, uma vez que as suas Idéias consistem na “evidenciação (*Offenbarungen*) mais clara da Vontade”. Por fim, encerraremos com o comentário da teoria schopenhaueriana de que a música objetiva toda a Vontade, de modo tão imediato que é, antes, a cópia ou a exposição da própria Vontade, e não de uma Idéia, como são as demais artes.

Por fim, no *Capítulo 8 – O bom*, investigaremos o esclarecimento direto e positivo de Schopenhauer de *bom (gut)*. Neste capítulo, adentraremos, portanto, na metafísica dos costumes do filósofo – parte essa que, segundo o pensador, proclama-se “a si mesma como a... mais séria de todas”²⁴, uma vez que, por um lado, “afeta de maneira imediata a cada um e a ninguém pode ser alheio ou indiferente”, e por outro, tem por objeto de investigação, a saber, a *existência humana (menschlichen Dasein)*, aquilo que é a manifestação mais perfeita da Vontade, na qual pode-se conhecer o seu destino mais “secreto e essencial”²⁵. Neste capítulo, em primeiro lugar, comentaremos o que o filósofo apresenta como as considerações “gerais sobre a vida”²⁶ ou sobre a “sorte da Vontade no mundo”, expostas entre os §56-59 do *Livro IV de O Mundo* – as quais, segundo o pensador, preparam e em muito facilitam “a tarefa de elevar à distinção abstrata e filosófica o significado propriamente ético da conduta humana, indicado na vida pelas palavras *bom (gut)* e *mau (böse)*”²⁷. A propósito, nestas considerações “gerais sobre a vida”, encontraremos a expressão mais categórica e radical do pessimismo schopenhaueriano, e “dialogaremos” com a crítica feita a este pessimismo da parte de G. Simmel e de C. Janaway. Ulteriormente, investigaremos a exposição schopenhaueriana propriamente dita da ética, apresentada entre os §61-67 do *Livro IV de O Mundo*, pelo caminho sintético e metafísico, e em

²³ Ibid., p. 302. Ibid., p. 287.

²⁴ Ibid., p. 375. Ibid., p. 353.

²⁵ Ibid, p. 426. Ibid, p. 400.

²⁶ *Die Welt*, p. 394. *O Mundo.*, p. 370.

²⁷ Ibid., p. 490. Ibid., p. 458.

Über die Grundlage der Moral (Sobre o Fundamento da Moral), pelo caminho analítico e empírico. Na investigação da ética schopenhaueriana, portanto, comentaremos o esclarecimento do filósofo do conceito de *justiça eterna (ewige Gerechtigkeit)*, de *mau (böse)* (e assim, de injustiça, egoísmo, malevolência e ódio) e de *bom (gut)*. Por fim, encerraremos este capítulo com a abordagem da possibilidade da transição da bondade à ascese, e com um sumário comentário da teoria schopenhaueriana da *autonegação* e *autoafirmação da Vontade de viver (Bejahung und Verneinung des Willens)* – os quais são os temas capitais de sua metafísica dos costumes.

Capítulo 1. O Ponto De Vista Idealista

Schopenhauer inicia a sua obra capital *O Mundo* com a seguinte proposição, a qual ele entende ser a grande verdade idealista:

*O mundo é minha representação (Vorstellung)*²⁸.

O filósofo entende que a idealidade do mundo, isto é, o fato dele ser representação do sujeito cognoscente, se justifica em face do absurdo da concepção da realidade material, espacial e temporal ser afirmada como uma “existência que seja absolutamente objetiva e em si”, “externa a toda representação e independente do sujeito do conhecimento”²⁹. Adversativamente a tal posição, portanto, o pensador ensina que o mundo é condicionado pela forma de conhecimento do sujeito e, neste sentido, é irrevogavelmente *representação mental, cerebral, fenômeno*³⁰, *objeto (Objekt)*. O mundo, assim, está marcado pelo “selo” da idealidade – como destaca o filósofo – e sendo assim, toda “verdadeira filosofia deve ser, a qualquer custo, *idealista (idealistisch)*”³¹. Destarte, o pensador afirma que se alguma certeza pode ser conhecida *a priori* do mundo, isto é, antes ou independente de qualquer experiência ou conhecimento particular seu, de modo universal e necessário, portanto, ela só pode ser a de que “o mundo é minha representação”. Esta certeza, conforme o filósofo, consiste na forma mais geral da experiência e do conhecimento, de tal modo que nenhuma outra certeza pode ser mais simples, “certa, independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta”³² – “ainda que ela não seja uma proposição que qualquer um a entenda tão logo a escute”³³. A propósito da dificuldade de compreensão e resistência interior que se anuncia em todos nós contra esta verdade fundamental, Schopenhauer pondera que ela apresenta a necessidade da completude por uma segunda perspectiva, relacionada não mais à representação, mas à coisa em si mesma, cuja sentença fundamental é a seguinte: “O mundo é minha Vontade”. Em nosso *Capítulo 4*, abordaremos diretamente esta segunda sentença fundamental schopenhaueriana, e no *Capítulos 8*, aquilo que dela depende, a saber, o bom. No entanto, entre os *Capítulos 5 e 7*, investigaremos o que, de acordo com o pensador, é o último limite da representação: o belo – o qual é análogo ou

²⁸ *Die Welt*, p. 31. *O Mundo*, p. 43.

²⁹ *Die Welt II*, p. 12. *The World II*, p. 4-5.

³⁰ *Φαινομαι (fainomai)* é um verbo grego que significa *aparecer*. *Φαινομενον (fainomenon)* é o seu particípio, cujo sentido forte originaria uma palavra que, em português, inexistente: “aparente”. A tradução, portanto, de *fenômeno* por “aparência” ou “o que aparece” seria a que menos desvia-se de seu original.

³¹ *Die Welt II*, p. 12. *The World II*, p. 4.

³² *Die Welt*, p. 31. *O Mundo*, p. 43.

³³ *Die Welt II*, p. 11. *The World II*, p. 3.

correspondente às Idéias eternas de Platão, a saber, os arquétipos ou protótipos das coisas que devêm. Em *Conclusões*, defenderemos as semelhanças entre o belo e o bom, no entanto, quanto à sua diferença fundamental, pelo lado objetivo – ela já será visualizada neste capítulo – e consiste em que, conforme o pensador, o belo ainda pertence ao mundo como representação, ao passo que o bom remete àquilo *toto genere* distinto de representação, fonte última da liberdade moral, a saber, a coisa em si mesma – como também apresentaremos aqui. Neste capítulo, portanto, primeiramente, analisaremos a defesa e a gênese schopenhaueriana da posição idealista, expressa nesta sentença fundamental: “O mundo é minha representação”; e posteriormente, comentaremos duas introduções indiretas do filósofo à sua concepção da liberdade moral (o princípio do bom), a saber, a iniciação indireta a esta concepção por meio de seu elogio ao mérito de Kant da distinção entre o fenômeno e a coisa em si, seguida de sua remissão da liberdade moral ao segundo; e a introdução indireta e negativa à teoria schopenhaueriana da liberdade moral através de sua crítica à defesa da mesma com base no simples “Posso fazer o que quero”, testemunhado pela autoconsciência. Acreditamos que a investigação de ambas introduções indiretas à teoria do filósofo da liberdade moral (princípio do bom) facilitará a compreensão direta da mesma, a qual reservamos ao *Capítulo 4*. Iniciemos, porém, pela análise da defesa e a gênese schopenhaueriana da posição idealista:

A teoria idealista de Schopenhauer também possui um caráter de crítica ao que o filósofo entende por *realismo (Realismus)* absoluto. Investiguemos, pois, preliminarmente, esta sua crítica ao último, que muito facilitará em sua assimilação: segundo o pensador, uma existência objetiva do mundo sem o sujeito do conhecimento só é possível hipoteticamente, na reflexão; no entanto, o pensador afirma que uma “introspecção mais apurada” detecta que ela afirma, justamente, o que pretende negar: pois um tal mundo – por exemplo, no qual só existam rochas, árvores, rios, céu azul e nenhum animal que o represente em seu cérebro – nada mais é do que o simples pensamento desse mundo conforme o sujeito do conhecimento, seguido da eliminação do último pela imaginação – o que essa é perfeitamente capaz de realizar. Contra o realismo, portanto, que defende a existência absoluta da realidade, Schopenhauer argumenta que o sujeito cognoscente já é pensado desde o início de sua hipótese, e que ela é portanto completamente absurda³⁴. No entanto, o pensador esclarece que a sua posição idealista não pretende negar a realidade *empírica (empirische)* do mundo externo. A propósito, ele afirma que “nada é tão mal entendido como o

³⁴ *Die Welt II*, p. 19. *The World II*, p. 9.

idealismo”³⁵. Negá-la – ensina o filósofo – é o que faz o idealismo empírico – por exemplo, o de Jacobi, que reduz a realidade do mundo externo a uma questão de fé ou crença do sujeito³⁶. Pelo contrário, porém, o pensador afirma que o *idealismo transcendental*, com o qual concorda, já “deixa a realidade empírica do mundo intocada, mas atém-se ao fato de que todo *objeto (Objekt)* e portanto a realidade empírica em geral, é condicionada pelo *sujeito (Subjekt)*”³⁷. Finalmente, Schopenhauer reconhece que esta perspectiva idealista que não nega a matéria e a realidade empírica, mas apenas afirma a sua dependência da percepção mental, é o que ensina, já há muito, a sabedoria indiana dos Vedas, em seu princípio básico atribuído a Vyasa, conforme o seguinte testemunho de W. Jones:

*O dogma fundamental da escola védica consiste não em negar a existência da matéria, vale dizer, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria lunático), mas em corrigir a noção popular dela, em afirmar que a matéria não possui essência alguma independente da percepção mental e que existência e perceptibilidade são termos conversíveis*³⁸.

No entanto, Schopenhauer reconhece que, inobstante a negação da realidade empírica seja insana, o fato do mundo ser produto de uma função cerebral torna-o, de fato, “ao menos por um aspecto, parecido ou até passível de ser posto na mesma classe que um sonho”³⁹. Mais especificamente, o filósofo afirma que se o mundo do sonho e o da vigília muito se distinguem pela matéria, eles são “obviamente moldados a partir de uma forma”, porém: a função cerebral, o intelecto – o que os torna, de fato, semelhantes. Segundo o pensador, a sabedoria hindu também já, há muito, reconhece esta semelhança, sobretudo, em sua doutrina de Maia, na qual o mundo é descrito como “um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo que é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou que não é”⁴⁰. Ademais do hinduísmo, Schopenhauer lembra que também Platão já ensinava algo semelhante, quando escreveu que “o mundo que aparece nos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é

³⁵ Ibid., p. 16. Ibid., p. 7.

³⁶ Cf. SASSEN, Brigitte. *Kant's Early Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 169-175.

³⁷ *Die Welt II*, p. 17. *The World II*, p. 8.

³⁸ *Die Welt*, p. 32. *O Mundo*, p. 44.

³⁹ *Die Welt II*, p. 12. *The World II*, p. 4.

⁴⁰ Kritik, p. 567. Crítica, p. 528.

tanto um conhecimento mas uma ilusão”⁴¹. A propósito, o alemão avalia que a passagem mais importante da obra de Platão é o sétimo livro da *República*, na qual ele representa, justamente, os homens acorrentados numa caverna, chamando de realidade as sombras em sua parede e não enxergando a luz autêntica e as coisas reais, estendidas às suas costas. Destarte, Schopenhauer conclui que é bem antigo o ensinamento do “profundo abismo entre o real e o ideal”⁴² (*die tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen*) – a saber, a distância entre o mundo fora e o mundo dentro de minha cabeça – embora seja bem mais recente – só a partir de Kant – a lição de que o ideal e o real só podem ser identificados no sentido de que “é indiferente se eu declaro que os objetos são representações na minha cabeça ou fenômenos que se exibem no tempo e no espaço, já que tempo e espaço só estão em minha cabeça”⁴³. Entrementes, Schopenhauer avalia que as exposições platônica e vedanta são ainda mais míticas e poéticas do que propriamente filosóficas e distintas – e que, assim, a grande distinção da filosofia moderna foi – junto ao problema da liberdade moral, que logo abordaremos – justamente, a de haver trazido à consciência, de modo distinto, a proposição “o mundo é minha representação” e haver “conectado-a com o problema da relação do ideal com o real, em outras palavras, a do mundo dentro de minha cabeça com o mundo fora de minha cabeça”⁴⁴. Investiguemos, pois, a genealogia do idealismo propriamente filosófico, conforme o pensador:

Schopenhauer considera que o primeiro filósofo a ater-se à proposição “O mundo é minha representação” com o devido grau de reflexão foi René Descartes – ainda que ele o tenha feito de modo apenas provisório, por meio da dúvida cética acerca da realidade do mundo. Segundo o alemão, foi, precisamente, por Descartes haver problematizado o estatuto da realidade e ter feito do “*Cogito ergo sum*”⁴⁵ a única certeza e o verdadeiro ponto de apoio e de partida à filosofia, que ele deve ser julgado como o inaugurador da filosofia moderna⁴⁶. No entanto, Schopenhauer julga que quem criou, propriamente dizendo, o idealismo filosófico foi Berkeley – o qual, com as seguintes palavras, “institui um monumento imortal para si”:

*Nenhum objeto sem sujeito (Kein Objekt ohne Subjekt)*⁴⁷.

⁴¹ Ibid., p. 566. Ibid., p. 528.

⁴² *Die Welt II*, p. 248. *The World II*, p. 192.

⁴³ *Die Welt II.*, p. 250. *The World II*, p. 193.

⁴⁴ Ibid., p. 12. Ibid., p. 3.

⁴⁵ “Penso, logo existo”.

⁴⁶ *Die Welt II*, p. 13. *The World II*, p. 4.

⁴⁷ *Kritik*, p. 586. *Crítica*, p. 546.

Todavia, o filósofo de Frankfurt adverte que Berkeley não é capaz de extrair dessa descoberta suas possíveis conseqüências e, assim, se esgota por inteiro nela. Conforme a sua concepção, é Immanuel Kant quem leva adiante o idealismo e deduz as suas conseqüências. Por isso, Schopenhauer escreve sentir por Kant “profunda reverência e gratidão”, e avalia-o como “o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia”, cujo efeito aos que o escutam é semelhante à “operação de catarata em um cego”⁴⁸. Ademais, como o pensador acredita que nada ocorreu na filosofia desde Kant e que ninguém compreendeu corretamente a alma de sua filosofia, a saber, o seu idealismo, Schopenhauer escreve que a sua própria filosofia ata-se imediatamente ao pensamento kantiano, e que a compreensão desse é, portanto, indispensável à assimilação daquela. Ademais, como o autor de *O Mundo* ainda afirma que o estudo sério de seu mestre revelou-lhe “erros significativos” seus, ele se propõe a criticá-los e removê-los, para que sua verdade “brilhe tanto mais clara e se mantenha tanto mais firme”⁴⁹. A propósito, diante de certos temas (intuição empírica, fundamento da moral, etc), a filosofia schopenhaueriana se posiciona, de fato, de modo “diametralmente oposto” à de Kant, e com ela busca o diálogo com o argumento de que “os contrários se esclarecem”⁵⁰. Em outros temas, porém, é indiscutível que Schopenhauer muito bebe de Kant –como adiante se visualizará. Finalmente, diante da exigência schopenhaueriana de que o conhecimento de Kant deve preceder o de sua própria filosofia, investigaremos, agora, a interpretação do discípulo ao que admite ser os “méritos capitais” do mestre, e no *Capítulo 2*, apresentaremos o principal da polêmica schopenhaueriana contra Kant, em face de nossos objetivos. Iniciemos, pois, pelos elogios:

Primeiramente, retornemos à sentença berkeleyana de que não há objeto sem sujeito. A partir dela, Schopenhauer infere que o *sujeito (Subjekt)* que conhece é o sustentáculo de todo o mundo, condição de tudo o que pode aparecer, mas impossível de ser conhecido, uma vez que tudo o que é conhecido é, tão logo, objeto seu – de tal sorte que o sujeito cognoscente permanece fixamente pressuposto “por detrás” do conhecimento de todo e qualquer objeto. Diante disso, Schopenhauer afirma que *sujeito (Subjekt)* e *objeto (Objekt)* são inseparáveis, inteiramente correlatos e existentes somente por e para o outro; e que, ademais, de sua correlação nasce o mundo, o qual tão logo desvanece caso um deles seja removido. Ademais, com base nisto, Schopenhauer assevera que o limite entre o sujeito e objeto é um só e o mesmo, e uma conseqüência disso – a qual Kant meritosamente descobre e, por isso, estende o idealismo

⁴⁸ *Die Welt*, p. 10. *O Mundo*, p. 22.

⁴⁹ *Kritik*, p. 563. *Crítica*, p. 525.

⁵⁰ *Fundamento*, p. 15.

berkeliano – é que podemos conhecer o objeto antes ou independente dele – isto é, *a priori* (universal e necessariamente), em sua linguagem – pois, afinal, as suas formas universais residem também no sujeito. Como o pensador elucida a seguir:

Onde começa o objeto, termina o sujeito. A comunidade desse limite mostra-se precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem a priori em nossa consciência. Ter descoberto isso é um dos méritos capitais de Kant, e bem grande⁵¹.

Deste modo, Schopenhauer considera que é pela demonstração da possibilidade do conhecimento puro *a priori* que Kant extrai as “devidas conseqüências” do idealismo berkeliano. Concebendo esse mérito ainda por outro ângulo, Schopenhauer escreve que se Descartes postulara, com o “cogito ergo sum” (penso, logo existo), que só há certeza imediata quanto à autoconsciência, isto é, ao subjetivo, Kant a estendera ao “cogito, ergo est”⁵², isto é, também ao lado objetivo, argumentando que a forma *a priori* do último está no sujeito – ou melhor, na “fronteira comum” de ambos – conforme uma feliz expressão schopenhaueriana. Este conhecimento puro *a priori*, pelo seu turno, conforme o autor de *O Mundo*, foi descoberto a partir da questão que é o distintivo da filosofia kantiana, a saber, aquele que interroga a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*⁵³. Segundo Schopenhauer, a resposta a essa questão é no que consiste a obra magna de Kant: a *Crítica da Razão Pura* – a qual estabelece uma relação tripla com as filosofias predecessoras, a saber, de uso e correção de Hume, de confirmação e ampliação de Locke e de destruição de Leibniz e Wolff⁵⁴. Como introdução a ela, todavia, Schopenhauer recomenda a leitura de *Prolegômenos*, o qual julga ser “o mais belo e mais compreensível de todos os escritos capitais de Kant”⁵⁵. Investiguemos, pois, sumariamente, a partir deste livro, a relação tripla da filosofia teórica de Kant com os filósofos predecessores, conforme o filósofo de Frankfurt:

Em *Prolegômenos*, Kant declara que D. Hume o despertara de seu sono dogmático, após objetar que a razão não tem o direito de pensar uma conexão causal entre dois objetos distintos de modo *a priori*, como queriam os metafísicos – os quais, usando a lei da causalidade de modo *a*

⁵¹ *Die Welt*, p. 34. *O Mundo*, p. 46.

⁵² Penso, logo é (em terceira pessoa do singular, isto é, o objeto). *Die Welt II*, p. 47. *The World II*, p. 32.

⁵³ *Die Welt II*, p. 47. *The World II*, p. 32.

⁵⁴ *Kritik*, p. 565. *Crítica*, p. 527.

⁵⁵ *Ibid.*.

priori (com necessidade, portanto, a partir do princípio de não contradição) provavam, por exemplo, a existência de Deus, a imortalidade da alma e a liberdade no mundo. Adversativamente à metafísica clássica, portanto, Hume defendera que a conexão causal é, antes, um “bastardo da imaginação que, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, um hábito, por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento”⁵⁶ – em outras palavras: do hábito de ver A originando B, surge ao espírito uma necessidade subjetiva quanto a esta associação causal que, no entanto, não implica necessidade objetiva alguma e, assim, não pode ser pensada *a priori*. Com base nisto, portanto – ensina Kant – Hume concluíra que “só a experiência pode nos dar tais conexões” causais, isto é, sínteses (e nunca a razão, de modo *a priori*), o que em última instância, significa dizer que a razão não pode conhecer a nada de modo sintético e *a priori*, mas apenas sinteticamente *a posteriori*, isto é, depois da experiência. Kant, porém, pelo seu turno, admite concordar com Hume em que a conexão causal seja um procedimento sintético, no entanto, ele agrega que se o escocês tivesse examinado atentamente a matemática e a física, teria percebido que nelas se encontram juízos sintéticos *a priori* – a saber: não apenas sintéticos – como já se argumentou quanto à causalidade, quanto à física, e porque, por exemplo, “7+5=12” acrescenta ao sujeito “7+5” algo diferente e nele impensado, “12”, quanto à matemática – mas também *a priori*, precisamente porque a matemática e a física não podem ser fundamentadas na mera experiência *a posteriori* preenchida pela matéria – a qual só confere o particular (nela, toda reta tem largura e etc.) – uma vez que ambas são um saber que certamente detém o universal e o necessário (as marcas clássicas do *a priori*). Destarte, muito sumariamente, a solução kantiana é que, na matemática e na física, conhece-se de modo sintético e *a priori* porque nelas se investiga a partir daquilo que é anterior, no sentido de condição da própria possibilidade da experiência, a saber, o espaço e o tempo (formas da sensibilidade), e a lei da causalidade, dentre outros conceitos puros (formas do entendimento)⁵⁷. Esta solução, contudo – reconhece Kant – exige que se pense na experiência de uma realidade objetiva meramente fenomênica, isto é, uma realidade condicionada pelo sujeito do conhecimento, que não é, portanto, em si mesma. Isto, porém – prossegue o filósofo – exige um giro de perspectiva radical, a saber: o abandono da (absurda)

⁵⁶ KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Tradução Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 103.

⁵⁷ Veremos, no próximo capítulo, que Schopenhauer discorda de Kant em que a experiência tenha conceitos puros como condição sua *a priori*. Além disso, ele predica a forma do entendimento apenas com lei da causalidade, argumentando, por um lado, que ela não é nada conceitual, e por outro, que os outros onze conceitos puros kantianos são frutos desnecessários e excessivos do gosto “gótico” kantiano. *Kritik*, p. 581. *Crítica*, p. 541.

questão dos metafísicos de como o sujeito (suas idéias ou seu conhecimento) pode se condicionar ao objeto em si mesmo, e a sua substituição pela investigação de como o objeto é condicionado pela forma de conhecimento do sujeito – a única que pode ser conhecida de modo sintético e *a priori*⁵⁸. A propósito, Kant compara este seu giro de perspectiva com a Revolução Copernicana, uma vez que, como nessa, ele resolve a questão ao abandonar o centro gravitacional da perspectiva anterior (o objeto, para Kant, e a Terra, para Copérnico), e leva o centro da questão àquele que, antes, era apenas periférico (o sujeito e o Sol). Entrementes, o pensador reconhece que este giro de perspectiva tem um resultado negativo à metafísica: pois como só há conhecimento *sintético* e *a priori* da forma subjetiva da experiência – raciocina o filósofo – e como o objeto da metafísica está fora do alcance da experiência possível⁵⁹, logo, a metafísica não pode deter este tipo de conhecimento, e, assim, nunca será uma ciência segura, mas apenas um campo de batalhas infundáveis. Destarte, conforme o pensador, as teses metafísicas podem, no máximo, ser pensadas sem grandes problemas, pois assim como nenhuma delas pode ser demonstrada, tampouco pode-se demonstrar o seu oposto ou refutação. No entanto, quanto aos raciocínios metafísicos que se apresentam como o conhecimento do supra-sensível, do ser em si ou do absoluto – tais como os de Leibniz e Wollf – pelo seu turno, Kant adverte-lhes que aplicarem as regras conhecidas de modo *a priori* na forma subjetiva dos fenômenos à coisa em si, e assim, agem dogmática e sofisticamente. À sua refutação como conhecimento seguro, Kant dedica uma parte inteira de sua *Crítica da Razão Pura*, a saber, a terceira, denominada por Dialética Transcendental. Nesta parte, o filósofo classifica estes raciocínios metafísicos em três grandes grupos: a Psicologia Racional, a Cosmologia Racional e a Teologia Racional – cujos respectivos objetos de especulação são: a alma, o mundo e Deus. No próximo capítulo, comentaremos que a despeito de Kant não admitir validade teórica (de conhecimento) a tais “objetos especiais”, ele reconhecerá, numa segunda crítica, a *Crítica da Razão Prática*, que eles detêm um grande valor no domínio prático (no plano do agir), no sentido de determinação da conduta. E após isto, analisaremos também o principal da crítica schopenhaueriana à filosofia prática kantiana, baseada no conceito de dever, o qual só pode erigir, segundo Schopenhauer, uma moral teológica de escravos. Contudo, retornando à filosofia teórica kantiana, não cabe, aqui, investigá-la detidamente, mas, em vistas

⁵⁸ Muito basicamente, segundo G. Deleuze, os metafísicos dogmáticos buscavam a adequação das idéias à ordem das coisas em si mesma, por um lado, mas também o empirismo de Hume perseguia um acordo entre e o homem e a Natureza (em si), por outro. DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica Kantiana*, tradução: Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 2000, p. 21.

⁵⁹ Veremos, no *Capítulo 2*, que Schopenhauer discorda, precisamente, dessa definição de metafísica; com o que rejeitará essa conclusão kantiana a seu respeito.

de nossos objetivos, apenas nos limitamos à sumária compreensão daquilo que é a base de sua solução – e que será avaliado por Schopenhauer como o maior mérito kantiano: a distinção entre a realidade objetiva fenomênica e a coisa em si mesma. Pois, como vimos, é somente a partir desta distinção que Kant, em primeiro lugar, estabelece a possibilidade de conhecimento sintético *a priori* e, em segundo, refuta a possibilidade desta espécie de conhecimento da coisa em si mesma. Finalmente, é com as seguintes palavras que Schopenhauer homenageia este acréscimo de Kant, explanando-o na seqüência:

*O Maior mérito de Kant é o da distinção entre fenômeno e coisa-em-si (Kants grösstes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich) – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas*⁶⁰.

Schopenhauer ensina que Kant fora conduzido a essa separação por Locke, o qual primeiro demonstrou que certas características das coisas – como som, odor, cor, moleza, dureza, dentre outras – não pertencem às coisas em si mesmas, mas se baseiam nas afecções dos nossos sentidos. Locke, assim, as denominou de características “secundárias” e as distinguiu das primárias, as quais pertenceriam ao objeto⁶¹. Mas Kant, por sua vez – conforme o discípulo – estendeu a participação subjetiva na produção fenomênica para além dos órgãos dos sentidos, trazendo-as às funções cerebrais, com o que a distinção do fenômeno e da coisa em si adquiriu um “significado infinitamente maior e um sentido muito mais profundo”⁶². Esta é, portanto, segundo Schopenhauer, a relação tripla da filosofia kantiana com as predecessoras: uso e correção de Hume, confirmação e ampliação de Locke e destruição de Leibniz e Wolff. A última dessas relações, inclusive, compõe o que o discípulo julga ser outro dos três maiores méritos kantianos, a saber: a “completa demolição da filosofia escolástica”. Pela sua definição, a filosofia escolástica se estende de Agostinho até antes de Kant, e se caracteriza, antes de tudo, pela “tutela da religião nacional predominante sobre a filosofia, à qual, em realidade, nada resta senão provar e adornar os dogmas da última”. Como vimos, Schopenhauer interpreta que a crítica kantiana demole a sua pretensão de conhecimento do absoluto ao provar que seu uso das regras dos fenômenos, como a lei da causalidade, por mais sofisticado que seja, sempre nos abandonará nesses. Sendo assim, Schopenhauer escreve que Kant revela que os metafísicos sempre moveram-se como “esquilos na

⁶⁰ *Kritik*, p. 564. *Crítica.*, p. 526.

⁶¹ *Ibid.*, p. 565. *Ibid.*, p. 526.

⁶² *Ibid.*, p. 570. *Ibid.*, p. 531.

roda”, ou como viajantes que pretendiam chegar ao fim do mundo caminhando em linha reta. Ao passo que:

*Kant (...) teria circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele por linha reta, no entanto por meio de movimento perpendicular talvez isso não seja impossível*⁶³.

Entretantes, Schopenhauer admite que, inobstante Kant tenha refutado vitoriosamente os escolásticos, desvelando seu movimento “horizontal”, ele não completa esta refutação com o “movimento perpendicular” de penetração ou superação do mundo como mera representação, o que torna a sua crítica predominantemente negativa. Segundo Schopenhauer, Kant “jamais fez da coisa em si um tema de exame crítica especial ou de uma inferência clara”⁶⁴, e é justamente, aqui, que Schopenhauer busca dar o “passo mais característico e importante” de sua filosofia, a saber, a indicação da “transição do fenômeno à coisa em si, tida por Kant como impossível”⁶⁵. Como veremos, Schopenhauer entende que, no belo, conhece-se a objetivação mais adequada possível da coisa em si, ao passo que o conhecimento que temos de nós mesmos como vontade, a saber, aquilo que é *toto genere* distinto da representação, detendo, por isso, a liberdade moral, deve ser relacionado à coisa em si mesma. Nos *Capítulos 5, 6 e 7* comentaremos o esclarecimento schopenhaueriano do belo e nos *Capítulos 4 e 8* o de vontade. Aqui, porém, antes de passarmos à análise da polêmica de Schopenhauer contra Kant, cabe ainda o desenvolvimento do que ele louva como a segunda grande realização do mestre: pois, segundo o autor de *O Mundo*, embora Kant não tenha reconhecido o conhecimento da coisa em si (e, mesmo, quando tenha especulado a seu respeito, tenha sugerido contraditoriamente que ela seria a “causa” do fenômeno – como em breve comentaremos), ele dá “um passo grande e desbravador” na direção deste conhecimento, “na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente e não dependente das leis do fenômeno, nem explanável segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa em si”⁶⁶. Esse “passo grande e desbravador” encontra-se, pelo seu turno, na Dialética Transcendental, no que Kant intitula pela solução da terceira antinomia. Como Schopenhauer define este capítulo como “o ponto em que a filosofia de Kant conduz à minha

⁶³ *Kritik*, p. 568. *Crítica*, p. 530.

⁶⁴ *Ibid*, p.. 673 *Ibid*, p. 625.

⁶⁵ *Die Welt II*, p. 247. *The World II*, p. 191.

⁶⁶ *Kritik*, p. 571. *Crítica*, p. 531.

(dele), ou em que esta brota daquela como um galho do tronco⁶⁷; comentaremos-lo sucintamente a seguir:

No que denomina por “terceira antinomia”, Kant esclarece um embate problemático entre um discurso metafísico (intitulado por tese) que afirma a existência da liberdade no mundo, e outro (a antítese) que a nega. Analisemos, pois, primeiramente, ambas, e depois a solução kantiana: a tese argumenta que se somente existisse (ou fosse efetiva) a causalidade conforme as leis da natureza na produção de fenômenos no mundo, todo evento seria o efeito de outro anterior no tempo, e, assim, não haveria nem um primeiro começo, nem uma “integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras”⁶⁸. No entanto – ela prossegue – como “a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”, a hipótese da efetividade única da causalidade conforme as leis da natureza contradiz-se a si mesma (pois não garante a completude da série e, assim, a sua eficiência), logo, faz-se necessário admitir uma “causalidade, pela qual tudo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início por si só a uma série de fenômenos ... sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos”. Esta *espontaneidade absoluta* é, pois, precisamente, a liberdade – como conclui a tese. No entanto, a antítese contra-argumenta o seguinte: uma tal liberdade (espontaneidade absoluta) implica um primeiro começo dinâmico de ação que não deriva do estado anterior, logo, ela se opõe à própria lei da causalidade e *liberta-se*, assim, não apenas da *coação*, como também do “*fio condutor* de todas as regras”. Destarte –a antítese completa – a ruptura desta espontaneidade não apenas a proíbe de garantir a pretendida unidade da experiência, isto é, o seu encadeamento total, como sequer permite que ela seja dada numa experiência possível; conclusão: por um lado, essa liberdade não passa de um “vazio ser da razão”, e por outro, como somente nas leis da natureza é que “podemos procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo”, somente elas são efetivas na produção de fenômenos no mundo. A solução kantiana desta antinomia, por fim, repousa na distinção entre fenômeno e coisa em si – como ele estabelece a seguir:

Se os fenômenos são coisas em si, não é possível salvar a liberdade. A natureza é então a causa completa e por si só suficiente, determinante de cada

⁶⁷ *Kritik*, p. 673. *Crítica*, p. 625.

⁶⁸ KANT, I. *Critik der Reinen Vernunft*, 1781. London: Routledge/Thoemmes, 1994. A444, B472. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, A444, B472.

*acontecimento, e a condição de cada um deles está sempre contida, unicamente, na série dos fenômenos que, juntamente com os seus efeitos, estão necessariamente submetidos à lei natural. Se, pelo contrário, os fenômenos nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisa em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos. Uma causa inteligível desse gênero... encontra-se pois, ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenômenos, consequência dos mesmos segundo a necessidade da natureza*⁶⁹.

Em outras palavras, a solução de Kant desta antinomia é a seguinte: como nós não conhecemos os objetos como são em si mesmos, mas apenas como fenômenos ou como representações, segue-se disso que eles podem ser pensados, sem contradição, a partir de dois pontos de vistas distintos, a saber, enquanto fenômeno subordinado necessariamente às formas de representação do sujeito, dentre elas a lei da causalidade (que, por sua natureza, não admite uma causa que não tenha sido efeito de uma causa anterior no tempo), e enquanto coisa em si mesma, a qual é absolutamente livre. Assim, Kant afirma que pode-se atribuir ao mesmo ente “um caráter, isto é, uma lei da sua causalidade... empírico, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural”⁷⁰, e também um caráter inteligível a ele enquanto coisa em si mesma, pela qual poder-se-ia dizer que ele “inicia espontaneamente os seus efeitos no mundo dos sentidos”. Sendo assim, Kant sublinha que tanto a tese quanto a antítese são, em certo sentido, verdadeiras: o caráter inteligível, por um lado, apenas não pode ser afirmado como objeto de conhecimento, pois está fora da experiência possível, mas pode ser pensado, sem qualquer problema, a partir do ponto de vista da coisa em si (o que, inclusive, responde ao *interesse prático*, isto é, moral, o qual depende da liberdade do sujeito). Já o caráter empírico, pelo seu turno, é, de fato, conhecido no plano fenomênico – satisfazendo, assim, de modo superior ao *interesse teórico* ou *especulativo* humano. No entanto, caso este caráter empírico seja “absolutizado” como o único existente, recai-se no mesmo

⁶⁹ KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781. London: Routledge/Thoemmes, 1994. A536, B564. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, A536, B564.

⁷⁰ *Ibid.*, A539, B567.

dogmatismo de pretender provar a liberdade – ambas pretensões que Kant acredita esterilizar, por fim.

No que toca a esta terceira antinomia em particular, Schopenhauer admite não haver objeções contra a antítese (desde que essa só valha a fenômenos); no entanto, sua interpretação é que a tese pressupõe falsa e sofisticadamente que a suficiência de uma causa exige a completude da *série* das causas e não simplesmente a “completude das determinações, presentes *simultaneamente* no estado que é a causa”⁷¹. Logo – prossegue o filósofo – nada a legitima a exigir um “primeiro começo” do devir fenomênico, “tampouco como a presença do momento presente deve pressupor um começo do próprio tempo”. No entanto, esta crítica aparte, o que nos interessa, aqui, é assimilar a homenagem de Schopenhauer ao que ele avalia ser o “mérito magnânimo” de Kant de ter demonstrado pioneiramente a coexistência da necessidade do fenômeno com a liberdade da coisa em si⁷². No *Capítulo 4*, apresentaremos o lado positivo da teoria da liberdade de Schopenhauer, assim como a sua assimilação dos conceitos de caráter empírico e inteligível de Kant. Aqui, porém, apenas pretendemos introduzir-nos na sua concepção de liberdade pelo caminho indireto de sua interpretação da filosofia de Kant. Ademais, uma outra introdução muito interessante à mesma teoria, que acreditamos que muito ajuda a assimilá-la e que cabe, aqui, o seu comentário, é a crítica do filósofo à “ilusão em virtude da qual acredita-se encontrar na consciência de si, como fato, uma liberdade absoluta e empiricamente dada da vontade, portanto um *liberum arbitrium indifferentiae*” (decisão livre da vontade não influenciada em direção alguma)⁷³. Esta crítica foi elaborada por ocasião de um concurso organizado pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências, em 1839 – do qual Schopenhauer sai premiado com a dissertação *Über die Freiheit des Willens (Sobre a Liberdade da Vontade)*. A pergunta do concurso era a de se podemos demonstrar a liberdade na autoconsciência; à qual o pensador responde que não. Apreciemos, pois, a resposta premiada do filósofo, que conduz, de modo indireto e negativo, à sua teoria idealista de liberdade:

Schopenhauer assevera que o sentido “primitivo, imediato, popular” de liberdade é o *físico (physische Freiheit)*, o qual conota “ausência de obstáculos materiais de qualquer espécie”⁷⁴. Conforme o pensador, esta liberdade é usada, por exemplo, quando se fala do movimento de um objeto material, o crescimento de uma planta, a volição de um animal ou, mesmo, a autonomia de

⁷¹ *Kritik*, p. 667. *Crítica*, p. 619.

⁷² *Die Welt*, p. 398. *O Mundo*, p. 374.

⁷³ *Ibid.*, p. 399. *Ibid.*, p. 375.

⁷⁴ *Freiheit*, p. 521. *Sobre la Libertad de la Voluntad*, doravante abreviada por *Libertad*, p. 45. Esta tradução, porém, possui erros gravíssimos.

um povo – já que ela também comporta sentido político. Ela indaga, assim, pelo *poder (das Können)* em atingir o fim almejado – sendo que esse, pelo seu lado, já é pressuposto. No entanto, o filósofo escreve que a questão da liberdade foi interiorizando-se com o tempo, e deslocou o seu foco do poder ao próprio *querer (das Wollen)*, como se a sua pergunta fosse: “Podes querer o que queres?”. E, no caso da resposta ser afirmativa, como se ainda devolvesse: “Podes também querer o que queres querer?”. De modo, assim, a regredir infinitamente rumo a um último querer que não dependesse de nada – o qual, porém, se não fosse buscado por esse caminho vão, mas sim aceito como o primeiro desde o início, poderia ser interpelado num simples: “Podes querer?”⁷⁵. Eis, aqui, que se chegou, portanto, à questão da *liberdade moral (moralischen Freiheit)* – como ensina o filósofo. Pois bem, Schopenhauer escreve que a busca de resposta a esta questão constitui – junto à do estatuto do mundo objetivo – o “caráter distinto da filosofia moderna”⁷⁶. No entanto, o pensador acrescenta que a sua pergunta exigiu uma definição mais abstrata de liberdade, embora igualmente negativa. Destarte, Schopenhauer propõe que a liberdade moral se define pela “ausência de toda *necessidade (Notwendigkeit)*”. E que necessidade, por sua vez, conota o seguinte: “É necessário o que é conseqüência de uma razão suficiente dada” (*Notwendig ist, was aus einem gegebenen sureichenden Grunde folgt*)⁷⁷. De tal modo, portanto, que o pensador reconhece que o conceito de liberdade moral coincide com o “muito problemático” do *absolutamente casual (das absolut Zufällige)*, no qual se apóia a definição kantiana de liberdade como “a faculdade de dar início *por si só (von selbst)* a uma série causal”⁷⁸, anteriormente comentada. No que toca, por sua vez, ao conceito de *autoconsciência (Selbstbewusstsein)*, também interrogado pelo concurso, o filósofo afirma tratar-se da “consciência de *si próprio (eigenen Selbst)*, em oposição à consciência das *outras coisas (anderer Dinge)*”⁷⁹ (que se orienta para fora e tem por forma tempo, espaço e causalidade); e que ela, orientada para dentro, conhece a si mesmo sempre como algo *que quer*, pertencente, porém, à consciência das outras coisas e denominado por *motivo*. Por fim, Schopenhauer considera que quando a autoconsciência é indagada pela questão da liberdade, seu testemunho limita-se ao seguinte: “*Posso fazer o que quero (Ich kann tun, was ich will)* ... quero ir para a esquerda, vou para a esquerda. Quero ir para a

⁷⁵ Ibid., p. 524. Ibid., p. 49.

⁷⁶ *Die Welt II*, p. 12. *The World II*, p. 3.

⁷⁷ *Freiheit*, p. 525. *Libertad*, p. 50. No *Capítulo 3*, comentaremos a teoria de Schopenhauer do princípio de razão suficiente, a saber, o princípio de toda e qualquer necessidade, fora de cujo regulamento pode haver liberdade moral.

⁷⁸ Ibid., p. 526. Ibid., p. 51.

⁷⁹ Ibid., p. 528. Ibid., p. 52.

direita, vou para a direita. Isto depende por inteiro de minha vontade. Sou livre, portanto”. Este testemunho, pois, responde à questão da liberdade moral? – Esta é, pois, a pergunta do concurso, a qual o filósofo responde assim:

Schopenhauer afirma que o testemunho da autoconsciência não afirma nada sobre a liberdade moral, mas apenas sobre a liberdade física de *fazer conforme a vontade (dem Willen gemäss)*, sem obstáculos materiais; pois, segundo seu pensamento, este testemunho pressupõe a vontade e o querer (isto é, que já se tenha elegido o que se quer) e indaga uma mera *conseqüência (Folgen)*, a saber, o fazer, “ou mais exatamente, ... sua aparição forçosa como ação corporal”⁸⁰. No entanto, o filósofo adverte que esta *ação (Tat)* surge à autoconsciência como fruto da *resolução (Entschluss)* de um *desejo (Wunsch)*. E que, por um lado, se podemos desejar, simultaneamente, coisas múltiplas e antagônicas, dado que, em sua instância, o “ato ainda está sujeito a variações”, por outro, porém, podemos *querer* apenas uma delas a cada instante: e tão logo queremos, ele aparece à autoconsciência como ação. Essa, portanto, se inteira apenas da aparição necessária do querer como ação, mas não dele mesmo. A ela, é, de fato, tão possível que um como outro desejo chegue à resolução e apareça como ação: ela toma consciência disso completamente *a posteriori*; e a isto se limita o seu “Posso fazer o que quero”: ao *poder* da ação, e não ao querer em si mesmo. Ademais, o pensador afirma que este “Posso fazer o que quero” é meramente hipotético e subjetivo: assemelha-se, por exemplo, a quando deixamos cair ao chão uma vara, em posição vertical, e dizemos: a vara pode cair para qualquer lado. Ora, este *pode (Kann)* – esclarece o filósofo – “possui tão só uma significação subjetiva e em realidade diz ‘no que tange aos dados conhecidos por nós’”⁸¹, mas não detém qualquer necessidade objetiva. Assim também se passa com a vontade, afirma o pensador: o homem pode fazer o que quer, de fato – como testemunha a autoconsciência – porém, *caso ele queira (wenn er will)*; mas se este *querer em si (Wollen selbst)* é absolutamente independente ou não das circunstâncias objetivas: eis o que a autoconsciência não responde. No entanto, assim mesmo, o “homem ingênuo” ou o “filosoficamente virgem” – acrescenta Schopenhauer – empolga-se com a liberdade física da autoconsciência e a utiliza para responder a uma questão muito mais profunda, a saber, a da liberdade moral; e, então, afirma que porque “posso fazer o que quero” (isto é, subjetivamente, desejo coisas distintas), também me seria perfeitamente possível que, *objetivamente*, eu quisesse coisas completamente distintas a partir de uma mesma situação e, assim, pudesse agir de modo

⁸⁰ Ibid., p. 534-537. Ibid., p. 60-63.

⁸¹ *Die Welt*, p. 400. *O Mundo*, p. 376.

completamente contrário ao qual agi, ajo ou agirei. Em outras palavras, o homem afirma a tese do *liberum arbitrium indifferentiae* (decisão livre da vontade não influenciada em direção alguma). No entanto, aqui, Schopenhauer apenas lhe adverte o seguinte: a autoconsciência responde apenas pela questão primitiva da liberdade física, no entanto, ela não subministra dados suficientes à resposta pela questão da liberdade moral; para esta, é preciso, em primeiro lugar, examinar atentamente o conceito de necessidade, conhecido na *consciência das demais coisas*, e depois, indagar pela possibilidade de nossa independência desta necessidade. Aqui, nós apresentaremos a resposta sintética de Schopenhauer a esta questão, isto é, a partir de sua metafísica da Vontade: no *Capítulo 3* investigaremos a sua própria concepção de necessidade, e no *Capítulo 4*, a sua teoria do *caráter inteligível*, relacionado à coisa em si mesma, a fonte única da liberdade.

Schopenhauer considera que os filósofos antigos, “ainda em estado de inocência”, se limitaram à questão da liberdade física⁸²; e que embora Cícero e Clemente de Alexandria tenham se aproximado da questão da liberdade moral, é “Agostinho e sua polêmica com os maniqueus e os pelagianos que despertaram a filosofia” à sua consciência⁸³. No entanto, o alemão ensina que o padre ainda defende a liberdade da vontade com base no testemunho da autoconsciência, porquanto busca garantir a responsabilidade moral do agir humano e opor-se aos maniqueus, que a negam. Todavia não lhe escapa “uma objeção muito séria”, da qual todos os pensadores posteriores – com exceção de Vanini, Lutero, Voltaire, Hume e Kant – buscaram se esquivar, a saber, a grande dificuldade da conciliação da liberdade e responsabilidade moral humana com a onisciência, onipotência e *causa prima* de Deus⁸⁴. Assim, em face dessa dificuldade, Agostinho já

⁸² *Freiheit*, p. 584. *Libertad*, p. 115.

⁸³ *Ibid.*, p. 598. *Ibid.*, p. 129.

⁸⁴ No que toca a Vanini (1585-1619), o primeiro desses pensadores, Schopenhauer escreve que o “cerne e a alma de sua rebelião obstinada, ainda que astutamente velada contra o teísmo” consiste na sua descoberta deste problema (*Ibid.*, p. 590. *Ibid.*, p. 121). Para defender esta interpretação de Vanini, Schopenhauer cita dois trechos de seu *Amphitheatro Aeternae Providentiae*: no primeiro deles, o italiano objeta que se Deus “fez tudo o que teve vontade”, mas há o pecado e o mal no mundo assim mesmo – disso se segue que Ele é “impróvido ou impotente ou cruel”, ou que o homem possui a liberdade de opor-se à vontade divina, sendo, portanto, “mais potente do que o próprio Deus” – conforme o esclarecimento de Domenico Fazio (VANINI, L.. *Amphitheatrum*, Esercitazioni XLIV. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Freiheit.*, p. 591., *Libertad.*, p. 122. Apud FAZIO, D.. *Giulio Cesare Vanini nella Cultura Filosofica Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer*. Lecce: Congedo Editore, 1995, p. 149). Ao passo que na segunda citação da qual se vale Schopenhauer – ainda conforme a lição de D. Fazio – Vanini “repete esta tese e afirma que a alma humana é para sempre um instrumento nas mãos de Deus, assim, se essa realiza o mal, a responsabilidade não pode recair senão em Deus” (VANINI, op. cit, Esercitazioni XLIV. Apud SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 591, op. cit, p. 122. Apud FAZIO, D. op. cit, p. 149). Destarte, com estes argumentos, Vanini lega o teísmo à aporia de que caso admita o livre-arbítrio humano, tão logo esse peque, é assumido como superior à vontade de Deus (que não quer o pecado), e caso o negue, todo o mal e pecado retorna a Deus. D. Fazio considera que essas são as citações “mais importantes” que Schopenhauer faz de Vanini (*Ibid.*, p. 148). E que por ela e suas

confessava ser comovido com o fato de que se os pecados pesam às almas humanas, mas essas provêm de Deus: como aqueles, “num breve espaço, não volveriam a cair em Deus”? O que Kant, por sua vez, raciocina nos seguintes termos: se Deus é aceito como *causa primeira (Ursache) da existência da substância (der Existenz der Substanz)*, todas as ações humanas encontrariam, imediatamente, sua “razão determinante em algo completamente fora de seu poder”, e os homens não passariam, assim, de meros autômatos “criados e movidos pelo Mestre Supremo”⁸⁵. No entanto, Schopenhauer escreve que Kant acredita anular esta objeção com a distinção entre fenômeno e coisa em si – com o que “evidentemente nada no essencial é alterado à questão”. E que Agostinho, pelo seu turno, a soluciona teológica e não filosoficamente – logo, sem “validez incondicional” – com a clássica resposta de que Deus criara o homem, mas lhe concedera o livre-arbítrio. Com tal resposta, portanto – interpreta Schopenhauer – o padre acredita que o livre-arbítrio testemunhado pela autoconsciência e “colocado entre o criador e a criatura bastaria para a completa eliminação do escrúpulo, uma vez que, ademais de ser fácil de ser dito em palavras e suficiente ao pensamento que não vai muito além das mesmas, seria ao menos *pensável (denkbar)* à consideração séria e profunda. Mas mesmo assim” – indaga o filósofo de Frankfurt – “como se faz representável que um ser cuja completa existência e essência estejam de acordo com a obra de outro possa, ainda assim, determinar-se a si próprio primordial e fundamentalmente e, deste

demais citações se dirigirem a aspectos “muito particulares” da filosofia do sarantino – reconhecendo, inclusive, seu curioso estilo de “voluntária ambigüidade” como recurso de proteção diante à repressão católica – Schopenhauer se revela “um leitor nada superficial” do italiano; que, ademais, embora “não se limite a filosofar sobre Vanini, mas... sobretudo... com Vanini”, é responsável pelo “resgate definitivo” da filosofia deste importante pensador (Ibid., p. 141). A propósito da filosofia de Vanini, pelo seu turno, Fazio a descreve como caracterizada por “um rigoroso naturalismo materialista”, pela crítica do teísmo, das religiões, dos milagres e da centralidade do homem; e considera que ela não apenas influenciou o libertinismo europeu, como também se revelou “perturbante e emblemática” na filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX (Ibid., p. 14-18). E quanto ao resgate de seus estudos, o italiano o avalia como de todo positivo à reflexão e aos anais filosóficos; uma vez que condena o monopólio de atenção amiúde dirigido à martírica biografia de Vanini (Ibid., p. 13), argumentando assim: “É necessário partir da biografia para se chegar aos textos” (Ibid., p. 14). No que diz respeito à martírica morte de Vanini, pelo seu turno, não se pode negar, contudo, que ela chame a atenção e revolte a Schopenhauer e a todos de modo emblemático e significativo. Eis a sua descrição, conforme D. Fazio: após uma vida curta de intensa perseguição e repressão da Igreja Católica a todas as suas obras e ensinamentos, no dia 8 de fevereiro de 1619, em Toulouse, Vanini é por ela condenado à forca e à fogueira, e executado em praça pública, na manhã do dia seguinte, sem antes, contudo, de ter a sua “sacrílega língua” arrancada. É provável, ademais – prossegue Fazio – que lhe tenha sido dada a oportunidade de pedir perdão publicamente, mas que ele se recusara a fazê-lo. E é possível, por fim, que quando o condenado caminhava em direção à fogueira, suplicante, carregando um cartel escrito “Ateo e bestemmiatore di Dio”, ele proclamara as seguintes palavras: “*Andiamo, andiamo allegramente a morir da filosofo*” (Ibid., p. 9-10).

⁸⁵ KANT, I.. *Kritik der Practischen Vernunft*, 1788. London: Routledge/Thoemmes, R 232. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Freiheit*, p. 594. *Libertad*, p. 124.

modo, responder por suas ações?”⁸⁶ – Eis a forte objeção que o filósofo lega ao teísmo. Para Schopenhauer, “teísmo e judaísmo são idênticos”⁸⁷ e tem por principais erros o realismo e o otimismo. E inversamente, segundo o pensador – ao menos conforme a interpretação de J. Lefranc, que aqui seguimos – realismo e otimismo só podem aspirar a alguma sustentação com base na teologia teísta. O otimismo é avaliado pelo filósofo como a distinção fundamental do teísmo, e será alvo de sua objeção, sobretudo, em sua metafísica dos costumes – objeção esta que investigaremos, aqui, no *Capítulo 8*. Quanto à crítica do pensador ao realismo, pelo seu turno, ela foi apresentada, por nós, neste capítulo: conforme o pensador, ela impregna a resposta teísta aos “dois problemas mais profundos e pontiagudos da filosofia moderna, a saber: a questão da liberdade da vontade e a da realidade do mundo exterior”⁸⁸. Em relação ao segundo problema, o filósofo avalia que, de fato, “somente ajudado pela mão de todos os deuses” pode-se defender o realismo absoluto, isto é, “representar-se que o mundo intuitivo que está aí fora... existe aí fora de modo totalmente objetivo e real, e sem o nosso concurso, e que, pela mera sensação de nossos sentidos, chega ao nosso cérebro para existir outra vez nele tal como existe fora dele”⁸⁹. E quanto à questão da liberdade moral, o filósofo entende que, justamente, a admissão de um Deus, pensado como a *causa prima* de todo o universo, em termos temporais – como o afirma, de fato, o mito da criação divina – não pode coexistir harmonicamente com a concepção de que somos radicalmente livres e responsáveis por nosso agir. Ademais, a isto ainda se acresce o fato de que a liberdade da vontade é freqüentemente defendida pelo teísmo, como em Agostinho, com base no testemunho da autoconsciência do “Posso fazer o que quero”, anteriormente criticado como de todo insuficiente à resposta da verdadeira questão da liberdade moral. Finalmente, como dissemos, o pensador entende que esta resposta exige o exame prévio do conceito de necessidade – o qual comentamos no *Capítulo 3* – e pelo que seu terceiro elogio a Kant já nos adiantou – o pensador defenderá que o conceito de liberdade moral nos remeterá ao conceito “muito problemático” da coisa em si mesma – a qual, no *Capítulo 4*, vislumbraremos que o filósofo acredita desvelá-la na Vontade.

Retornemos, contudo, à interpretação de Schopenhauer de Kant: o discípulo assevera que a crítica do mestre consiste “no ataque mais sério contra o teísmo”⁹⁰ e que “o verdadeiro título da

⁸⁶ *Freiheit*, 595. *Libertad*, p. 126.

⁸⁷ *Satz vom Grunde*, p. 154. *Cuádruple*, doravante abreviada por *Cuádruple*, p. 186.

⁸⁸ *Freiheit*, p. 594. *Libertad*, p. 115.

⁸⁹ *Satz vom Grunde*, p. 154. *Cuádruple*, p. 91.

⁹⁰ *Satz vom Grunde*, p. 154. *Cuádruple*, p. 186.

Crítica da razão pura e a *Crítica do juízo*, reunidas, deveria ser ‘Crítica do Teísmo Ocidental’⁹¹. Ademais, o autor de *O Mundo* afirma que se Kant tivesse aparecido nos países budistas, a sua filosofia seria tomada como um “tratado edificante para a refutação cabal de suas hierarquias e uma saudável confirmação da doutrina ortodoxa do idealismo, isto é, a doutrina da existência aparente deste mundo que se exhibe a nossos sentidos”⁹². No entanto, J. Lefranc comenta que Schopenhauer acredita que a influência do teísmo na Europa era tão grande que Kant, em primeiro lugar, se viu “quase completamente absorvido por uma tarefa negativa, e com isso até o sentido de sua empreitada ficou comprometido”⁹³ – uma vez que a sua metafísica carece de positividade (ele não investiga quem é, propriamente dizendo, a coisa em si mesma); em segundo lugar, Kant é desvirtuado na mão dos “professores de filosofia”, os quais puxam-no de volta ao teísmo absoluto com suas más interpretações; e finalmente, o próprio Kant dá ocasião a tal retorno, especialmente, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (1787) – com a qual “corrompe e infla de contradições” sua obra magna – e com a elaboração de uma segunda crítica, a *Crítica da Razão Prática* (1788)⁹⁴. Em face de todos estes problemas, J. Lefranc cunha a expressão – que aqui usamos – de que a filosofia kantiana é, para Schopenhauer, uma “filosofia de crise”⁹⁵. Crise esta, contudo, que o discípulo pretende solucionar, em parte, pela refutação e remoção de seus “erros” (dos quais todos os pós-kantianos são “lentes de aumento”), e em parte, pela completude de sua filosofia, com a elaboração de uma metafísica dotada do sentido positivo do qual ela carece. Apresentemos, pois, no próximo capítulo, o que julgamos ser o principal da polêmica de Schopenhauer contra Kant. No entanto, advertimos, previamente, que a interpretação schopenhaueriana de Kant é muito problemática e consiste, antes, num caminho indispensável, indireto e negativo à compreensão da filosofia schopenhaueriana do que na exposição neutra e direta da filosofia kantiana propriamente dita.

⁹¹ SCHOPENHAUER, A.. *Parerga und Paralipomena*. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986, p. 45-170. Apud LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 68.

⁹² *Satz vom Grunde*, p. 154. *Cuádruple*, p. 187.

⁹³ LEFRANC, J.. Op. cit, p. 67.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 66.

Capítulo 2. A Resolução da Crise Kantiana

Schopenhauer assevera que a familiaridade com a filosofia kantiana é uma “exigência” à compreensão de seu próprio pensamento, e acrescenta que é “aconselhável” que a leitura de sua filosofia seja precedida pela investigação de sua polêmica contra Kant – cuja essência é exposta em seu apêndice *Crítica da Filosofia Kantiana*. Respeitando a esta exigência, portanto, após comentar, no capítulo anterior, os elogios de Schopenhauer a Kant, apresentaremos sucintamente, neste capítulo, o principal da polêmica do rebelde discípulo contra o mestre. Destarte, investigaremos, em primeiro lugar, o que o autor de *O Mundo* condena ser o fracasso metafísico kantiano, a saber, a mera negatividade da filosofia kantiana; em segundo lugar, a censura do mesmo ao que ele avalia estar na gênese deste fracasso metafísico, a saber, a submissão de Kant da experiência a um pensamento puro *a priori*; e, em terceiro lugar, interpretaremos a desaprovação do filósofo de Frankfurt ao que ele repudia ser o retorno do mestre ao teísmo absoluto, por sua filosofia moral do dever e sua segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

Em primeiro lugar, portanto, a crítica de Schopenhauer ao que ele considera ser o “pensamento fundamental em que repousa o intento de toda a crítica da razão pura” de Kant se dirige à sua definição da metafísica como a ciência do que está além da possibilidade de experiência. Segundo o autor de *O Mundo*, Kant mantém esta definição dos metafísicos dogmáticos, por comungar com eles quanto dos três seguintes pressupostos:

1) Metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2) Uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos hauridos da experiência (Prolegômenos, §1): só aquilo que sabemos antes, portanto independente de toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo, sob o nome de conhecimento a partir da razão⁹⁶.

No capítulo precedente, apresentamos que Schopenhauer elogia a refutação kantiana do conhecimento por razão pura dos dogmáticos, o qual se anuncia como “expressões de possibilidade absoluta das coisas, *aternalae veritates* (verdades eternas), fontes da ontologia”. Ademais, comentamos também que o discípulo homenageia a inversão do mestre de que só é

⁹⁶ KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 108. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Kritik*, p. 576. *Crítica*, p. 536.

possível o conhecimento puro *a priori* das formas subjetivas do fenômeno. No entanto, aqui, o filósofo objeta que se a metafísica for definida como a ciência do que está além da experiência – como a define Kant (no pressuposto 1), junto com os escolásticos – uma tal definição só pode conduzir a uma filosofia constituída por uma “metafísica negativa”, isto é, que esteriliza qualquer conhecimento metafísico e o substitui pelo conhecimento *a priori* das formas do fenômeno⁹⁷. No entanto, o pensador contrapõe a uma tal filosofia que a sua definição de metafísica é uma *petitio principii* (petição de princípio), sustentada meramente sobre o argumento etimológico da palavra metafísica e que incorre no mesmo erro dos escolásticos de negar que a solução do enigma do mundo e da existência – a qual é o fim da metafísica – possa provir “da compreensão profunda do mundo mesmo mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele”. Destarte, adversativamente a uma tal definição de metafísica, Schopenhauer argumenta que a experiência imediata consiste na “mais rica das fontes de todo conhecimento”, e que enquanto não for apresentada uma prova de que a solução do mundo não possa estar nele mesmo mas tem que ser procurada fora dele, não há como recusar a imprescindível fonte da experiência ao deciframento metafísico da existência. Deste modo, sucessor defende que é necessário completar a filosofia negativa kantiana com uma metafísica positiva – a qual, embora não pretenda encontrar “uma explanação conclusiva da existência do mundo, que suprima todos os seus problemas ulteriores”, ao menos decifre o seu enigma a partir dele mesmo – para que a exploração da riqueza e da amplitude da experiência deve ser esgotada até o último limite. E assim ele escreve:

*Est quadam prodire tenus (É correto ir até o limite – se adiante não há caminho nenhum)*⁹⁸.

Assim, como já se visualiza, Schopenhauer propõe-se a completar a crítica negativa kantiana com uma metafísica da *imanência (Immanenz)*⁹⁹, isto é, uma metafísica que não rejeite a experiência como fonte preciosa e indispensável à decifração do enigma do mundo e da existência. A partir do *Capítulo 4*, investigaremos diretamente a metafísica schopenhaueriana, e vislumbraremos que ela explora o significado existencial, estético e ético da experiência à decifração metafísica do mundo e da existência. Aqui, porém, que ainda nos concentramos na crítica do pensador à filosofia de Kant, aprofundemo-nos um pouco mais na sua objeção à negatividade da última, abordando a censura do filósofo ao que ele entende estar na raiz do abandono kantiano da experiência como fonte da metafísica, a saber: sua subordinação da

⁹⁷ Ibid., p. 577. Ibid., p. 537.

⁹⁸ *Kritik*, p. 578. *Crítica*, p. 538.

⁹⁹ *Die Welt*, p. 377. *O Mundo*, p. 355.

experiência ao pensamento, o qual é erigido à condição *a priori* sua. Seguimos, aqui, o comentário de Maria L. Cacciola, que, com as seguintes palavras, destaca a importância da crítica de Schopenhauer à subordinação kantiana da experiência ao pensamento dentro da crítica global do pensador de Frankfurt ao seu mestre:

A questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant (...) O cerne da crítica de Schopenhauer é o fato de Kant ter forçado, através da concepção de um objeto em geral (...) a determinação da experiência por meio da atividade do entendimento e de suas doze funções, como predicados desse objeto em geral (...) Schopenhauer se contrapõe à soberania de uma faculdade de pensar, incapaz de conferir realidade às intuições, que não pode ser portanto 'autor da experiência'¹⁰⁰.

Destarte, Cacciola destaca que é central na crítica de Schopenhauer a Kant a sua oposição ao estabelecimento do último de um *pensamento* puro *a priori* que se apresenta como a condição da experiência. Segundo Cacciola, Schopenhauer entende que uma tal submissão ao pensamento, de fato, só pode descaracterizar a experiência, privá-la de seu caráter imediato e, assim, impedir que ela seja reconhecida como uma fonte preciosa à metafísica. Apresentemos, pois, muito sumariamente, em que consiste a teoria kantiana deste pensamento puro *a priori*, condição subjetiva da experiência, para depois abordar a crítica que Schopenhauer lhe endereça:

Kant afirma que há duas faculdades subjetivas responsáveis pela experiência: a sensibilidade e o entendimento. Conforme seu pensamento, a primeira delas é passiva: consiste na faculdade pela qual os objetos são dados. E a segunda é ativa: denota a faculdade pela qual os objetos são *pensados* ou *julgados*¹⁰¹. Contudo, ambas são “igualmente necessárias; na verdade, elas são inseparáveis e cada uma nada é sem a outra”¹⁰² – como comenta G. Pascal, e, em seguida, cita a famosa frase kantiana:

*Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas*¹⁰³.

Kant dedica a primeira e a segunda parte da *Crítica da Razão Pura*, respectivamente, à exposição das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. A primeira delas é denominada

¹⁰⁰ CACCIOLA, M. L.. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 36.

¹⁰¹ KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 133.

¹⁰² LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 62.

¹⁰³ KANT, I.. *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781. London: Routledge/Thoemmes, 1994. A536, B564. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, B 75, TP 76. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 62.

por *Estética* e a segunda por *Analítica Transcendental*. Conforme a sua concepção, ambas doutrinas encerram todo o conhecimento puro *a priori*. Na *Estética Transcendental*, Kant estabelece que a forma da sensibilidade, pela qual ela recebe o múltiplo de representações, é o tempo e o espaço. Na *Analítica*, ele defende que no caso do entendimento unir, por meio do juízo, o múltiplo de representações da sensibilidade a uma mera consciência subjetiva, ele originará apenas juízos de percepção, que não possuem valor objetivo; mas que, pelo contrário, quando o entendimento as sintetiza numa “consciência em geral”, de modo válido para além de nossa subjetividade, isto é, numa realidade objetiva universal e necessária¹⁰⁴ - é quando ele engendra, de fato, a experiência (ao menos no sentido de “conhecimento empírico objetivamente válido”). Destarte, Kant elucida que a doutrina do entendimento puro consiste na dedução de como o entendimento elabora esta síntese das representações da sensibilidade numa “consciência em geral”. De nossa parte, porém, não cabe, aqui, acompanhar esta dedução passo-a-passo. Em vista de nossos objetivos, apenas nos limitaremos a comentar, sumariamente, o seguinte: Kant estabelece que o entendimento engendra a experiência ao aplicar às percepções o conceito de “objeto em geral”, cujos predicados são os doze seguintes conceitos puros *a priori*, denominados por “categorias”: unidade, pluralidade e totalidade (categorias de quantidade), realidade, negação e limitação (categorias de qualidade), substância, causa e comunidade (categorias de relação) e possibilidade, existência e necessidade (categorias de modalidade)¹⁰⁵. Assim, Kant acredita inaugurar com estas categorias do entendimento uma lógica não mais formal, como a aristotélica, que não se relaciona com o conteúdo material de seus elementos, mas uma que seja a condição da própria possibilidade de experiência – lógica essa que ele denomina, portanto, por *transcendental (transzendental)*. Ademais, o filósofo afirma que os juízos primeiros desta lógica, que enunciam as categorias, consistem em “leis universais da natureza” e definem, por conseguinte, uma ciência pura da natureza; da mesma maneira como o tempo e o espaço puros, como formas sensibilidade, fundamentam a ciência da matemática pura: ambas formas que, como dissemos, delimitam todo o conhecimento puro *a priori* possível¹⁰⁶.

Schopenhauer assevera que na *Estética Transcendental (transzendentaler Ästhetik)* de Kant reina a clareza e a distinção¹⁰⁷, e que nela “não saberia descartar coisa alguma, apenas

¹⁰⁴ KANT, I.. Op. cit., 1974, p. 134.

¹⁰⁵ KANT, I.. *Prolegômenos*. Tradução: Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 135.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁷ *Kritik*, p. 601. *Crítica*, p. 559.

acrescentar”¹⁰⁸. Quanto à *Analítica (Analytik)*, porém, o autor de *O Mundo* admite sentir-se admirado pela “combinação de fato altamente perspicaz que produz esse”¹⁰⁹ segundo andar do edifício transcendental kantiano, mas avalia que nela imperam a obscuridade e a contradição, e adverte que a sua própria concepção de experiência é “diametralmente oposta” a esta estabelecida por Kant, aqui, com sua doutrina do pensamento puro *a priori*¹¹⁰. Analisemos o porquê desta oposição: o sucessor argumenta que o “πρωτον ψευδος” (primeiro passo em falso) de Kant é o de assumir que a experiência advém de duas faculdades, a saber, a sensibilidade, que recebe o objeto, e o entendimento, que pensa-o; pois, de acordo com seu pensamento, por um lado, a impressão ou a sensação da sensibilidade ainda não contém nada de “objeto”, mas é por inteira subjetiva, e por outro, o pensamento não é condição alguma da experiência, mas esta existe por si só e imediatamente, ao passo que aquele chega tarde demais para tanto e apenas repete-a em conceitos abstratos. Iniciemos, pois, pelo comentário do primeiro lado desta crítica:

De acordo com Schopenhauer, o “objetivo” não se origina na sensibilidade, mas apenas quando o entendimento exige da sensação uma causa e, assim, projeta-a “para fora” – para que convoca a forma da exterioridade, o espaço, igualmente pré-disposta no cérebro – engendrando, com isto, a realidade objetiva. Ademais, o filósofo sublinha que esta operação única do entendimento, é imediata e nada discursiva: ela dispensa as doze categorias de Kant e reduz-se à *lei da causalidade (Gesetz der Kausalität)*. Como o pensador estabelece a seguir:

Quão mísera coisa é a mera sensação de nossos sentidos! Incluso nos mais nobres órgãos dos sentidos não é mais que um sentimento local, específico, capaz de variação dentro de sua espécie, mas que em si mesmo é sempre subjetivo e não pode conter nada objetivo nem que se pareça a uma intuição. Pois a sensação, seja qual for sua espécie, é e segue sendo um processo de nosso organismo mesmo, e, como tal, restrita à região debaixo à nossa envoltura cutânea, que por isso nunca pode conter em si algo que resida fora dessa envoltura, logo, fora de nós. Ela pode ser agradável ou desagradável – o que revela uma relação com nossa vontade – mas a objetividade não repousa em nossas sensações (...). Só quando o entendimento (das Verstand) – função não das extremidades dos nervos isolados, mas sim do cérebro (...) entra em atividade e aplica a sua forma única, a lei da causalidade (das Gesetz der Kausalität), se opera uma poderosa transformação, porque da sensação

¹⁰⁸ Ibid., p. 590. Ibid., p. 550.

¹⁰⁹ Ibid., p. 582. Ibid., p. 542.

¹¹⁰ Ibid., p. 596. Ibid., p. 555.

subjetiva se faz a intuição objetiva. Então, em virtude de sua forma peculiar, e portanto a priori, isto é, anterior (vor) a toda experiência (pois essa até agora não é possível ainda), o entendimento apreende a dada sensação do corpo como um efeito (eine Wirkung) (palavra que só ele entende), efeito que como tal deve ter necessariamente uma causa (eine Ursache). Ao mesmo tempo, chama em seu auxílio a forma do sentido externo (äussern), que reside igualmente predisposta no intelecto, isto é, no cérebro: o espaço (den Raum), para colocar essa causa fora (ausserhalb) do organismo: pois só desse modo nasce para ele o exterior, o de fora, cuja possibilidade é precisamente o espaço; assim é que a pura intuição a priori deve subministrar a base da intuição empírica (...) Essa operação do entendimento (...) não é uma operação discursiva, reflexa, que se realiza in abstracto por meio de conceitos e palavras, mas sim uma operação intuitiva e completamente imediata¹¹¹.

Destarte, como se nota, Schopenhauer discorda de Kant em que haja qualquer objetividade na sensação dos órgãos dos sentidos, e acrescenta que só quando o entendimento lhe aplica a sua forma única *lei da causalidade (Gesetz der Kausalität)* é que a realidade objetiva externa – a experiência – é engendrada. Ademais, o filósofo acrescenta que esta operação dispensa qualquer conceito puro *a priori* – o que, inclusive – ironiza o pensador – caso seja exigido, de início, privaria todos os demais animais da experiência ou de qualquer noção de objetividade, e os limitaria a meras percepções subjetivas (uma vez que eles desconhecem conceitos). Em última instância, Schopenhauer objeta que a doutrina kantiana do pensamento puro *a priori* confunde o pensamento e a experiência ou intuição: pois, por um lado, ela leva *o pensamento para dentro da intuição (das Denken in die Anschauung)*, ao torná-lo condição *a priori* da intuição (com o que descaracteriza a sua autonomia e o seu caráter imediato); e por outro, inversamente, ela também empurra *a intuição para dentro do pensamento (das Anschauen in das Denken)*, com o seu “objeto em geral” que, embora seja um conceito (o que é próprio do pensamento), denota, contudo, um objeto particular e real (características essas exclusivas do mundo intuitivo)¹¹². A propósito, Schopenhauer sugere que esse “objeto em geral” de Kant, localizado entre a representação e a coisa em si, se revela, antes, como o “objeto em si”, e pode ser resquício do antigo “objeto absoluto” (*absoluten Objekts*), o qual sem sujeito, é objeto: em gritante contradição¹¹³. Sendo assim, o filósofo do século XIX considera que é, precisamente, esta mistura kantiana entre o

¹¹¹ *Satz vom Grunde*, p. 68. *Cuádruple*, p. 91.

¹¹² *Kritik*, p. 592. *Crítica*, p. 552.

¹¹³ *Ibid.*, p. 596-8. *Ibid.*, p. 555-557.

pensamento e a intuição que torna a *Analítica Transcendental (transzendentalen Analytik)* tão obscura e a contraditória¹¹⁴. A propósito, Schopenhauer chega mesmo a apresentar uma grande lista do que entende pelas constantes, distintas e contraditórias redefinições que Kant empreende das faculdades do entendimento e da razão, na *Analítica*; dentre as quais o caso mais grave, conforme o seu juízo, é o do entendimento ser ora explicitamente negado como a faculdade da intuição e definido como a do julgar, e ora ser estabelecido, justamente, como a condição da intuição¹¹⁵. Ademais, o pensador acusa que o grau máximo de obscuridade da *Analítica* se dá em seus *esquemas dos conceitos puros do entendimento (Schemata der reinen Verstandesbegriffe a priori)*, a saber, sua parte responsável, justamente, pela comunicação do pensamento abstrato com a intuição sensível. Conforme sua crítica, “ninguém até hoje compreendeu coisa alguma nele”¹¹⁶, e isso porque só há sentido em falar em esquemas *empíricos* – os quais são os “representantes de nossos conceitos reais pela fantasia”, por meio dos quais o pensamento retorna, fantasiosamente, ao mundo intuitivo de onde provêm. No entanto, no que toca a esquemas de conceitos puros – objeta o filósofo – eles são tão inúteis e sem conteúdo quanto as próprias categorias do entendimento. Por fim, a crítica schopenhaueriana à doutrina das categorias se encerra com a denúncia psicológica de que a motivação última da mesma só pôde ter sido o “gosto gótico kantiano por complicações desnecessárias” e o “amor à simetria arquitetônica” – em nome dos quais Kant se esforçou por estender o sucesso de sua doutrina da sensibilidade pura a uma lógica pura, de modo a construir um segundo andar, correspondente ao primeiro, de seu rebuscado edifício transcendental. No entanto, neste momento, Kant não mais honrava a verdade, mas era movido por seus vícios.

Adversativamente a Kant, portanto, Schopenhauer assevera que o pensamento recebe “toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, o qual é infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo”¹¹⁷; e acrescenta que ao olhar à realidade pelo prisma de um pensamento puro *a priori*, Kant desprezou este rico mundo intuitivo e assemelhou-se a alguém que pretendia medir “a altura de uma torre por sua sombra”. Destarte, o autor de *O Mundo* afirma que, ele próprio, utilizará “diretamente o metro”, para que redescobrirá o caráter imediato, autônomo e prioritário da experiência, e a desvelará como uma fonte preciosa à decifração metafísica do mundo e da existência – como investigaremos adiante. Por fim,

¹¹⁴ Ibid., p. 601. Ibid., p. 559.

¹¹⁵ Ibid., p. 595. Ibid., p. 553.

¹¹⁶ Ibid., p. 606. Ibid., p. 564.

¹¹⁷ Ibid., p. 582. Ibid., p. 542.

Schopenhauer só pode realizá-lo por meio de uma metafísica imanente positiva: com ela, portanto, ele pretende completar a filosofia negativa de Kant – como M. L. Cacciola ensina a seguir:

A concepção kantiana de experiência como algo instituído pelo pensamento através de suas formas a priori (...) teria sido de certo modo responsável pela impossibilidade da Metafísica. Isto porque, segundo Schopenhauer, Kant teria abandonado a experiência ‘como única fonte inesgotável do conhecimento’, quando sobrepôs a ela conceitos oriundos da razão. E é justo por esse atalho, inexplorado por Kant ou pelo menos encoberto pelo seu método, que Schopenhauer vai encetar a reconstrução da Metafísica, pretendendo com isso dar à filosofia de Kant o sentido positivo que estava faltando. É porque a experiência, apesar de subjetiva, tem um significado existencial que resiste a qualquer elaboração conceitual que ela pode, ainda, ser reveladora do enigma do mundo e da existência¹¹⁸.

Schopenhauer se opõe à tripla divisão que entende haver em Kant entre a representação, o objeto da representação (o do entendimento) e a coisa em si, e defende que, pelo contrário, só há representação, por um lado, e a coisa em si, por outro. Conforme seu pensamento, a primeira é o correlato do sujeito do conhecimento, como vimos. Quanto à segunda, pelo seu turno, o pensador declara que a indicação do seu conhecimento é no que consiste o “tema de minha [sua] obra inteira, bem como de qualquer metafísica em geral”¹¹⁹. De acordo com Schopenhauer, o homem é o *animal metaphysicum*, uma vez que, excepcionalmente nele, a vida abandona o “pacífico olhar dos animais” e se espanta consigo própria; e, assim, do conhecimento de sua vanidade, sem sentido, e, sobretudo, finitude, morte, sofrimento e miséria, surge “o mais forte impulso à reflexão filosófica e à explanação metafísica do mundo”¹²⁰. O filósofo concede que *metafísica (Metaphysik)* possa ser definida como o conhecimento do que está para além da possibilidade de experiência, mas somente na conotação de “além da natureza ou da aparência fenomenal dada das coisas, de modo a dar informação sobre o que, de um modo ou de outro, condiciona esta experiência”¹²¹. Dentre as formas de metafísica, o pensador distingue duas espécies: a que obtém sua verificação e credencial de si própria e a que o obtém de fora. A primeira, para ele, é a filosófica: exige um discurso *sensu stricto et proprio*, já que apela ao

¹¹⁸ CACCIOLA, M. L.. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 38.

¹¹⁹ *Kritik*, p. 599. *Crítica*, p. 558.

¹²⁰ *Die Welt II*, p. 207. *The World II*, p. 161.

¹²¹ *Ibid.*, p. 212. *Ibid.*, p. 164.

pensamento e à convicção, se restringe a um número pequeno de pessoas, já que exige reflexão, cultura, ócio e discernimento, e aparece num estágio avançado da civilização. A segunda, por sua vez, é a popular ou a religiosa: destina-se à maioria das pessoas – as quais não são suscetíveis a argumentos, mas sim à autoridade e evidências externas, como revelações, sinais, milagres, castigos atuais ou eternos e etc. – e transmite-lhes seus dogmas desde criança, de modo a crescerem nelas “como um segundo intelecto inato”. Para Schopenhauer, é precisamente pela metafísica religiosa dirigir-se à multidão, a qual não quer apreender as suas teses diretamente, em sua nudez, mas indireta e sensivelmente, que ela é comunicada num discurso *sensu allegorico*, isto é, por meio de misteriosas alegorias, marcadas por freqüentes inconsistências e contradições. No que toca aos embates sobre as teses metafísicas, o filósofo compara que as disputas teóricas da filosofia são travadas na “palavra e na caneta”, ao passo que as das religiões se dão à base do “fogo e espada”. A propósito, o pensador ensina que os embates religiosos ocasionam mais segregações entre os povos do mundo do que as nacionalidades ou governos¹²². Quanto ao valor das religiões, pelo seu turno, Schopenhauer o avalia, primeiramente, de acordo com o conteúdo da verdade que suas alegorias expressam, e em segundo lugar, por sua transparência e capacidade de tornar tais verdades visíveis¹²³. No que concerne à *diferença fundamental (Fundamentalunterschied)* entre as religiões, por fim, o filósofo avalia que ela se dá entre as otimistas, que “apresentam a existência do mundo como justificada em si própria e, conseqüentemente, como louvável e recomendável”, e as pessimistas, que miram-no como “algo que só pode ser concebido como conseqüência de nossa culpa, e, por isso, que realmente não deveria haver existido, e no qual eles reconhecem que dor e morte não residem na ordem eterna, original e imutável das coisas”¹²⁴. Entre as otimistas, o pensador situa o judaísmo, o islamismo e o paganismo, e entre as pessimistas, o budismo e o cristianismo. Schopenhauer avalia que o budismo é “pré-eminente” sobre as demais religiões, uma vez que é pessimista e idealista; e confessa receber com muito bom grado a “tão grande concordância” de sua própria filosofia¹²⁵ com esta doutrina religiosa, que é uma das mais antigas e a que mais possui adeptos no planeta. No entanto, o pensador adverte que a sua própria filosofia foi finalizada, fundamentalmente, em 1818, em *O Mundo* – antes, portanto, da chegada à Europa de notícias significativas sobre o

¹²² *Die Welt II.*, 212-217. *The World II.*, p. 164-168.

¹²³ *Ibid.*, p. 218. *Ibid.*, p. 169.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 219. *Ibid.*, p. 170.

¹²⁵ O idealismo de Schopenhauer foi abordado, por nós, no *Capítulo 1*; o seu pessimismo, porém, embora esteja presente em suas três metafísicas, por ser apresentado do modo mais radical em sua metafísica dos costumes, será comentado, aqui, principalmente, no *Capítulo 8*.

budismo, de tal modo que esta concordância não se deu por influência direta desta religião. Finalmente, a conclusão schopenhaueriana quanto às religiões parece ser a de que elas são necessárias para o povo – como se fossem uma espécie de “mal necessário” – ainda que, amiúde, contribuam para o seu próprio domínio, já que os senhores também as usufruem com tal finalidade. Mas deve-se ficar atento para que as religiões não prejudiquem o avanço do conhecimento da verdade – como o filósofo conclui a seguir:

*Religiões são necessárias para o povo, e são um inestimado benefício para eles. Mas se elas tentam opor-se ao progresso da humanidade no conhecimento da verdade (...) devem ser empurradas para seu próprio lado*¹²⁶.

Schopenhauer considera que o mais benéfico às religiões e à filosofia é manterem-se claramente separadas uma da outra. No entanto, pela sua avaliação, as religiões, freqüentemente movidas pela ganância, e aliadas ao poder do estado, corrompem a filosofia universitária e tentam passar-se por verdade *sensu stricto et próprio* – com o que podem e devem, portanto, ser combatidas no terreno da filosofia. No entanto, Schopenhauer questiona a necessidade desta invasão, recordando que as religiões já gozam de muito poder sem isto; por exemplo: o Deus judaico dispensa qualquer demonstração racional e “está em terreno muito mais seguro e irremovível” – ironiza o pensador – trata-se de assunto da revelação, a qual, para completar, ainda é dirigida ao povo escolhido¹²⁷. Entrementes, mesmo com todo o seu poder teológico, Schopenhauer escreve que a invasão do teísmo na filosofia européia é tão grande que Kant, por exemplo, se viu ocupado com uma tarefa praticamente negativa; e mesmo ele, no final de sua vida, abatido, ademais, pela caducidade, cedeu à pressão teísta e publicou uma “corrompida e contraditória” segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, em 1787, e uma segunda crítica, a *Crítica da Razão Prática*, em 1788¹²⁸: ambas as quais só podem pretender sustentar alguma validade com o apoio da teologia. Por fim, analisaremos e interpretaremos sumariamente, a seguir, a crítica schopenhaueriana a ambas obras:

Retornemos, portanto, à Analítica Transcendental: Schopenhauer objeta que se Kant não tivesse descaracterizado a experiência e o entendimento, ele teria concebido a razão como a mera faculdade dos conceitos, os quais provêm, inteiramente, do mundo intuitivo. No entanto – prossegue o crítico – Kant preferiu fixar-se à “sombra” da natureza e não a ela mesma, como vimos, e assim, após atribuir ao entendimento a definição de ser a faculdade dos conceitos, ele

¹²⁶ *Die Welt II*, p. 217. *The World II*, p. 168.

¹²⁷ *Satz vom Grunde*, p. 154. *Cuádruple*, p. 186.

¹²⁸ *Die Welt II*, p. 211. *The World II*, p. 163.

impôs à razão um fim muito distinto, a saber, o de ser o responsável por uma unidade ainda superior à do entendimento, acima da qual nada há: a unidade racional – que subordina as próprias regras *a priori* do entendimento à busca incessante do incondicionado como garantia da unidade do conhecimento condicionado. Em outras palavras, Kant afirma que a razão se caracteriza pela busca do *ideal*¹²⁹; e que as *idéias*, portanto, são os seus objetos próprios. No entanto, estas são as *idéias* para Kant: a alma (isto é, “a unidade absoluta do sujeito pensante”¹³⁰), o mundo (“a unidade absoluta da série das condições do fenômeno”) e Deus (“a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral”). Como se nota, Kant entende que estas três idéias não possuem “objetivo congruente nos sentidos” e não são passíveis de conhecimento¹³¹; logo, elas não podem ser demonstradas como existentes, *como tampouco podem ser negadas*. Contudo, Kant afirma que esse resultado negativo é de enorme importância ao domínio moral, uma vez que obriga a razão teórica a calar-se a seu respeito e “deixa o campo livre à razão prática (a determinação racional e livre da vontade) e à fé”¹³². Em face disso, G. Pascal comenta que, para Kant, “o verdadeiro interesse das idéias” repousa no domínio moral¹³³: nele é que a exigência racional pela perfeição é decisiva e é nele que está o fim propriamente da razão¹³⁴. Nas palavras do próprio Kant, eis, pois, o fim da razão: “O seu verdadeiro destino (da razão) deverá ser produzir uma *vontade*, não só boa quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*”¹³⁵. Destarte, adentremo-nos, sumariamente, na filosofia moral kantiana, erigida sobre este conceito de razão: Kant afirma que o conceito desta “vontade boa em si mesma” está contido no conceito de dever¹³⁶ e observa que até o “bom senso natural” reconhece isto. Quanto a este conceito de dever, pelo seu turno, Kant afirma que ele se define com base nas três seguintes distinções: em primeiro lugar, a que diferencia o amor patológico – a

¹²⁹ KANT, I.. *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781. London: Routledge/Thoemmes, 1994, B364, TP 259. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 90.

¹³⁰ PASCAL, G.. Op. cit., 2005, p. 94.

¹³¹ KANT, I.. *Kritik der Reinen Vernunft*, 1781. London: Routledge/Thoemmes, 1994, B383, TP270.

¹³² PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 116.

¹³³ Ibid., p. 93.

¹³⁴ G. Deleuze ensina que Kant se apóia nos três seguintes argumentos para defender que a razão tem fins inerentemente morais: o argumento de valor, a saber, como, senão por fins propriamente racionais, o homem se elevaria à simples animalidade? O argumento por absurdo: por que a natureza teria criado a razão, se para atender aos fins naturais os instintos são muito mais confiáveis? E o argumento de conflito: se a razão é faculdade dos meios, como pode haver no homem dois gêneros de fins, o de espécie animal e o de espécie moral? (DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica Kantiana*. Tradução: Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 2000, p. 10).

¹³⁵ KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, 1974, p. 205.

¹³⁶ Ibid., p. 206.

saber, o da sensibilidade, que “não pode ser comandado” – do bem executado nem *contra*, nem *conforme*, mas *por dever* – o qual, por ser o único que pode ser comandado, reside, verdadeiramente, na vontade e em princípios de ação¹³⁷. Em segundo lugar, Kant distingue que o valor moral da ação só pode residir na máxima ou no princípio do querer, o qual deve ser formal e *a priori*, e não nos propósitos ou móveis da vontade, materiais e *a posteriori*. E em terceiro lugar, e conseqüentemente, Kant escreve que a última distinção que define o dever é a de que se pelos móveis da vontade sentimos meras inclinações, o dever, pelo contrário, é executado pela determinação da vontade pela lei objetiva sem conteúdo e, “subjctivamente, pelo puro *respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei”¹³⁸. Por fim, Kant afirma que a lei universal das ações em geral – a lei moral, ordenada pelo dever, reza o seguinte:

*Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*¹³⁹.

De acordo com Kant, só o ser humano pode agir conforme a representação de leis, isto é, só ele possui uma vontade. A vontade, portanto, para ele, “não é senão razão prática”¹⁴⁰ – a qual é a única capaz de derivar ações de leis e determinar-se a si própria. No entanto, segundo seu pensamento, tal poder de autodeterminação só é exercido por meio de um imperativo categórico – a saber, aquele que não ordena um meio para um fim externo, como o hipotético, mas o que é necessário incondicionalmente em si mesmo. A fórmula geral do imperativo categórico é, para o alemão, a lei anteriormente citada, e a síntese *a priori* por ele estabelecida entre a vontade e essa lei enseja proposições sintéticas práticas *a priori* que constituem o objeto de uma segunda crítica: a *Crítica da Razão Prática*. No entanto, a investigação desta segunda crítica excede nossos limites atuais¹⁴¹. Em face de nossos objetivos, analisaremos e interpretaremos, agora, o essencial da objeção schopenhaueriana à filosofia prática kantiana.

A crítica de Schopenhauer à moral de Kant tem dois alvos principais: a sua falta de fundamento real e efetivo à motivação e o seu caráter prescritivo. Quanto ao primeiro alvo, o argumento do autor de *O Mundo* é o de que *lei* (*Gesetz*, “*lex*”, “*νομος*”) proveio de *lei* civil, e passou, posteriormente, a conotar os comportamentos regulares da natureza, a saber, as assim chamadas leis da natureza; assim, o filósofo escreve que como o ser humano pertence à natureza,

¹³⁷ Ibid., p. 208.

¹³⁸ Ibid., p. 209.

¹³⁹ KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, 1974, p. 209.

¹⁴⁰ Ibid., p. 217.

¹⁴¹ Ibid., p. 217-242. Apud PASCAL, G.. *Compreender Kant*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 128-129.

há uma lei à *vontade humana (menschlichen Willen)* tão *efetiva (wirklich)* como qualquer outra, a saber, a *lei da motivação (das Gesetz der Motivation)*¹⁴². Contudo, Schopenhauer objeta que leis ao agir humano pertencentes a uma segunda ordem, a saber, as leis *morais (moralische)*, “independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa não podem ser admitidas como existentes sem prova”. Assim, o filósofo do século XIX acusa Kant de cometer uma “*petitio principii*” (petição de princípio) quando pressupõe a existência de uma lei moral que “repousa simplesmente sobre conceitos da razão pura”; e que o mesmo se passa com o conceito de *dever (Pflicht, Sollen)*, cuja origem, junto ao da lei moral, uma vez que não foi demonstrada só pode ser o Decálogo Mosaico. Ademais, Schopenhauer avalia que a legalidade *a priori* da razão prática kantiana é o completo avesso da legalidade das formas *a priori* do sujeito cognoscente que Kant estabelece em sua filosofia teórica: segundo o crítico, se só por meio dessas “estamos aptos para apreender o mundo, nas quais ele *tem* que apresentar-se e para o qual ... são absolutamente legisladoras”, a lei moral, pelo seu turno – como o próprio Kant reconhece – “deixa dúvida se a experiência foi, ao menos por uma vez, orientada por ela”¹⁴³. Ora, objeta Schopenhauer: que espécie de lei *a priori* (universal e necessária) é essa que quiçá nunca agira sobre a experiência? Contra uma moral como esta, portanto, que carece de fundamento efetivo para o agir, o pensador proporá uma moral cujo fundamento seja “positivamente agente e portanto *real (reale)*; e, como para o homem só o empírico ou o que porventura é empiricamente existente tem realidade pressuposta” – prossegue o filósofo – “a motivação moral deverá ser, de fato, *empírica (empirische)* e, como tal, anunciar-se para nós sem ser chamada, chegar até nós sem esperar por nossa pergunta, impondo-se a nós com tal força que lhe permita ao menos possivelmente superar os motivos egoístas, gigantemente fortes, que se contrapõem a ela”¹⁴⁴. Por fim, a denúncia schopenhaueriana última é que Kant pretendeu em vão que a razão consistisse no ser mais íntimo e eterno do ser humano, ao modo de uma alma racional, oposta ao corpo, que lograsse dominá-lo com suas leis puras *a priori*. No entanto, a falta de efetividade desta razão prática pura apenas evidencia que o ser mais íntimo do ser humano é, antes, a vontade, e que é nela que devemos buscar a verdadeira moralidade.

Ainda nesta direção, Schopenhauer adverte que falar em *dever absoluto (absolutem Sollen)* e *obrigação incondicional (unbedingter Pflicht)*, nos quais consistem o imperativo *categórico (kategorisch)* kantiano, é não apenas “oferecer palavras como alimento”, como também

¹⁴² *Grundlage*, p. 645-7. *Fundamento*, p. 23-5.

¹⁴³ *Grundlage*, p. 692. *Fundamento*, p. 38.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 669. *Ibid.*, p. 51.

digerir um *contradictio in adjecto*: pois, segundo a crítica schopenhaueriana, a experiência mostra que todo dever é sempre *hipotético (hypothetisch)*, uma vez que só possui sentido e significado quando condicionado pela ameaça de castigo ou pela promessa de recompensa¹⁴⁵. Sendo assim, como, para o filósofo, também não há sentido em falar de “deveres em relação a si próprio”, já que o amor-próprio dispensa qualquer mandamento e, assim, este dever “chegaria tarde demais”, a conclusão do pensador é que uma moral fundada no conceito de dever só pode ter uma origem teológica¹⁴⁶: pois, afinal, quem estaria ordenando senão Deus? Quem relacionaria o dever com um castigo ou com uma recompensa, unicamente em nome do qual se obedece? E no que resulta, portanto, uma tal ética, senão na recompensa do Soberano Bem¹⁴⁷, de modo a unir virtude e felicidade numa teologia moral¹⁴⁸? Em face disso, Schopenhauer objeta que, embora Kant tenha dito haver eliminado da moral a doutrina da felicidade e a teologia, ele o fizera de modo apenas aparente; e a despeito dele ter apresentado ambos os últimos como resultados de sua moral, pelo contrário, eles são, antes, os seus princípios e pressupostos desde o momento em que ele escrevera o seguinte: “A Filosofia Moral... tem de determinar as leis... segundo as quais tudo *deve* acontecer”¹⁴⁹. Este “raciocínio circular” de Kant (de dar por resultado o que é, antes, o pressuposto), portanto – satiriza o filósofo de Frankfurt – assemelha-se ao truque do mágico que, no final do espetáculo, retira da cartola o coelho que sempre mantivera ali¹⁵⁰. Finalmente, Oswaldo Giacoia Jr. afirma que o resultado mais importante da crítica schopenhaueriana à moral kantiana repousa nesta demonstração do caráter teológico da última – como ele escreve a seguir (já nos adiantando, também, sobre a concepção positiva de Schopenhauer da moral):

Precisamente o resultado mais importante de sua [de Schopenhauer] crítica à Ética kantiana consiste na demonstração de que o conceito do dever, isto é, do conceito que dá à Ética sua forma e conteúdo prescritivos, só pode pretender sustentar alguma validade no campo da teologia, fora de cujo âmbito perde completamente todo sentido e significação. A ética é para ele [Schopenhauer], a disciplina filosófica que tem por finalidade interpretar os modos do agir humano, sob o ponto de vista de sua diferença fundamental, explicá-los e reconduzi-los a seu derradeiro fundamento. Por conseguinte, não resta a

¹⁴⁵ Ibid., p. 648. Ibid., p. 26.

¹⁴⁶ Ibid., p. 647. Ibid., p. 25.

¹⁴⁷ Ibid., p. 649. Ibid., p. 27.

¹⁴⁸ Ibid., p. 651. Ibid., p. 29.

¹⁴⁹ KANT, I.. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, 1974, p. 197.

¹⁵⁰ *Grundlage*, p. 651. *Fundamento*, p. 30.

*Schopenhauer nenhum outro caminho ou método legítimo além do empírico, que consiste em investigar se existem ações, em geral, às quais tenhamos que reconhecer um autêntico valor moral e explicar como estas são possíveis*¹⁵¹.

No *Capítulo 8*, investigaremos este esclarecimento de Schopenhauer do agir ao qual se atribui valor moral – que é no que consiste, propriamente, a disciplina filosófica da ética, para o pensador. Neste momento, inclusive, a oposição do pensador a Kant será melhor compreendida. No entanto, aqui, onde ainda abordamos o lado negativo do pensamento moral schopenhaueriano, encerramo-lo com a concordância com o comentário de David Cartwright de que Schopenhauer “considera a filosofia prática de Kant como uma catástrofe intelectual, um produto desafortunado do amor de Kant pela simetria arquitetônica, uma precipitação ocasionada pelo crescimento de sua reputação filosófica e um efeito da caducidade do pensador”¹⁵². A propósito, Schopenhauer avalia, mesmo, que Kant “nunca tomou a sério” a razão prática e o imperativo categórico, uma vez que seu mestre defendia que especulações morais não detêm necessidade objetiva alguma e, assim, não implicam qualquer conhecimento. Com base nesta distinção, o filósofo de Frankfurt ironiza que a lição kantiana seria a seguinte: “Um dogma teórico de exclusiva validade prática é como uma escopeta de madeira, que se põe na mão de crianças sem perigo algum”¹⁵³. No entanto, Schopenhauer entende que a filosofia kantiana se deturpou, justamente, na mão dos professores de filosofia de sua época – essa segunda espécie que, junto aos padres, vive da necessidade metafísica humana, sob o patrocínio da igreja e do ministério. Conforme a sua interpretação, portanto, tais professores de filosofia, por um lado, fizeram da lei moral da razão prática e do livre-arbítrio as peças essenciais de suas lições, e por outro, ainda colocaram ao lado deste “oráculo prático” (a razão prática kantiana), um análogo “oráculo teórico”, a saber, uma razão que conhece imediatamente e por si só o supra-sensível ou o Absoluto¹⁵⁴. Entretanto, na contramão da filosofia universitária de sua época, Schopenhauer, por um lado, afirma haver refutado as “velhas fábulas” do livre arbítrio e da razão prática¹⁵⁵, e por outro, relembra que a *Crítica da Razão Pura* demonstra a impossibilidade de conhecimento por teologia e cosmologia racionais, e assim, refuta o novo oráculo dos professores de filosofia. Em última instância, o autor de *O Mundo* avalia que todo o “palavrório” dos professores de filosofia

¹⁵¹ GIACOIA, Oswaldo. Reflexões sobre a Noção de Mal Radical: *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 183-202, SET. 1998, p. 195.

¹⁵² CARTWRIGHT, David. Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 254.

¹⁵³ *Satz vom Grunde*, p. 146. *Cuádruple*, p. 177.

¹⁵⁴ *Satz vom Grunde*, p. 135-145. *Cuádruple*, p. 166-175.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 147. *Ibid.*, p. 178.

não passa daquela invasão imprópria e desnecessária do teísmo no território da filosofia, de tal modo que basta que seja empurrado de volta para o seu terreno mitológico original, onde jaz o seu suporte: a revelação divina ao povo escolhido. Por fim, a partir do *Capítulo 4*, investigaremos a proposta positiva de Schopenhauer ao que ele entende ser a verdadeira ultrapassagem do mundo como representação, no qual a crítica de Kant nos abandona, e penetração na coisa em si.

Finalmente, além da *Crítica da Razão Prática*, Schopenhauer avalia que outra obra kantiana que dá ocasião ao retorno ao teísmo é a sua segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Segundo o sucessor, nesta segunda edição, Kant se afasta da fórmula berkeliana “Nenhum objeto sem sujeito” e suprime “belas” e “distintas” passagens idealistas, infla a sua obra magna de contradições e chega mesmo a considerar que a “utilidade positiva” da mesma é o “suprimir o saber para obter lugar para a fé”. Assim, em primeiro lugar, contra um tal retorno, o pensador opõe todos os argumentos que comentamos no *Capítulo 1* ao realismo absoluto, que só pode aspirar a alguma justificativa com a ajuda de Deus. Em segundo lugar, o filósofo propõe a sua própria metafísica imanente e positiva, como completude da crítica negativa kantiana, contra esta “utilidade positiva”. E quanto às grandes contradições apontadas por Schopenhauer, indiquemos rapidamente a maior delas, denominada pelo autor de *O Mundo* pelo “calcanhar de Aquiles” kantiano: trata-se da pressuposição apresentada por Kant, sob “torções conceituais variadas”, de que a coisa em si deve ser admitida como a “causa externa” da *sensação (Empfindung)*¹⁵⁶. Contra esta pressuposição, portanto, Schopenhauer objeta que “toda intuição empírica permanece assentada em fundação *subjetiva (subjektiv)*” – dado que não só a sensação é de todo *subjetiva*, como também a lei da causalidade e o espaço são formas *a priori* de nosso intelecto, logo, igualmente *subjetivas* – “e nada por completo diferente e independente disso pode ser trazido como *coisa em si (Ding an sich)*, ou exibido como pressuposto necessário” seu¹⁵⁷.

¹⁵⁶ *Kritik*, p. 588. *Crítica*, p. 548.

¹⁵⁷ Schopenhauer escreva que Schulze, em *Eneusidemo*, foi quem melhor expôs a inadmissibilidade da introdução kantiana da coisa em si por este caminho. No entanto, M. L. Cacciola ensina, apoiada em Vaihinger, que Schulze repete a crítica de Jacobi de modo “cortante”, “fazendo com que ela tivesse um papel decisivo na história da filosofia” (sobretudo da alemã), mas que fora Jacobi quem melhor formulara “o problema dos objetos que nos afetam e produzem com isso representações... no seu *David Hume sobre a Crença: ou Realismo e Idealismo – Um Diálogo*” (VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Apud CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, São Paulo: Edusp, 1994. p. 48, nota 60). Segundo Cacciola, após Jacobi entender o espírito da filosofia kantiana como o de que “nada temos a ver com os objetos, mas apenas com nossas representações”, ele encontrou dificuldades na pressuposição kantiana de que há objetos que afetam os sentidos e dão origem às “sensações que, por sua vez, produzem representações”. Assim, ele inaugurou o que ficou conhecido como o “dilema de Jacobi”, a saber, o dilema de que esses objetos “não podem ser nem empíricos, nem transcendentais: ‘o objeto empírico não existe fora de nós, mas é idêntico à nossa representação; o objeto transcendental (melhor

Volvemos, agora, à investigação do lado positivo do pensamento schopenhaueriano.

Capítulo 3. Da Relatividade do Mundo à Nulidade da Existência

Schopenhauer concorda com Kant em que é possível o conhecimento puro *a priori*, dado que as formas essenciais e universais do objeto residem no sujeito, ou mesmo, na “fronteira comum” de ambos; no entanto, o autor de *O Mundo* discorda do da *Crítica da Razão Pura* quanto ao conteúdo deste conhecimento. No tocante a este conteúdo, Schopenhauer assevera, em primeiro lugar, que nenhuma filosofia que o antecede reconhece a “forma primeira, mais universal e mais essencial” do mundo como representação, a saber, a correlação do sujeito e do objeto¹⁵⁸. E em segundo lugar, ele acrescenta que todas as filosofias anteriores também tentaram explicar dogmaticamente o sujeito a partir do objeto (em uma de suas quatro formas possíveis, as quais estudaremos agora, por exemplo, o materialismo, que busca explicar o sujeito completamente a partir da matéria e se esquece que essa o pressupõe como condição) – ou, inversamente, almejaram derivar o objeto formal e materialmente do sujeito, como procede, por exemplo, o idealismo de Fichte. Destarte, Schopenhauer se considera o primeiro a estabelecer a correlação do sujeito e do objeto como a forma primordial *a priori* do mundo como representação. Ademais, ele também se apresenta como o que esclarece pioneira, completa e devidamente uma segunda forma *a priori*, subordinada a esta primeira, cuja expressão geral é o *princípio de razão suficiente* (*Satz vom zureichenden Grunde*). Segundo seu pensamento, a fórmula geral do *princípio de razão* (*Satz vom Grunde*) – “provisoriamente” admitida e emprestada de Wolff – é a seguinte:

*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nada é sem uma razão pela que é (Nichts ist ohne Grund, warum es sei und nicht vielmehr nicht sei)*¹⁵⁹.

Segundo Schopenhauer, o *princípio de razão suficiente* (*Satz vom zureichenden Grunde*) possui quatro raízes ou modalidades por meio das quais relaciona *a priori* as quatro seguintes

dizendo, transcendente) nos é totalmente desconhecido”; assim ‘não podemos saber se ele é ou não causa e se ele age ou como age’”. Deste modo, Cacciola ensina que “a solução do dilema é dado pelo conselho de Jacobi ao idealista transcendental de ‘afirmar o mais forte idealismo’, mesmo sob o risco de cair no egoísmo teórico”, a saber, o de considerar a tudo como completa fantasmagoria mental. Contudo, embora Schopenhauer concorde com a crítica de Jacobi à tentativa kantiana de estabelecer o objeto transcendente como causa do fenômeno (na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*), ele acusa a sua solução como sendo idealismo empírico, ao qual opõe o *idealismo transcendental*, completo, por fim, pela metafísica da Vontade que agora exporemos.

¹⁵⁸ *Die Welt*, p. 59. *O Mundo*, p. 69.

¹⁵⁹ *Satz vom Grunde*, p. 15. *Cuádruple*, p. 33.

classes de representações¹⁶⁰: os fenômenos que compõem a realidade empírica e material, os conceitos, as partes do espaço puro e do tempo puro e os sentimentos internos. No entanto, o filósofo afirma que o comum destas quatro raízes – que a seguir investigamos – o princípio de razão conserva sob a sua expressão universal. Ademais, o pensador destaca que o conhecimento que advém do princípio de razão é de caráter necessariamente *relativo* e *dependente* – pois, de acordo com este princípio, todas as representações existem tão somente em relação a outras representações e ao sujeito do conhecimento. E como veremos que o *tempo (Zeit)* está presente em todas as suas raízes, o filósofo também considera que o conhecimento conforme o *princípio de razão* detém um caráter de *finitude (endlose Dasein)*, *transitoriedade* e *fugacidade (Vergänglichkeit)*. A propósito, Schopenhauer considera que o tempo é aquilo em virtude de que “todas as coisas em nossas mãos vêm ao nada e, assim, perdem todo valor de verdade” – o que leva-o a concluir que o mundo do princípio de razão é fatalmente sem ser e sentido, e completamente vão¹⁶¹. Em face da relatividade e *nulidade (Nichtigkeit)* deste mundo, portanto, o filósofo advertirá que ele exige um segundo ponto de vista, atemporal, que lhe confira ser, sentido e conteúdo, a saber, o ponto de vista metafísico da coisa em si. No *Capítulo 8*, visualizaremos que o bom só adquire sentido a partir deste segundo ponto de vista, ao qual remete a liberdade moral; ao passo que, aqui, destacaremos que o princípio de razão, por ser a expressão comum de todo o conhecimento puro *a priori*¹⁶², é também o princípio de toda e qualquer *necessidade*. Ademais, nos *Capítulo 5-7*, investigaremos, também, que inobstante o filósofo defina o belo como ainda restrito ao mundo como representação (como antecipamos no *Capítulo 1*), ele será uma representação que preenche apenas a forma “primeira, principal e mais universal” da representação, a saber, o ser objeto para um sujeito¹⁶³, e que se liberta das formas secundárias do princípio de razão. Destarte, se no *Capítulo 1*, o belo e o bom se separam, aqui, é o momento em que eles se reencontram, ainda que negativamente: pois ambos remetem ao ponto de vista ou conhecimento independente do princípio de razão. Por fim, como o filósofo estabelece que a investigação do princípio de razão é uma “exigência” à leitura de qualquer tema do *O Mundo*, sem a qual “é completamente impossível a compreensão propriamente dita” deste escrito¹⁶⁴, não desrespeitemos, pois, esta exigência – como o fazem muitas pesquisas sobre Schopenhauer – e investiguemos, preliminarmente, esta sua teoria, aqui:

¹⁶⁰ *Die Welt*, p. 34. *O Mundo*, p. 46.

¹⁶¹ *Parerga II*, p. 334. *Parerga and II*, p. 283.

¹⁶² *Die Welt*, p. 34. *O Mundo*, p. 46.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 252. *Ibid.*, p. 242.

¹⁶⁴ *Die Welt*, p. 9. *O Mundo*, p. 21.

Schopenhauer assevera que a primeira classe de objetos do princípio de razão é a das representações *intuitivas (anschaulichen)*, *completas (vollständigen)* e *empíricas (empirischen)*¹⁶⁵. A saber, *intuitivas* porquanto opostas às representações abstratas (os conceitos), *completas* por conterem a forma e o conteúdo dos fenômenos e *empíricas* porque se originam das sensações dos órgãos dos sentidos e se atam ao complexo “sem princípio nem fim” da *realidade empírica (empirische Realität)*. Conforme o filósofo, as formas dessas representações são as do sentido interno e externo, a saber, respectivamente, *tempo (Zeit)* e *espaço (Raum)*. Segundo seu pensamento, o tempo é a condição da *mudança (Wechsel)* e da *sucessão (Sukzession)* e o espaço a da *justaposição (Nebeneinanderstellung)*; juntos, eles propiciam a *simultaneidade (Zugleichsein)*, a *permanência (Beharlichkeit)* e a *duração (Dauer)*. Schopenhauer argumenta que se apenas um deles existisse, não haveria *matéria (Materie)* e tampouco *lei da causalidade (Gesetz der Kausalität)*; essas duas consistem, pois, justamente, no entrelaçamento do tempo e do espaço: de ambos se deduzem as propriedades fundamentais da matéria, como impenetrabilidade, extensão, divisibilidade infinita, indestrutibilidade e mobilidade; e a essência deste entrelaçamento, assim como a da matéria, só pode ser fazer-efeito, isto é, causalidade¹⁶⁶. A propósito, o filósofo concebe que o correlato subjetivo da lei da causalidade é o *entendimento (der Verstand)*, logo: que a essência da matéria seja fazer-efeito e a forma do entendimento seja a lei da causalidade são expressões que, para o pensador, só se diferem pelo que o primeiro é o termo objetivo e o segundo o subjetivo para a mesma condição do conhecimento da realidade fenomênica. Ademais, o filósofo acrescenta que uma segunda condição deste conhecimento é “a sensibilidade do corpo do animal, ou a propriedade dos corpos dos animais em ser *objetos imediatos (unmittelbar Objekte)* do sujeito”¹⁶⁷ – a saber, o quarto objeto do princípio de razão, que a seguir consideraremos. No capítulo anterior, comentamos como se dá a intuição para Schopenhauer: pela aplicação do entendimento da lei da causalidade à sensação – ou mesmo, ao “objeto imediato” – de modo a exigir pela sua causa e arrojá-la “para fora”, no espaço (com o que surge, então, a realidade objetiva). A lei da causalidade é, portanto, para o pensador, a condição da experiência, e o conhecimento que temos dela é *a priori*: ela é a primeira raiz do princípio de razão suficiente, denominada por *princípio de razão suficiente do devir (Satz vom zureichenden Grunde des Werdens)*¹⁶⁸. Seus *corolários (Korollarien) a priori* são as *leis da permanência da substância*

¹⁶⁵ *Satz vom Grunde*, p. 41. *Cuádruple*, p. 61.

¹⁶⁶ *Die Welt*, p. 41. *O Mundo*, p. 53.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 52. *Ibid.*, p. 63.

¹⁶⁸ *Satz vom Grunde*, p. 48. *Cuádruple*, p. 68.

(*Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz*) e a *de inércia (der Trägheit)* – a saber, a que estabelece que qualquer estado da matéria deve se manter *ad infinitum* “sem mudança, aumento ou diminuição, enquanto não apareça uma causa que os altere ou anule”¹⁶⁹. Ademais, o filósofo considera que as três formas pelas quais a lei da causalidade se manifesta na natureza são: *causalidade (Ursache)* em sentido estrito, *excitação (Reiz)* e *motivação (Motiv)*. No que toca a tais formas, pelo seu turno, Schopenhauer distingue que a primeira rege o mundo inorgânico, é estudada pela física e química e se submete à terceira lei de Newton (a saber, a que estabelece que efeito e causa são iguais em grau e magnitude); a excitação, por sua vez, abrange o reino vegetal e a parte vegetativa dos animais e não se submete à terceira lei de Newton; e a motivação, por fim, consiste na produção da *ação (Tun)* a partir do *conhecimento (Erkenntnis)* – isto é, de uma representação do intelecto – o que, de maneira mais acentuada ainda, dispensa a igualdade de grau e magnitude entre o efeito e o motivo¹⁷⁰. Destarte, é pela posse do conhecimento intuitivo e pelo agir por motivação por ele propiciado que Schopenhauer define o caráter da animalidade, o qual também se corresponde à sua necessidade de buscar o alimento. No entanto, o filósofo descreve que, excepcionalmente no ser humano, a gravidade de suas exigências exigiu dele uma segunda espécie de conhecimento, estabelecido por uma segunda classe de objetos do princípio de razão: os *conceitos (Begriffe)*. Por fim, quanto à diferença entre ambas as classes de representações, o filósofo a explana com a distinção de que as intuitivas são imediatas, primárias e auto-suficientes, ao passo que os *conceitos* são derivados das últimas e, assim, secundários; como ele escreve a seguir, metaforicamente:

*Como da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, auto-suficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo*¹⁷¹.

Schopenhauer defende que as representações *abstratas (abstrakten)*, ou *conceitos (Begriffe)*, são originados das representações intuitivas; o que é realizado pela faculdade de abstração, a qual as decompõe em suas partes constitutivas, para, assim, “isolá-las e poder conhecer cada uma por si”. No entanto, o filósofo adverte que, em tal processo, muito do intuitivo é, em geral, omitido – e que é exatamente por isso que o *conceito (Begriffe)* pode abarcar (*begreifen*) muito em si, como quando engloba muitos objetos distintos, justamente, ao destituir

¹⁶⁹ Ibid., p. 57. Ibid., p. 79.

¹⁷⁰ Ibid., p. 62. Ibid., p. 84.

¹⁷¹ *Die Welt*, p. 72. *O Mundo*, p. 81.

los de todas as suas diferenças próprias, e manter somente o que lhes é comum. Destarte, Schopenhauer afirma que o conceito é sempre gênero, e quanto maior for a sua esfera, mais se omite e se diminui o que se pensa com ele, do ponto de vista da intuição¹⁷². Por fim, o filósofo ensina que o seu correlato subjetivo é a *razão* (*Vernunft*), e que é unicamente por sua posse que o homem tem um modo de vida tão distinto dos demais animais, seus “irmãos irracionais” – como ele distingue, a seguir, assinalando tanto a sua diferença, quanto a sua semelhança fundamental:

*O animal sente e intui; o homem, além disso, pensa (denkt) e sabe (weiss). Ambos querem (wollen)*¹⁷³.

J. Lefranc recorda que, na história das idéias, Schopenhauer é amiúde “etiquetado” como “irracionalista”, e que “a acusação mais agressiva é certamente a de Georges Lukács em ‘A destruição da razão’”¹⁷⁴. No entanto, o comentador avalia que este livro, como é comum na história da filosofia, ensina-se mais sobre a razão do próprio Lukács do que sobre o pensamento de Schopenhauer, “estranhamente desconhecido”; e assim, ele recomenda o seguinte a Lukács: “Antes de julgar Schopenhauer, impondo-lhe o nosso código do racionalismo, sem dúvida é necessário examinar a sua própria crítica desse conceito... Já sabemos o seu critério: impõe-se saber reconhecer nos racionalismos a camuflagem do teísmo ocidental”. De nossa parte, já comentamos, no *Capítulo 2*, a denúncia de Schopenhauer de que tanto a razão prática de Kant, quanto a que conhece o Absoluto dos professores de filosofia, não possuem qualquer validade no território da filosofia, uma vez que, nesse, busca-se apenas o universal, e aqueles discursos dependem, em última instância, da simpatia ao mito da revelação de Deus ao povo escolhido. Ademais, além da objeção ao realismo e ao racionalismo absoluto, no *Capítulo 8*, também comentaremos a crítica schopenhaueriana a outro aspecto muito problemático do teísmo: o seu otimismo. Aqui, porém, onde ainda nos concentramos em sua teoria da razão, apenas advertimos que uma leitura atenta do filósofo pode certamente, por um lado, dissipar as críticas de que ele ignora as vantagens e o poder que a razão traz ao homem, e por outro, já destacar aquilo que é o cerne de sua crítica ao teísmo otimista, do qual provém o racionalismo absoluto, a saber: a evidência do sofrimento humano – sofrimento este inegavelmente agravado pelo seu poder racional. Comentemos, pois, primeiramente, o elogio do filósofo ao poder racional, e depois, a sua consideração pessimista do mesmo:

¹⁷² *Satz vom Grunde*, p. 123. *Cuádruple*, p. 150.

¹⁷³ *Die Welt*, p. 74. *O Mundo*, p. 83.

¹⁷⁴ LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 111.

Esta concentração, a capacidade de reflexionar voltando-se sobre si próprio, é propriamente a raiz de todas as obras teóricas e práticas pelas quais o homem eleva-se tanto sobre os brutos; em primeiro lugar, do cuidado com o futuro, a partir da consideração do passado; logo, de sua atividade deliberada, planejada, metódica, em cada empresa; também da colaboração de muitas pessoas para um mesmo fim; e, por isto, da ordem, da lei, dos Estados, etc – Mas particularmente os conceitos são o material próprio das ciências, o fim das quais, que logra, em última análise, reduzir-se a conhecimento do particular pelo geral¹⁷⁵.

Para Schopenhauer, as três principais conseqüências da razão são: a linguagem, a ação calculada e as ciências. Segundo o seu reconhecimento, essas três conseqüências são os princípios de todas as obras teóricas e práticas pelas quais o homem “tanto eleva-se sobre os brutos”. No entanto, o filósofo acrescenta também que se, por um lado, “os brutos não falam nem riem”¹⁷⁶, por outro, “o homem os supera em poder e sofrimento”¹⁷⁷. Analisemos, pois, esta distinção, destacada pelo pensador: por um lado, os animais irracionais vivem apenas no presente, satisfazem somente as suas necessidades imediatas e “conhecem a morte tão somente na morte”; por outro, porém, o ser humano, em virtude de seu poder racional, zela pelo tempo em que ainda não vive, sofre com o já passado e aproxima-se da morte “a cada hora com inteira consciência” – contra a qual, inclusive, tem que criar filosofias e religiões¹⁷⁸. Ademais – prossegue o pensador – a cobiça e as exigências do querer humano se multiplicam à medida que o seu poder racional se eleva; até que, por fim, o sofrimento alcança o seu ápice, em toda a natureza, precisamente, naquele que é mais bem dotado de faculdade de conhecimento (como comentaremos no *Capítulo 6*), a saber: o gênio. Investiguemos, por fim, a teoria do filósofo de como o *princípio de razão suficiente* rege esta segunda classe de representações, exclusivamente humanas:

Schopenhauer ensina que as relações dos conceitos entre si se dão pelos *juízos (Urteile)*, e consistem no objeto de estudo da *lógica (Logik)*¹⁷⁹. Segundo o seu pensamento, as relações necessárias entre os conceitos são estabelecidas pela segunda raiz do princípio de razão, a saber, o *princípio de razão suficiente do conhecer (Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens)*. Aqui, o filósofo afirma que o *princípio de razão* enuncia que todo juízo deve ter uma razão suficiente para

¹⁷⁵ *Satz vom Grunde*, p. 125. *Cuádruple*, p. 153.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 120. *Ibid.*, p. 148.

¹⁷⁷ *Die Welt*, p. 74. *O Mundo*, p. 83.

¹⁷⁸ *Ibid.* 75. *Ibid.*, p. 84

¹⁷⁹ *Satz vom Grunde*, p. 140. *Cuádruple*, p. 171.

que possa expressar um *conhecimento (Erkenntnis)* ou ser predicado de *verdadeiro (wahr)*¹⁸⁰. Assim, Schopenhauer entende que a verdade consiste na relação de um juízo com algo diferente dele, a saber, a sua *razão ou fundamento (Grund)* – sendo que esse pode ser de quatro espécies distintas, a saber: (1) uma representação empírica da primeira classe, o que fundamenta uma *verdade empírica (empirische Wahrheit)* ou *material (materiale)*; (2) outros juízos ou uma das quatro leis do pensamento¹⁸¹, o que engendra verdades *lógicas (logische)* ou *formais (formale)*, as quais só deterão a verdade material no caso do raciocínio, em algum momento, concordar com a intuição empírica); (3) as formas *a priori* do conhecimento intuitivo empírico, que concebem verdades *transcendentais (transzendente)*; e, finalmente (4) – no caso dos juízos que simplesmente enunciam as condições formais do pensar, a saber, as quatro leis do pensamento anteriormente citadas, eles detêm verdades *metalógicas (metalogische)*.

Schopenhauer assevera que a terceira raiz do princípio de razão é o *princípio de razão do ser (Satz vom Grunde des Seins)*, o qual rege a forma do sentido externo, o espaço, e a do interno, o tempo. Segundo o seu pensamento, a natureza do espaço e do tempo são tais que “todas as suas partes estão entre si numa relação, de modo que cada uma delas está determinada e condicionada por outra”¹⁸². No espaço, essas relações chamam-se *posição (Lage)*, e no tempo, *sucessão (Folge)*. Schopenhauer argumenta que as relações espaciais e temporais não podem ser compreendidas pelo mero entendimento ou razão – por exemplo, “direita”, “esquerda”, “acima” e “abaixo” nunca poderão ser ensinados com base em meros conceitos, ou de acordo com a lei da causalidade. Sendo assim, a sua conclusão é que, por um lado, tais relações são apreendidas, antes, por uma intuição pura *a priori* – a qual deve ser, portanto, a base da matemática, a ciência que estuda essas relações, e por outro, que elas devem ser regidas por uma terceira raiz do princípio de razão, distinta das raízes que compõem a forma da razão e a do entendimento. Esta terceira raiz é, pois, o *princípio de razão suficiente do ser (Satz vom Grunde des Seins)*¹⁸³.

Por fim, Schopenhauer define que a última raiz do princípio de razão é o *princípio de razão suficiente do agir (Satz vom zureichenden Grunde des Handelns)*, o qual consiste na *lei da*

¹⁸⁰ Ibid., p. 129. Ibid., p. 158.

¹⁸¹ Schopenhauer ensina que as quatro leis do pensamento são as seguintes: o princípio de identidade (“um sujeito é igual à soma de seus predicados, ou $a = a$ ”), o princípio de contradição (“nenhum predicado pode ser afirmado e negado sobre um mesmo sujeito, ou $a = -a = o$ ”), o princípio do terceiro excluído (“de dois predicados opostos contraditoriamente, um deles deve convir a um sujeito”, e o princípio de razão suficiente do conhecer (“a verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente”). *Satz vom Grunde*, p. 133. *Cuádruple*, p. 163.

¹⁸² Ibid., p. 158. Ibid., p. 190.

¹⁸³ *Satz vom Grunde*, p. 158. *Die Welt*, p. 122. *O Mundo*, p. 125.

motivação (Gesetz der Motivation). Segundo o filósofo, essa lei estabelece relações sobre “o objeto imediato do sentido interno”, a saber, o *sujeito do querer (Subjekt des Wollens)*, a vontade ou os sentimentos – pois assim como os objetos externos da primeira classe, os sentimentos também são precedidos, no tempo, por razões suficientes, das quais surgem como conseqüências necessárias¹⁸⁴. No entanto, *Schopenhauer concebe este quarto objeto, a saber, a vontade ou o sujeito do querer, como um objeto de todo especial: primeiramente, porquanto este objeto se identifica com o sujeito do conhecimento* – que é o que a palavra “eu” expressa (de modo, no entanto, de todo inexplicável)¹⁸⁵. Em segundo lugar, e conseqüentemente, por sua *imediatez*, como o pensador destaca a seguir: “Precisamente porque o sujeito do querer se dá à consciência de si mesmo imediatamente não se pode defini-lo melhor do que pelo *mais imediato dos conhecimentos (die unmittelbareste aller unserer Erkenntnisse)*”¹⁸⁶. Em terceiro lugar, porque este “objeto imediato”, enquanto *sensação (Empfindung)*, é o *ponto de partida à produção da realidade fenomênica*, a partir de sua submissão à lei da causalidade, forma do entendimento – como comentamos anteriormente. E em quarto lugar, porque a lei da motivação, a saber, esta quarta raiz do princípio de razão, consiste na “*causalidade vista por dentro*” (*die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen*)¹⁸⁷, isto é, “entre os bastidores”, de modo inteiramente distinto, a revelar como a causa produz o efeito “conforme sua essência íntima”. Finalmente, Schopenhauer assevera que, aqui, neste “objeto imediato” da quarta raiz do princípio de razão está a “pedra angular” de toda a sua metafísica – na qual adentraremos, a partir do próximo capítulo¹⁸⁸.

¹⁸⁴ *Satz vom Grunde*, p. 168-71. *Cuádruple*, p. 201- 6.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 171. *Ibid.*, p. 206.

¹⁸⁶ *Satz vom Grunde.*, p. 172. *Cuádruple.*, p. 207.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 173. *Ibid.*, p. 208.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 208. É curioso notar, aqui, que excepcionalmente a essa classe de objetos do princípio de razão Schopenhauer não indica uma ciência correspondente, como poderia ter indicado a psicologia. Décadas mais tarde, Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939) desenvolverão e ampliarão as dimensões dos estudos psicológicos da motivação humana, de modo bem relacionado a Schopenhauer, embora não alinhados, propriamente, à sua metafísica. No que toca a Nietzsche, seguimos, aqui, o seguinte comentário de T. Mann: “Nietzsche, de fato, é um passo adiante (...) especialmente na capacidade em que ele é, do modo mais explícito que nenhuma outra coisa, discípulo de Schopenhauer, a saber, como psicólogo” (MANN, T.. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 78). No entanto, o diagnóstico psicológico de Nietzsche contra seu “grande mestre” é que a (sua) metafísica é produto do ressentimento escravo e do cansaço de viver, que ambicionam negar e contaminar o mundo físico, real e positivo (que lhe é desfavorável), por meio da afirmação do “outro” mundo, que só existe negativamente, a saber, a metafísica. Assim, contra esta “inversão de pólos”, Nietzsche afirma apaixonadamente o mundo físico com todas as suas dores e sofrimentos inerentes – a partir dos quais (e não apesar dos quais) pode-se buscar, heroicamente, a superação de si próprio como manifestação cada vez mais plena das potencialidades vitais. A bem da verdade, porém, sugeriremos, no final do *Capítulo 8*, que a filosofia afirmativa e “dionisíaca” nietzschiana (e sobretudo a sua teoria do eterno retorno) pode ter sido decisivamente influenciada por Schopenhauer, na medida em que esse não apenas

Schopenhauer ensina que o conhecimento científico segue as relações dos fenômenos estabelecidas pelo princípio de razão suficiente; no entanto, o filósofo sinaliza que toda ciência pressupõe, por um lado, o próprio princípio de razão, e por outro, o “ser originário de todos os fenômenos” – o qual ela denomina por *força natural (Naturkraft)*, reconduz as suas exteriorizações no mundo dos fenômenos a leis universais, mas jamais logra penetrar em seu interior íntimo¹⁸⁹. Segundo Schopenhauer, ambos pressupostos devem ser considerados pelo ponto de vista “específico e inteiramente distinto” da *filosofia (Philosophie)*, a qual não aceita pressupostos e para a qual tudo é estranho e problemático. Assim, o pensador afirma que o primeiro objeto de esclarecimento da filosofia é o princípio de razão suficiente, e o segundo, a coisa em si mesma. Quanto ao segundo, pelo seu turno, o pensador propõe-se a conhecê-lo por meio de uma

reconhece a possibilidade da afirmação da Vontade de viver a partir do sofrimento, como, inclusive, fortalece-a com a consciência de sua imortalidade. No que concerne à psicologia freudiana, contudo, acreditamos que ela não trava com Schopenhauer uma relação polêmica e destrutiva, como a de Nietzsche, pois como Freud escreve em muitos momentos, sua não aliança com qualquer metafísica, “*Weltanschauung*” (intuição total de mundo) e debates filosóficos é requerida pela neutralidade do método científico. Por outro lado, porém, segundo Lacan, T. Mann e o próprio Freud, em outros momentos, sua psicanálise muito contribui ao debate filosófico (ético, estético, epistemológico e etc.), e muito bebe dele também – de tal modo que T. Mann chega mesmo a cunhar que ela mantém uma “dependência independente” da filosofia. Freud, de fato, parece apresentar uma ambigüidade no modo com que considera a relação da psicanálise com a filosofia – e em relação a Schopenhauer, essa ambigüidade adquire um sentido especial. Conforme V. Di Matteo, Freud, por um lado, considera que dentre os precursores da psicanálise está “acima de todos, o grande pensador Schopenhauer” (FREUD, S.. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. *Obras Completas*, Vol. XVII da Esb., p. 178. Apud DI MATTEO. Schopenhauer e Freud: Afinidades Eletivas? In: II COLÓQUIO SCHOPENHAUER, 2003, Salvador/BA. Disponível em: [http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/Schopenhauer%20e%20Freud%20\(II%20coloquio\)%20new%20roman.pdf](http://www.ufpe.br/filosofia/arquivos/Schopenhauer%20e%20Freud%20(II%20coloquio)%20new%20roman.pdf), p. 13), cita o filósofo várias vezes e desde cedo, já em *A interpretação dos sonhos*, e reconhece coincidências capitais entre as teorias schopenhauerianas e as de si próprio, como ele admite a seguir: “As vastas coincidências da psicanálise com a filosofia de Schopenhauer – ele não somente afirma o primado da efetividade e a eminente significação da sexualidade, mas também do mecanismo de repressão” (FREUD, S. Presentación autobiográfica. *Obras Completas*, Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 55). Por outro lado, porém, Freud assevera, em outros momentos, que conheceu Schopenhauer muito pouco e tardiamente, compara que a filosofia schopenhaueriana é afirmada “sobre uma base abstrata”, enquanto que a psicanálise é fundamentada “em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo” (FREUD, S.. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. *Obras Completas*, Vol. XVII da Esb. Apud DI MATTEO. Op. cit., p. 14), e se afirma como o grande criador e, mesmo, mártir da psicanálise. Contudo, Di Matteo prefere entender a estratégia de Freud em relação a Schopenhauer (e aos demais filósofos) como, antes de ambígua, ambivalente – a saber, uma estratégia que busca “uma dupla caução para a sua descoberta: a filosófica, pela coincidência de idéias com grandes pensadores, e a científica, pelo rigor epistemológico de sua pesquisa” (DI MATTEO, *Ibid.*, p. 15). Destarte, se tivéssemos que comparar a relação das psicologias de Nietzsche e Freud com a metafísica de Schopenhauer, diríamos que a primeira delas é mais polêmica e destrutiva, e a segunda mais complementadora. Entretanto, o que nos interessa destacar, aqui, é que, a partir da filosofia schopenhaueriana, este é o momento lógico exato onde ela pode reconhecer a psicologia como uma ciência fundada numa lei *a priori*, a saber, a lei da motivação, quarta raiz do princípio de razão. Contudo, é curioso também o fato de que Schopenhauer não o faz. Por quê? Porque reserva à vontade o esclarecimento metafísico.

¹⁸⁹ *Die Welt*, p. 132. *O Mundo*, p. 136.

metafísica imanente que primeiro desvela-o em nossa vontade, e depois divide-se em três lados: a da natureza, a do belo e a dos costumes. No próximo capítulo, comentaremos o seu desvelamento da coisa em si na vontade e, muito sucintamente, a sua metafísica da natureza; e nos posteriores, adentraremos em suas metafísicas do belo e da moral. Quanto ao princípio de razão suficiente, pelo seu turno, esperamos haver apresentado, aqui, o principal do que Schopenhauer defende ser o seu primeiro esclarecimento “completo e corretamente”. A título de conclusão de comentário, por fim, destaquemos a avaliação última do filósofo do conhecimento conforme o princípio de razão: de acordo com seu pensamento, este conhecimento é, pelo lado objetivo, inteiramente relativo e dependente (de outra representação e do sujeito do conhecimento); ademais, uma vez que o *tempo (Zeit)* é a condição de suas quatro raízes, este conhecimento também é finito, fugaz e completamente nulo. Nos *Capítulos 4 e 6*, pelo seu turno, comentaremos a teoria do filósofo do lado subjetivo deste conhecimento, a saber, que, em última instância, ele é criado e utilizado pela Vontade essencialmente carente e sofredora. Com as seguintes palavras, Schopenhauer destaca esta nulidade do mundo, que advém, pelo lado objetivo, do princípio de razão suficiente, e pelo subjetivo, da Vontade:

Esta nulidade acha sua expressão na forma total da existência; na natureza infinita do tempo e espaço e sua oposição à natureza finita do indivíduo em ambas; no momento presente transitório e passageiro como o único modo de existência da realidade; na dependência e relatividade de todas as coisas; no constante vir a ser sem ser; no constante desejo sem satisfação; na constante interrupção dos esforços e aspirações que constituem o curso da vida até que tal obstrução seja dominada. O tempo (Die Zeit) e a natureza fugaz (die Vergänglichkeit) de todas as coisas nele, e de alguma maneira dele, são meramente a forma em que é revelada à vontade-de-viver, a qual como a coisa em si é imperecível, a nulidade (die Nichtigkeit) desse esforço. É em virtude do tempo (Zeit) que todas as coisas em nossas mãos vêm ao nada e, assim, perdem todo valor de verdade¹⁹⁰.

Finalmente, já antecipamos, aqui, que a maior semelhança entre o belo e o bom em Schopenhauer, quanto ao lado objetivo, está em que ambos advém de (ou consistem em) um conhecimento independente do princípio de razão suficiente (e por conseguinte, de toda a nulidade da vida que existe a partir dele). Investiguemos, pois, agora, o esclarecimento do filósofo

¹⁹⁰ *Parerga II*, p. 334. *Parerga and II*, p. 283.

daquilo que é a senhora do conhecimento conforme o princípio de razão – a qual o belo e o bom também calarão, quanto ao seu lado subjetivo: a Vontade.

Capítulo 4. A Metafísica da Vontade

Schopenhauer escreve concordar inteiramente com Kant em que o ponto de vista do sujeito do conhecimento ou da consciência cerebral se restringe a representações ou objetos e não pode penetrar no interior das coisas, dotando-as de significado, ou ultrapassar ao que pode haver além delas, a saber, ao numênico¹⁹¹. No entanto, junto a tal verdade, o filósofo põe uma segunda, a saber, a de que nós não somos apenas o sujeito do conhecimento, mas *somos também a coisa em si mesma*. E, por isto mesmo – declara o pensador – “um caminho *por dentro* se abre para nós àquela natureza interna das coisas que não pode ser penetrada *por fora*”¹⁹². Assim, segundo Schopenhauer, o ser em si entra na consciência não por conhecimento intelectual objetivo, mas *apenas muito diretamente*:

*Pela coisa em si sendo consciente de si própria*¹⁹³.

Conforme Schopenhauer, o sujeito do querer – isto é, o corpo, ou a vontade – é considerado o objeto imediato – como vimos, na quarta raiz do princípio de razão – apenas do ponto de vista do sujeito do conhecimento. No entanto, o argumento do filósofo é que como o sujeito do conhecimento não é autônomo e único, mas enraíza-se no mundo como indivíduo, e, justamente, em virtude de sua identidade com o corpo – o sujeito do querer – precisamente, este último, deve ser relacionado a um outro ponto de vista que não o da representação, a saber, o da coisa em si, no qual ele não será mais considerado como o objeto imediato, mas sim como a *objetividade (Objektivität)* da coisa em si – isto é, como idêntico à coisa em si¹⁹⁴. Assim, Schopenhauer concebe que é pela vontade que o sujeito conhece o seu interior íntimo, as suas entranhas, o seu

¹⁹¹ G. Simmel discorda, precisamente, desta interpretação schopenhaueriana de que Kant, ao conferir à realidade objetiva o estatuto de fenômeno, estaria privando-a de ser “penetrável até o fundo”. Para Simmel, Kant mostra que é, justamente, pela realidade ser fenômeno que ela é penetrável, como ele escreve a seguir: “Este é, em minha opinião, o último sentido da filosofia de Kant, que Schopenhauer entendeu tão mal neste ponto. Kant conclui: O Mundo é fenômeno, e por isto é plenamente objetivo e real e penetrável até seu fundo, posto que tudo mais além do fenômeno não seria senão uma fantasmagoria sem conteúdo”. SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Tradução: Francisco Ayala, Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2005, p. 36.

¹⁹² *Die Welt II*, p. 252, *The World II*, p. 195.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Objektivität* é o único neologismo de Schopenhauer, reservado ao corpo apenas conforme este ponto de vista da coisa em si. Por isto que J. Barboza o traduz por outro neologismo, a saber, “objetividade”, e não por “objetividade”. *O Mundo*, p. 157. Nota de rodapé 2.

ser em si mesmo; e adiciona que, por este segundo ponto de vista, os movimentos do corpo serão entendidos como idênticos a *atos de vontade*, dos quais, na realidade, eles só se separam na reflexão. Mas, justamente, nela – no pensamento abstrato – prossegue o pensador – cabe à filosofia restabelecer a identidade do querer e do agir, ao reconhecer que todo autêntico ato de vontade é tão logo ação do corpo, que todo ato sobre o corpo é imediata e simultaneamente ato sobre a vontade – e implica, assim, prazer ou dor – e que a vontade pode ser pensada, de fato, neste sentido, como “o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo o conhecimento *a posteriori* da vontade”. Finalmente, Schopenhauer afirma que pela filosofia ter, aqui, que estabelecer *in abstracto* a identidade do corpo – o qual é uma representação (imediata) – com aquilo que há em nós *toto genere* distinto de representação, a saber, nosso ser em si ou vontade – tal identidade será denominada pela verdade filosófica κατ’εξοχήν (por excelência)¹⁹⁵.

A asserção de Schopenhauer – “audaz, quase ilícita”¹⁹⁶, como a descreve T. Mann – de que conhecemos o ser em si mesmo em nossa própria vontade é a causa de muita polêmica entre seus comentadores. C. Janaway, por exemplo, considera que “não é uma posição feliz” a sua asserção de que o conhecimento direto da vontade – nosso ser em si – é *toto genere* distinto do caminho da representação, dado que, como o próprio filósofo reconhece, a vontade de que somos conscientes “é, em última instância, objeto para um sujeito da experiência”, e também se revela na forma do sentido interno: o tempo¹⁹⁷. De tal modo que, por sua leitura, o filósofo parece oscilar e se dividir entre uma postura ousada e contraditória¹⁹⁸, que afirma que o conhecimento direto de nossa vontade penetra no nível do em si, e uma cautelosa, que reconhece que “o projeto do conhecimento do em si se enraíza no conhecimento do fenômeno e é uma maneira de descobrir o que se esconde por trás do véu”¹⁹⁹. Quanto à postura ousada, Janaway relata que certos comentadores, como, por exemplo, J. Young, tentam superar a sua dificuldade alegando que Schopenhauer “nunca quis realmente dizer que a vontade é a coisa em si” – o que, para Janaway, é uma tentativa de reconstrução do argumento do filósofo, que desconsidera, porém, que ele “diz

¹⁹⁵ *Die Welt*, 156-160. *O Mundo*, p. 156-160.

¹⁹⁶ MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 29.

¹⁹⁷ JANAWAY, Christopher. Will and Nature. In: Christopher Janaway (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 162.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 162.

repetidamente que a coisa em si é a vontade”²⁰⁰. De nossa parte, acreditamos que a tentativa de Young desconsidera, na realidade, o que Schopenhauer apresenta como “o passo mais característico e importante de minha (sua) filosofia, a saber: a transição do fenômeno à coisa em si”²⁰¹. Ademais, Janaway escreve que uma “solução similar, porém mais convincente” é a de Atwell, a saber, a que propõe que as posturas coexistentes em Schopenhauer de que “‘a vontade é a coisa em si’ e ‘a vontade não é a coisa em si’ não são contraditórias caso haja dois sentidos à coisa em si em jogo”²⁰². Assim, segundo Atwell, o filósofo pensaria no mundo em termos de tricotomia, vale dizer: (1) o mundo enquanto representação empírica e cognoscível segundo nossas formas *a priori*, (2) enquanto vontade, “a coisa em si na aparência”, cognoscível imediatamente, e (3) “como coisa em si última e absoluta”, completamente incognoscível²⁰³. C. Janaway apóia esta interpretação de Atwell, e conclui o seguinte: “Se Schopenhauer quer empreender alguma qualificação para não cair em contradição, ele é mais propenso a dizer que a vontade é o aspecto do mundo fenomênico mais perto possível da coisa em si absoluta, ou o aspecto da coisa em si mais próximo da cognoscibilidade”²⁰⁴ – de tal modo a deixar a coisa em si absoluta – o “terceiro” lado do mundo, conforme Atwell – na total incognoscibilidade. Por fim, um quarto britânico que também rejeita a “postura ousada” de Schopenhauer é Moira Nicholls. Este comentador concebe que o “conhecimento direto da coisa em si como vontade” é mantido por Schopenhauer somente até a edição principal *O Mundo*, de 1818, mas que, posteriormente, ele é “aparentemente removido (...) indicando uma mudança em seu pensamento”, já que “nos anos que se seguem à publicação do primeiro volume de *O Mundo*... o filósofo se torna paulatinamente consciente das dificuldades deste argumento”²⁰⁵. A propósito, Nicholls sugere que este desenvolvimento da doutrina schopenhaueriana da coisa em si se deve, em boa medida, pela intensificação do conhecimento do pensador do “pensamento oriental”, após 1818, o que se revelaria, principalmente, na freqüência com a qual o filósofo passa a adotar a metáfora de que a

²⁰⁰ YOUNG, J. *Willing and Unwilling: a Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 29. Apud JANAWAY, C.. Will and Nature. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 162.

²⁰¹ *Die Welt II*, p. 247. *The World II*, p. 191.

²⁰² Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World*, Berkeley/Los Angeles: University of Californian Press, 1995, p. 126-7. Apud JANAWAY, C.. Will and Nature. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 163.

²⁰³ *Ibid.*, p. 164.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 163.

²⁰⁵ NICHOLLS, M. Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-itself. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 172-3.

coisa em si é obstruída pelo “véu de maia” das formas da percepção, e que, destarte, embora tenhamos a coisa em si em nós mesmos (de fato, somos ele), seu conhecimento seria sempre condicionado²⁰⁶.

De nossa parte, não concordamos, de todo, com a crítica destes comentadores britânicos ao conhecimento schopenhaueriano da coisa em si. Contra Nicholls, constatamos que, de fato, no segundo tomo de *O Mundo*, Schopenhauer aparenta estar mais cauteloso do que no primeiro, nesta asserção de que conhecemos a coisa em si diretamente em nossa vontade. No entanto, nos parece exagerada a ruptura do comentador com a declaração do filósofo de que a sua doutrina não possui modificações e evoluções, em seu fundamental. Argumentemos, pois, em favor disso: na segunda edição de *O Mundo*, lemos, por exemplo, de fato, o grifo de Schopenhauer de que o conhecimento interno da vontade é “em grande extensão livre do véu”²⁰⁷ – o que já se nota em sua não subordinação às formas do espaço e causalidade – mas “de modo algum fornece um conhecimento exaustivo e adequado da coisa em si”, já que não é “de todo imediato..., mas trazido pela vontade, por e com o meio da corporificação, provida, ademais, de intelecto”, e restrita tanto à forma do tempo, quanto à de ser objeto para um sujeito. Todavia, notamos que esta “postura cautelosa” também está presente no primeiro tomo de *O Mundo*, por exemplo, quando Schopenhauer adverte o seguinte: “Conheço a minha vontade ... não perfeitamente conforme a sua essência, mas só em seus atos isolado, portanto no tempo”²⁰⁸ – ou também o seguinte: “Essa coisa em si (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto”²⁰⁹, a saber, do seu grau máximo de objetivação, que, ademais, é imediatamente conhecido em nós mesmos: vontade. Mas inversamente, no segundo tomo de *O Mundo* também há afirmações bem próximas da “postura ousada” – por exemplo, quando o filósofo escreve concordar com Kant em que todo conceito sem correspondente na percepção é vazio, logo, como essa só rende fenômenos, não conhecemos a coisa em si – ao que ele ainda acrescenta a seguinte ressalva: “Eu admito isto quanto a tudo, menos quanto ao conhecimento que cada um tem de seu próprio *querer*. Este conhecimento não é nem percepção (pois toda percepção é espacial), nem é vazio; pelo contrário, ele é mais real do qualquer outro

²⁰⁶ NICHOLLS, M. Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-itself. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 171-212.

²⁰⁷ *Die Welt II*, p. 253. *The World II*, p. 196-7.

²⁰⁸ *Die Welt*, p. 159. *O Mundo*, p. 159.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 171. *Ibid.*, p. 169.

conhecimento”²¹⁰ – portanto, é o conhecimento da coisa em si. Sendo assim, como encontramos tanto a postura “ousada” quanto a “cautelosa” por toda a obra de Schopenhauer, defendemos, em primeiro lugar, que o rompimento de Nicholls com o reconhecimento schopenhaueriano de que sua doutrina não tem modificações essenciais ao longo do tempo é exagerada; e em segundo lugar, que a diferença entre as posturas “ousada” e “cautelosa” do pensador se apresenta menos como uma questão de ambigüidade, e mais como de ambivalência ou duplo ponto de vista, em face do fato de que conhecemos representações, por um lado, e a coisa em si, por outro – já que somos e temos ambos em nós mesmos. A propósito, nos parece muito curioso o fato destes comentadores britânicos encontrarem mais nebulosidade na asserção do filósofo de que nós conhecemos a coisa em si (diretamente), já que somos a coisa em si (enquanto vontade), e menos nebulosidade no fato de que, caso este segundo ponto de vista não seja admitido, nós não seremos nada senão o puro sujeito do conhecimento e não conheceremos nada senão o mundo como representação. Ademais, de acordo com Schopenhauer, multiplicidade e divisibilidade são decorrências do tempo e do espaço, logo, da forma de representação do sujeito do conhecimento²¹¹. Destarte, o filósofo acredita não haver sentido em aplicar tais formas à coisa em si mesma, e a partir disso, ele conclui que a coisa em si deve ser única, atemporal, indestrutível, livre – e, ao menos segundo o primeiro tomo de *O Mundo*, será a mesma, seja em nossa essência, na essência dos demais seres ou no “incognoscível último”. Se esta leitura é aceita, portanto, haverá muito menos sentido em pensar o mundo em termos de tricotomia, como quer Atwell, do que em pensá-lo por meio de uma dicotomia – com o faz Schopenhauer já no título de sua obra capital: o mundo como representação, por um lado, e como vontade, a coisa em si, por outro. No entanto, como advertimos, este tema é muito polêmico e aberto a múltiplas interpretações. Apenas alertamos às dificuldades interpretativas que surgem caso se rejeite – mesmo que parcialmente, como fazem os britânicos – aquilo que o filósofo apresenta como o “passo mais importante”²¹² e o “tema de sua obra inteira”²¹³: o desvelamento da coisa em si em nossa vontade.

As três metafísicas schopenhauerianas apresentam a coisa em si em três perspectivas diferentes. Nos nossos capítulos posteriores, investigaremos as do belo e da ética. Na da natureza, porém, não nos aprofundaremos. Apenas comentamo-la, de modo breve, que ela parte da recusa

²¹⁰ *Die Welt II*, p. 253. *The World II*, p. 196.

²¹¹ *Die Welt*, p. 173. *O Mundo*, p. 171.

²¹² *Die Welt II*, p. 247. *The World II*, p. 191.

²¹³ *Kritik*, p. 600. *Crítica*, p. 558.

do filósofo do egoísmo teórico, a saber, da consideração cética ou demente de que os fenômenos do mundo são essencialmente distintos da representação que temos de nós mesmos (nosso corpo), sendo, assim, incapazes de ser compreendidos do modo duplo como o último o é (como fenômeno e como vontade), e consistindo, por fim, em mera fantasmagoria mental. Destarte, contra o egoísmo teórico, Schopenhauer argumenta que a diferença do corpo com os demais objetos se deve tão somente à relação do sujeito do conhecimento com ambos, uma vez que esse se identifica imediatamente com o corpo, enquanto os demais objetos lhe são dados como mera representação e só por analogia à sua vontade, podem ser pensados como algo além²¹⁴. Ademais, o filósofo concebe que a pluralidade e, portanto, a distinção entre os objetos só pode existir e fazer sentido no e a partir do espaço e do tempo. Ambos, porém, pelo seu turno – a clara o pensador – pertencem ao princípio de razão suficiente e a essência do mesmo é a matéria (conforme sua expressão objetiva) ou a lei da causalidade (em sua expressão subjetiva). Na denominação do entrelaçamento do tempo e espaço, Schopenhauer se vale de um termo que foi “objeto de tantas sutilezas e conflitos entre os escolásticos, compilado por Suarez”²¹⁵ – a saber: *principium individuationis*. Este princípio o filósofo “pede para o leitor guardar para sempre”: pois só nele e a partir dele é que poderá haver multiplicidade, divisibilidade, finitude e necessidade; ao passo que fora dele, a saber, quanto à coisa em si ou à Vontade²¹⁶, ela será, portanto, uma, indivisível, indestrutível, sem lugar, tempo, fundamento e radicalmente livre. Sendo assim, com base nesta conclusão, o pensador defende que não há “uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação da parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição”²¹⁷. No fenômeno há, portanto – afirma o pensador – *graus* distintos de visibilidade e objetivação da Vontade. Tais gradações, porém, não dizem respeito diretamente à Vontade – adverte o filósofo – a qual permanece sempre a mesma, em cada um deles, e assim, por exemplo, “se manifesta no todo e completamente tanto em um carvalho quanto em milhões”. Como ele esclarece a seguir:

Mais e menos concernem tão somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais

²¹⁴ *Die Welt*, p. 161-4. *O Mundo*, p. 160-3.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 173. *Ibid.*, p. 171.

²¹⁶ Adotamos a opção de J. Barboza de traduzir *Wille*, quando individual, por vontade, e quando a coisa em si, estendida a toda a natureza, por Vontade. *O Mundo*, p. 169. Nota de rodapé 8.

²¹⁷ *Die Welt*, p. 193. *O Mundo*, p. 189.

*débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo... No entanto... a essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo*²¹⁸.

Schopenhauer defende também que os diferentes *graus de objetivação da Vontade (Stufe der Objektivation des Willens)* situam-se entre a Vontade em si, una e indivisível, e a infinitude dos fenômenos individuais e particulares. Conforme seu pensamento, estes graus são correspondentes às *Idéias de Platão (Platons Ideen)*, as quais consistem nas “formas eternas ou protótipos”²¹⁹, isto é, nas objetivações imediatas, adequadas ou perfeitas da Vontade, antes de sua entrada no *principium individuationis*. Segundo o pensador, as Idéias de Platão compõem uma hierarquia de graus que vai desde as forças mais universais da natureza, como a gravidade, a impenetrabilidade, “rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades e qualidades de todo tipo”, passam por todas as forças vitais do reino vegetal e culminam, no reino animal, onde atuam por intermédio do conhecimento, como aquilo que se denomina por vontade ou caráter²²⁰. Para o filósofo, estas forças originárias não são causas nem efeitos, mas “condições prévias e pressupostas de qualquer causa e efeito, mediante os quais a sua essência íntima se desdobra e manifesta”²²¹. Em outras palavras, Schopenhauer defende que é, precisamente, das Idéias (as forças da natureza) que provêm as causalidades com as quais todos os fenômeno, enquanto causa, produzem efeitos, no tempo e no espaço infinitos. Destarte, o pensador distingue que estas forças são o *fator interno* do devir fenomênico, ao passo que o *fator externo* seria, por sua vez, a causa, a qual é pensada como a configuração particular da matéria que determina que “aquela força se exteriorize aqui e apareça no tempo e no espaço”²²² – isto é – que determina “o *quando e o onde das manifestações (das Wann und Wo der Äußerungen)* das forças primordiais, inexplicáveis, com cujo suposto, unicamente, são causas, ou seja, produzem necessariamente efeitos”²²³. Destarte, o autor de *O Mundo* conclui que as forças ou Idéias, justamente por serem as condições de todas as causas e fundamentos, são absolutamente sem fundamento: elas são anteriores à cadeia causal temporal do princípio de razão suficiente. Nas ciências etiológicas – ensina o pensador – elas são pressupostas como *qualitas occultas*; mas na filosofia, são

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ *Die Welt*, p. 195. *O Mundo*, p. 191.

²²⁰ *Freiheit*, p. 567.

²²¹ *Die Welt*, p. 196. *O Mundo*, p. 192.

²²² Ibidem.

²²³ *Freiheit*, p. 567.

reconhecidas como a “objetividade imediata da Vontade, o em si de toda a natureza”²²⁴ – a saber, as *Idéias de Platão (Platons Ideen)*. Em nossos *Capítulos 5-7*, comentaremos que Schopenhauer concebe que as *Idéias de Platão* consistem, justamente, no lado objetivo do belo. E no *Capítulo 8*, visualizaremos que ele defende que é do conhecimento intuitivo das *Idéias*, para além do *principium individuationis*, que advém o bom. Por fim, aqui, na metafísica da natureza, comentemos, ainda, certos conceitos capitais com os quais o pensador esclarece as *Idéias* e a Vontade:

Schopenhauer defende que quanto mais se sobe nas gradações da objetivação da Vontade, mais se acentua a individualidade. Segundo o filósofo, isto se percebe desde o cristal “que em certa medida, pode ser visto como um indivíduo: trata-se de uma unidade de esforço em determinadas direções interrompido pela solidificação”; mais significativamente, porém, nas plantas, cujo resquício de individualidade repousa nas influências externas de “solo, clima e outras circunstâncias”; mais ainda nos animais – onde os mais elevados já apresentam a individualidade de modo mais expressivo, ainda que sob o domínio do caráter da espécie; até que, por fim, alcança o grau máximo no ser humano – o único que oferece uma diversidade tão grande de caracteres individuais e personalidades completas, expressas “já exteriormente pela fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda corporização”. Destarte, Schopenhauer admite que “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma *Idéia própria*”²²⁵. No entanto, o filósofo adverte que, nestes graus mais elevados, o caráter consiste numa causalidade tão infalível quanto a dos graus menores, a qual também se manifesta necessariamente e identicamente em todos os seus fenômenos, assim como as forças menores também o fazem – de modo apenas mais calculável e determinável. Segundo o pensador, esta constância inalterável do aparecimento destas forças, “toda vez que, no fio condutor da causalidade, sejam dadas as condições”²²⁶ chama-se lei natural. Em outras palavras, o filósofo define a lei natural como a “referência de uma *Idéia* à forma de seu fenômeno”, a saber, tempo, espaço e causalidade – os quais têm uma “conexão necessária, inseparável, e relação recíproca”²²⁷ e encerram o *principium individuationis*. Assim, Schopenhauer entende que a *Idéia* se multiplica ao entrar no *principium individuationis*, e a lei da causalidade, consiste, pois, precisamente, na “norma dos pontos limite de aparecimentos dos

²²⁴ *Die Welt*, p. 196. *O Mundo*, p. 192.

²²⁵ *Ibid.*, p. 197. *Ibid.*, p. 193.

²²⁶ *Ibid.*, p. 199. *Ibid.*, p. 195.

²²⁷ *Ibid.*, p. 200. *Ibid.*, p. 196.

fenômenos das diversas Idéias, em conformidade com a qual espaço, tempo e matéria são distribuídos”²²⁸. Tal norma, por sua vez – prossegue o pensador – depende da identidade da matéria, a qual é o substrato comum de todos os fenômenos. Sendo assim, o filósofo sublinha, aqui, novamente, que a lei da causalidade e a lei da permanência da matéria ligam-se intimamente e adquirem significação somente por e para a outra: ambas são, precisamente, a essência do entrelaçamento do tempo e do espaço, já que o tempo é “a mera possibilidade de determinações opostas da mesma matéria” e o espaço “a mera possibilidade de permanência da mesma matéria sob determinações opostas”²²⁹. Como já dissemos, o resultado de todo este entrelaçamento é o *principium individuationis*. Entrementes, Schopenhauer destaca que a Idéia está fora de ou antecede o *principium individuationis*; e acrescenta, ainda, que com ela coincide o *caráter inteligível (intelligible Charakter)* – a saber, aquela expressão kantiana, comentada em nosso *Capítulo 1*. “Mais apropriadamente” – esclarece o pensador – o caráter inteligível coincide com “o ato originário, indiviso e extratemporal da Vontade” que se objetiva na Idéia²³⁰. Retomemos, pois, este conceito kantiano: como apresentamos no *Capítulo 1*, o pensador de Frankfurt escreve que Kant possui o “mérito imortal” de haver exposto que todo ente, conforme o seu caráter inteligível, pode ser pensado como radicalmente livre, ainda que, de acordo com o seu caráter empírico, ele seja subordinado à necessidade das formas do fenômeno²³¹. A propósito, recordemos que Schopenhauer define a liberdade como a “ausência de toda *necessidade (Notwendigkeit)*”; e esta, por sua vez, da seguinte maneira: “É necessário o que é consequência de uma razão suficiente dada” (*Notwendig ist, was aus einem gegebenen sureichenden Grunde folgt*)²³². Destarte, eis o momento em que estamos aptos para compreender a resolução schopenhaueriana da questão da liberdade: no *Capítulo 1*, apenas comentamos a resposta do filósofo de que esta questão não pode ser solucionável pelo mero exame da autoconsciência, uma vez que esta não informa nada sobre a *necessidade (Notwendigkeit)*. Pois bem, após esclarecermos, no *Capítulo 3*, que ele entende que o princípio de razão suficiente é a expressão e o limite de todo o conceito de necessidade, concluímos, pois, aqui, que Schopenhauer entende que a liberdade só pode repousar naquilo que antecede este princípio, logo, na Vontade, no caráter inteligível e na Idéia; no entanto, tão logo esses entram em cena no *principium individuationis* – adverte o pensador – eles são conhecidos de

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ *Die Welt*, p. 229. *O Mundo*, p. 221.

²³¹ Ibidem.

²³² *Freiheit*, p. 525. *Libertad*, p. 50.

modo inexoravelmente subordinado às formas deste princípio: como *caráter empírico (empirische Charakter)*, por fim, como ele o denomina²³³.

Schopenhauer avalia que o conhecimento não pertence à essência da Vontade, a coisa em si de toda a natureza, mas somente ao “fenômeno diversificado em graus”²³⁴, isto é, ao acidental. Conforme o pensador, isto se evidencia no fato do intelecto ser exclusividade dos fenômenos mais nítidos da Vontade, a saber, os animais. Contudo, mesmo nos animais – esclarece o pensador – “uma série de fatos psicológicos” revela que o intelecto é secundário, subordinado, restrito a uma função do cérebro – este fruto ou parasita do organismo todo – e, assim, não passa de “um mero acidente de nosso ser”²³⁵. Contrariamente ao intelecto, porém, o pensador afirma que a Vontade é o nosso ser primário, essencial, relacionado a todo o organismo – o qual não é nada senão a objetivação da vontade individual – por fim, é a nossa natureza “em si mesma, íntima, verdadeira e indelével”. A propósito, Schopenhauer considera que este primado da Vontade sobre o intelecto foi do desconhecimento de todos os filósofos anteriores, os quais, “do primeiro ao último, localizaram a natureza verdadeira, real e interna do homem na consciência que conhece” e dela derivaram a Vontade, como algo secundário, ou tentaram identificar ambas em uma alma única e permanente. Contra este “erro comum”, portanto, o pensador contrapõe, em primeiro lugar, a refutação kantiana da psicologia racional, em segundo lugar, que dado que o sujeito do conhecimento depende do cérebro, que este engano implica o dilema de pregar a permanência do intelecto após a morte – “o que exige uma forte fé” – ou defender que após a morte e antes do nascimento o homem, simplesmente, inexistente – “contra o que nossa natureza se revolta”; e finalmente, o pensador ainda acrescenta uma série de argumentos psicológicos – os quais investigamos a seguir:

Schopenhauer entende que o primado da Vontade sobre o intelecto²³⁶ no homem e nos demais animais se evidencia por muitos fatos psicológicos. Comentemos alguns deles: o pensador

²³³ *Die Welt*, p. 229 e 399. *O Mundo*, p. 221 e 375.

²³⁴ *Ibid.*, p. 164. *Ibid.*, p. 163.

²³⁵ *Die Welt II*, p. 259. *The World II*, p. 201.

²³⁶ Que a defesa de Schopenhauer do primado da Vontade sobre o intelecto seja fundamental e inovadora na história do pensamento ocidental se revela, por exemplo, em sua significativa influência sobre Nietzsche e Freud – a qual T. Mann destaca com as seguintes palavras: “A hostilidade de Nietzsche contra o intelecto, assim como seu anti-socratismo, não são outra coisa que a afirmação e glorificação filosóficas do descobrimento schopenhaueriano do primado da vontade, da sua concepção pessimista acerca da relação secundária e servil do intelecto com a vontade. Esta concepção, a saber, a constatação – que não é precisamente humanista em sentido clássico – de que o intelecto está aí para agradar a vontade, para justificá-la, para proporcionar-lhe motivos que são com frequência aparentes e auto-enganosos, para racionalizar os instintos, essa concepção, digo, encerra uma psicologia cético-pessimista, uma ciência da

escreve que os instintos e os “impulsos industriais” dos seres humanos lhes são, amiúde, completamente ignotos, o que ostenta que eles não são conduzidos por motivos ou representações intelectuais²³⁷. Ademais, o filósofo agrega que o primado da vontade também se destaca quando, ao buscarmos na consciência de cada animal o que é sempre da mesma maneira, encontramos que a sua consciência imediata é sempre um *querer* e uma alternância entre satisfação e insatisfação em diversos graus. Segundo o pensador, nós sabemos, inclusive, o *que* todos os animais querem, a saber: “existência, bem-estar, vida e propagação”. Pois a Vontade “em todos os lados retém sua natureza idêntica, e se exhibe como um grande atamento pela vida, cuidado pelo indivíduo e pelas espécies, egoísmo e falta de consideração pelos outros, junto às emoções que se originam disso tudo” – ao passo que, pelo contrário, é “só e simplesmente” pela diferença de intelecto que surge a discrepância entre as séries de graus dos animais e o abismo entre o ser humano racional e os demais animais. No homem, inclusive – prossegue o filósofo – o intelecto surge como a parte mais ativa e pode chegar à libertação da vontade no belo²³⁸. Entrementes, inobstante o intelecto seja a parte humana mais ativa, Schopenhauer destaca que a Vontade marca a sua primazia também no homem, por exemplo, no desconhecimento e alheamento do intelecto em suas decisões últimas, na surpresa do mesmo com ações inesperadas de seu próprio indivíduo – as quais, amiúde, lhe revelam, para o seu espanto e contra seu orgulho ou vergonha, quais eram os objetos que desejávamos (ou temíamos) já há muito tempo²³⁹. A propósito do poder do orgulho e da auto-estima, Schopenhauer cita a seguinte frase de La Rochefoucauld: “A auto-estima é mais habilidosa do que o mais habilidosos dos homens”²⁴⁰. E assinala que se for-lhe necessário, ou à vergonha ou qualquer outra paixão, a Vontade pode levar a questão à última jurisdição e, simplesmente, proibir o intelecto de ter certas representações. Como ele escreve a seguir:

O primado da Vontade se torna claro (...) quando essa vontade (...) faz sua supremacia ser sentida em última instância. Isso ela faz ao proibir o intelecto de ter certas representações, de absolutamente impedir certos caminhos de pensamento de surgir, porque ela sabe, ou em outros termos experimenta no

alma de uma inexorabilidade e perspicácia tais, que não apenas prepararam o terreno a isto que nós chamamos de psicanálise, mas sim já o é”. MANN, T.. Schopenhauer, Nietzsche, Freud. Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 78.

²³⁷ *Die Welt*, p. 175. *O Mundo*, 173.

²³⁸ *Die Welt II*, p. 262-4. *The World II*, p. 204-6.

²³⁹ *Ibid.*, p. 270-1. *Ibid.*, p. 209-10.

²⁴⁰ *Ibidem*.

*mesmo intelecto, que eles vão provocar-lhe alguma das emoções previamente descritas [medo, raiva, ressentimento, tristeza, vergonha, etc]*²⁴¹.

De modo inverso, porém – isto é, quando a Vontade quer algo, mas o intelecto, seu servidor, não pode produzi-lo – o filósofo descreve que ela também pode compelir o seu súdito a que, de algum modo, crie-o imaginativamente, ainda que, se preciso, transgrida a “sua própria natureza, dirigida à verdade” e receba por verdade coisas “não verdadeiras, tampouco prováveis e amiúde pouco possíveis, meramente para apaziguar, sossegar e mandar dormir durante algum tempo a incansável e incontrolável Vontade”²⁴². Nesta direção, Schopenhauer destaca que o amor, o ódio, a consideração do que nos é mais vantajoso e desvantajoso corrompem o intelecto e falsificam nossos juízos cotidianamente. Conforme o pensador, essa distorção pode ser ilustrada com a comparação do intelecto a uma superfície espelhante da água, cuja imagem refletida (o conhecimento) se desfaz com a menor agitação da água – a qual é a Vontade. Por outro lado, porém, o alemão adverte que o contrário não se dá, pois o intelecto não é, em momento algum, um estorvo à Vontade. Ele não perturba-a imediatamente. Segundo o filósofo, a má interpretação intelectual dos motivos, por exemplo, permanece em mero território intelectual e atrapalha, assim, a Vontade, só indiretamente. Os seus conflitos entre motivos, que levam a Vontade à irresolução, se devem mais à natureza dos objetos externos do que à atividade intelectual em si. Tudo isto também prova – ressalta o autor de *O Mundo* – que a Vontade é autônoma e primária, ao passo que o intelecto é acidental, derivado e secundário. Por fim, Schopenhauer adverte que o único distúrbio “direto e decidido” do intelecto sobre a Vontade se dá nos casos excepcionais do gênio, cujo intelecto excede os limites da servidão à Vontade, volta-se sobre ela e cala-a, ainda que momentaneamente²⁴³.

Schopenhauer escreve que outra prova do primado da Vontade sobre o intelecto é que esse tem suas funções desenvolvidas a partir das necessidades e estímulos daquela. Assim – exemplifica o pensador – circunstâncias difíceis propiciam a criação de novos talentos; os animais irracionais, inclusive, revelam uma inteligência surpreendente nos casos extremamente importantes à Vontade. Analogamente, o filósofo considera que a memória também é desenvolvida e guiada pelas paixões, sempre guarda a relação da coisa com a Vontade e prioriza o

²⁴¹Ibid., p. 269. Ibid., p. 208. Sebastian Gardner, após esta citação de Schopenhauer, comenta que ela “não pode estar mais próxima à consideração de Freud acerca a repressão”. GARDINER, Sebastian. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 377.

²⁴²*Die Welt II*, p. 279. *The World II*, p. 216. S. Gardner também, após esta citação, escreve que Schopenhauer “esboça a noção de Freud de realização da vontade”. GARDINER, Sebastian. Op. cit., p. 377.

²⁴³*Die Welt II*, p. 277-285 *The World II*, p. 215-20.

que lhe é mais valioso. A propósito, o autor de *O Mundo* argumenta que a memória não haveria porque existir numa “pura inteligência, absolutamente sem Vontade”. Em última instância, Schopenhauer considera que o intelecto sempre obedece a Vontade, contudo, “propriamente falando”, a Vontade nunca obedece o intelecto. E por isso que, por exemplo, nenhum sistema de ética pode verdadeiramente melhorar a Vontade – pois toda lição afeta somente o conhecimento e este modifica a conduta no sentido de “demonstrar mais acuradamente e propiciar que se julgue mais corretamente os objetos de escolha da Vontade que lhe são acessíveis”, mas nunca no de determinar o caráter fundamental último.

Schopenhauer assinala também que o intelecto muda, ao passo que a Vontade – “a grande base do organismo e, assim, de nossas inclinações, paixões, emoções e caráter” – não²⁴⁴. Segundo o filósofo, provas disso são os fatos do intelecto humano ter se desenvolvido agudamente no decorrer da história, ao passo que o seu caráter “permaneceu intacto nele”, e o do intelecto e as inclinações decorrentes diretamente da força física se desenvolverem e retrogradarem ao longo de uma mesma vida humana, ao passo que sua vontade, seja como for – gentil, paciente, honesta, desinteressada, maliciosa, egoísta, falsa, rancorosa e etc – assim permanecerá até o fim. Outro argumento de que se vale o filósofo na defesa do primado da Vontade sobre o intelecto é o de que esse se cansa, enquanto aquela não. Para o pensador, a Vontade se manifesta com a mesma veemência na infância (nos choros e escândalos), na maturidade (na volúpia, amor pelo esplendor, vaidade e obstinação) e na velhice (na intemperança, avareza, ambição, firmeza e tenacidade)²⁴⁵; Já o intelecto, porém – compara o pensador – se cansa; e a violência que devemos fazer-nos quando muito necessitamos dele revela que, neste momento, passamos “de nossa atividade natural, original e própria à atividade derivada, indireta e forçada”. Como assinala o pensador, o desgaste desse nosso acidente, o cérebro, pode alcançar o grau da parvidade, caducidade e mesmo a loucura, caso seja contínuo ou tirânico²⁴⁶. Contudo, Schopenhauer sublinha que “nada demonstra mais claramente a natureza secundária, dependente e condicionada do intelecto do que a sua periódica intermissão” no sono. Pois nele – descreve o filósofo – o intelecto chega mesmo à suspensão integral; ao passo que a incansável Vontade, justamente, neste momento em que não lhe pesa mais o intelecto, dirigido sempre para fora, pode, por fim, dirigir sua força para dentro e empreender uma inigualável

²⁴⁴ Ibid., p. 285-290. Ibid., p. 220-24.

²⁴⁵ Ibid., p. 293-307. Ibid., p. 227-36.

²⁴⁶ Ibid., p. 276. Ibid., p. 214.

manutenção do organismo inteiro – o que fez com que o sono fosse reconhecido como o grande “poder curativo da natureza”²⁴⁷.

Schopenhauer destaca, ainda, muitas outras provas psicológicas da supremacia da Vontade sobre o intelecto. Por exemplo, ele argumenta que se o intelecto originasse a Vontade, abundância de querer implicaria abundância de conhecimento – o que, no entanto, não é o caso (como se nota na obstinação de homens e animais)²⁴⁸. Ele opõe também a simpatia com que nos recordamos das tolices da infância, frutos da imaturidade de nosso acidente, o intelecto, com a antipatia com que miramos à malícia do passado – parida da Vontade imutável. Ele afirma que a identidade das pessoas repousa, precisamente, no cerne de sua natureza interna: em seu querer e não querer. Ele assume, por fim, que inobstante o intelecto tenha como evidente que “não viver é melhor do que viver mal”, a grande maioria opta pelo segundo, pois a afeição pela vida é anterior ao intelecto e é procedente de nosso ser em si, a Vontade – o que o filósofo define categoricamente a seguir:

*Nós somos em nós mesmos Vontade de viver*²⁴⁹.

Pois bem, mas o que é esta Vontade de viver, núcleo de nosso ser? Na metafísica da natureza, Schopenhauer responde que vemo-la manifestar-se, essencialmente, como “ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento”²⁵⁰, em Idéias cada vez mais elevadas, que só podem existir por meio do domínio das mais baixas. Segundo o pensador, este domínio, porém, deve ser mantido incessantemente contra a resistência das últimas, de tal sorte que o conflito surge como essencial à natureza, como Aristóteles já reconhecia com as seguintes palavras: “Se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno, como diz Empédocles”²⁵¹. Destarte, o pensador conclui que este conflito essencial da natureza já nos revela algo da essência da Vontade, a saber: a sua auto-discórdia, isto é, a sua eterna necessidade de devorar-se a si mesma, “já que nada existe exterior a ela e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento”²⁵². A propósito, o filósofo destaca que esta auto-discórdia encontra o seu grau de expressão “mais claro e terrível” no ser humano, o qual não apenas “vê a natureza como um instrumento de uso” e domina todas as demais idéias, como torna-se o lobo de si próprio: *homo homini lupus* (o homem é o lobo do

²⁴⁷ Ibid., p. 311-313. Ibid., p. 240-2.

²⁴⁸ Ibid., p. 290. Ibid., p. 225.

²⁴⁹ Ibid., p. 310-311. Ibid., p. 239-40.

²⁵⁰ *Die Welt*, p. 222. *O Mundo*, p. 214.

²⁵¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, B5. Apud SCHOPENHAUER, A.. *Die Welt*, p. 218. *O Mundo*, p. 211.

²⁵² Ibid., p. 227. Ibid., p. 219.

homem)²⁵³. No entanto, Schopenhauer prefere reservar o esclarecimento da conduta ética do ser humano – a qual ele julga expressar da maneira mais perfeita a essência da Vontade – à sua metafísica dos costumes, na qual adentramos no *Capítulo 8*. Nela, o pensador também será explicitará este outro elemento essencial da Vontade, que em sua metafísica da natureza foi constatado apenas a título de conclusão: a sua “ausência de todo fim e limite”²⁵⁴ (isto é, de satisfação final). Em face de nossos objetivos, porém, deixamos a análise de tais temas a seu devido momento e encerramos, aqui, nosso breve comentário da “metafísica em si” e da metafísica da natureza schopenhaueriana. Resumidamente, constatamos na “metafísica em si” que o filósofo defende que a Vontade é o nosso ser em si mesmo, que o corpo é a sua objetividade imediata e que o intelecto é um serviçal seu. E na metafísica da natureza, comentamos que o pensador reclama autoridade ao se apresentar como o primeiro a identificar, na filosofia, as forças da natureza sob um único gênero – denominado, porém, não por “força” – cujo conceito é derivado e pressuposto – mas por aquilo que lhe antecede, de que somos imediatamente cômnicos e que advém da mais perfeita das “forças” da natureza (a vontade humana): Vontade²⁵⁵. Por fim, concluímos que a metafísica schopenhaueriana se apresenta, portanto, já no seu primeiro lado, como a lição de que a natureza e o mundo, conhecidos indiretamente como fenômeno e de todo desconhecidos em suas forças fundamentais, devem ser compreendidos a partir de nosso autoconhecimento imediato como vontade, e não o inverso. Como o filósofo sintetiza a seguir:

*Nós devemos aprender a entender a natureza a partir de nós mesmos, e não nós mesmos a partir da natureza. O que é diretamente conhecido por nós deve nos conferir a explanação ao que é indiretamente conhecido, e não o inverso*²⁵⁶.

Doravante, passemos, pois, a pensar, preferencialmente, em Vontade, e não em coisa em si mesma. Investiguemos, agora, a doutrina do filósofo do conhecimento da objetivação imediata da Vontade: as Idéias eternas de Platão – o lado objetivo do belo:

Capítulo 5. O Belo enquanto as Idéias Eternas de Platão

²⁵³ Ibid., p. 219. Ibid., p. 212.

²⁵⁴ Ibid., p. 239. Ibid., p. 230.

²⁵⁵ Ibid., p. 171. Ibid., p. 169.

²⁵⁶ *Die Welt II*, p. 253. *The World II*, p. 196.

Schopenhauer admite que “Platão e Kant foram os dois maiores filósofos do Ocidente”²⁵⁷. Segundo sua interpretação, no seio de ambas filosofias encontram-se dois “grandes e importantes paradoxos”, respectivamente: as *Idéias eternas (die ewigen Ideen)* e a *coisa em si (das Ding an sich)*. No *Capítulo 4*, comentamos que, no *Livro II* de *O Mundo*, Schopenhauer se apropria da coisa em si kantiana, ao desvelá-la como Vontade, no sentido estendido e transcendente indicado. Ademais, apresentamos que, no *Livro II*, ele também assimila, de modo não menos particular, o “dogma principal, mas simultaneamente o mais obscuro e paradoxal”²⁵⁸ da filosofia de Platão – a saber, as Idéias eternas – ao identificá-las com os diferentes *graus* de objetivação da Vontade na natureza. Retomemos, portanto, a seguir, a redefinição de Schopenhauer das Idéias de Platão, empreendida no *Livro II*:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus 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 (Stufen der Objektivation des Willens), ia dizer, não são outra coisa senão as Idéias de Platão (Platons Ideen) (...) A expressão mais breve e sucinta do famoso dogma platônico foi dada por Diógenes Laércio: ‘Platão ensina que as Idéias da natureza existem como protótipos, já as demais coisas se assemelham a elas e são suas cópias’²⁵⁹.

Em sua interpretação particular e assimilativa, Schopenhauer redefine as Idéias de Platão com os seguintes termos: elas são os arquétipos, os protótipos, os modelos das coisas; são as suas formas atemporais, eternas, imutáveis, permanentes, imorredouras, inextensas, *species rerum*, caráter; são o “elemento puramente objetivo”, a “expressão completa da essência”, independente de todas as relações, ou mesmo, “a soma (...) o ponto raiz de todas as relações”²⁶⁰; elas são, por fim, o “fenômeno completo e perfeito”, que “comunica a forma à matéria”, para dela receber a extensão, em sua entrada em cena no *principium individuationis*.

No *Livro III*, Schopenhauer defende que, a despeito da “extraordinária diferença de personalidades” de Kant e Platão, seus respectivos paradoxos da coisa em si e das Idéias eternas são o “melhor comentário um do outro, na medida em que se assemelham a dois caminhos

²⁵⁷ *Die Welt*, p. 247. *O Mundo*, p. 236.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 257. *Ibid.*, p. 246.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 196. *Ibid.*, p. 191.

²⁶⁰ *Die Welt II*, p. 470. *The World II*, p. 364.

completamente distintos, que conduzem a *um* mesmo fim”²⁶¹. Este fim, pois, pelo seu turno, não poderia ser assimilado de modo distinto pelo pensamento schopenhaueriano: trata-se, precisamente, da concepção idealista, que comentamos no *Capítulo 1*, de que o mundo visível da experiência é “um mero fenômeno (*Erscheinung*), que em si é nulo, e possui significação e realidade apenas mediante o que nele se expressa”²⁶²: a coisa em si, para Kant, e as Idéias, para Platão. No entanto – adverte Schopenhauer – enquanto Kant priva a coisa em si das formas do fenômeno – a saber, de tempo, espaço e causalidade – “imediatamente em expressões abstratas”, Platão o faz apenas indiretamente, ao desapossar as coisas das conseqüências dessas formas: “Pluralidade do que é homogêneo, o nascer e perecer, a mudança”²⁶³. Mas essa diferença formal aparte – ressalta Schopenhauer – há entre ambos uma “concordância íntima tanto em suas cosmovisões como no fim que paira diante” deles²⁶⁴: o que só não fora reconhecido até então porque sempre se permaneceu preso às palavras e não se adentrou no verdadeiro espírito, conteúdo e sentido de suas lições²⁶⁵. Todavia, Schopenhauer ressalva que, na realidade, a diferença de seus pensamentos repousa numa “única determinação”²⁶⁶ – a saber: por um lado, que a Idéia de Platão é “necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação”²⁶⁷, porquanto “se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão suficiente; ou, antes, ainda não entrou nestas formas”, mas manteve ainda a sua forma “primeira, principal e mais universal”: a de ser objeto para um sujeito (*das Objekt-für-ein-Subjekt-Sein*)²⁶⁸; ao passo que, por outro, a coisa em si já é inteiramente livre de todas as forma da representação. A propósito, Schopenhauer objeta que Kant erra ao não computar entre as formas da representação esta sua forma “primeira, principal e mais universal”: o ser objeto para um sujeito; o que, inclusive, se ele tivesse realizado – imagina o autor de *O Mundo* – teria impedido-o de estendê-la à coisa em si, evitando, assim, a sua “grande inseqüência logo descoberta” – comentada no *Capítulo 2*. No entanto, o pensador de Frankfurt considera que embora as Idéias platônicas não

²⁶¹ *Die Welt*, p. 247. *O Mundo*, p. 237.

²⁶² *Ibid.*, p. 248. *Ibid.*, p. 238.

²⁶³ *Ibid.*, p. 249. *Ibid.*, p. 238.

²⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 31.

Este livro consiste na tradução de em um conjunto de preleções lidas por Schopenhauer na universidade de Berlim em 1820.

²⁶⁵ A propósito, Schopenhauer escreve que caso se tivesse “alguma vez compreendido” as doutrinas de Kant e de Platão, não se teria arruinado, na Alemanha, o promissor século XIX com tantas farsas filosóficas “encenadas em torno do túmulo de Kant”. *Die Welt*, p. 251. *O Mundo*, p. 240.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 247. *Ibid.*, p. 236.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 252. *Ibid.*, p. 242.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 252. *Ibid.*, p. 242.

sejam, precisamente, a coisa em si kantiana, elas são a sua *objetidade mais perfeita ou adequada possível (die möglichst adäquate Objektivität)* – de tal modo que, assim, ambos os paradoxos reencontram a sua grande concordância – como Schopenhauer defende a seguir:

*Assim é tão somente ela [a Idéia] a representação mais adequada possível da Vontade (die möglichst adäquate Objektivität des Willens) ou da coisa em si, ela é mesmo a coisa em si por inteiro, apenas sob a forma da representação: e aqui se encontra o fundamento da grande concordância entre Platão e Kant, apesar de que, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo*²⁶⁹.

Schopenhauer concebe que a inteligência profunda da essência do mundo exige o aprendizado da distinção entre a Vontade – a coisa em si – e os “diversos graus nos quais ela entra em cena clara e perfeitamente (*deutlicher und vollendeter*)”²⁷⁰ – a saber, as Idéias – assim como, também, deve-se aprender a distinguir entre as Idéias e os fenômenos subordinados às quatro raízes do princípio de razão suficiente, pertencentes ao “tipo de conhecimento limitado próprio dos indivíduos”. A propósito da segunda distinção, o pensador recorda na metafísica do belo, que o conhecimento conforme o princípio de razão se detém nas meras *relações* dos objetos, isto é, nas coisas como pertencentes apenas a “este tempo, este lugar, estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, em uma palavra, em *coisas particulares (einzelne Dinge)*”²⁷¹. Assim, o filósofo destaca que os objetos do princípio de razão são inteiramente relativos: em primeiro lugar, só existem em relação a um sujeito do conhecimento, dotado, ademais, de um corpo que os representa e que não passa de um fenômeno particular da Vontade (logo, só existem a um *indivíduo* – como esclareceremos no próximo capítulo); e em segundo lugar, os seus objetos só existem em relação a outros objetos, a partir das conexões necessárias estabelecidas pelas quatro raízes do princípio de razão. Por fim, como Schopenhauer observa que o *tempo (Zeit)* é a condição das quatro classes de objetos do princípio de razão, ele destaca que o *tempo*, por um lado, é o *arquetipo* deste conhecimento, e por outro, é o grande responsável pelo caráter de fugacidade, finitude, transitoriedade – em uma palavra, de “ser e não ser” deste conhecimento. A respeito disso, o filósofo escreve o seguinte:

Todo ser no tempo é também um não-ser (ein Nichtsein); pois o tempo é simplesmente aquilo no qual as mesmas coisas podem receber propriedades contrárias: destarte, cada fenômeno no tempo também não é; pois o que separa

²⁶⁹ Ibid., p. 253. Ibid., p. 242.

²⁷⁰ Ibid., p. 261. Ibid., p. 249.

²⁷¹ Ibid., p. 255. Ibid., p. 244.

*seu início de seu fim é meramente tempo – algo essencialmente desvanecedor, sem permanência e relativo, aqui denominado duração. O tempo é a forma mais geral de todos os objetos do conhecimento que permanece a serviço da Vontade e o arquétipo de todas as demais formas deste conhecer*²⁷².

Destarte, em face do caráter relativo, fugaz, sem permanência e de “ser e não ser” dos fenômenos do princípio de razão, Schopenhauer declara ter que concordar com a atribuição platônica de *Ser propriamente dito (eigentliches Sein)* apenas às Idéias e o seu conseqüente reconhecimento de que a realidade que aparece ao indivíduo no tempo e no espaço não passa de uma “existência aparente e onírica”²⁷³. Segundo o filósofo, o princípio de razão suficiente apenas desdobra, copia, pluraliza (*vervielfältigen*)²⁷⁴, as (únicas e mesmas) Idéias em inúmeros fenômenos particulares e efêmeros, cujo número, porém, lhes é de todo indiferente. Sendo assim, como entre os fenômenos do princípio de razão e a Vontade sempre há as Idéias, o pensador conclui que os fenômenos deste princípio objetivam a Vontade apenas mediatamente, logo, inadequada e imperfeitamente (turbando-a com as suas formas)²⁷⁵, devendo ser considerados, portanto, como não essenciais; ao passo que somente as Idéias – as objetivações imediatas da Vontade – devem ser apreciadas como essenciais. Schopenhauer confere alguns exemplos que auxiliam na apreensão desta distinção entre o essencial (as Idéias) e o inessencial (o fenômeno conforme o princípio de razão) do mundo, – como o seguinte: num riacho que desce a montanha, seus redemoinhos, ondas, formações espumosas “são-lhe indiferentes e inessenciais; mas que ele obedeça à gravidade e se comporte como fluido inelástico, deslizante, sem forma, transparente, eis aí a sua essência, eis aí, se conhecida intuitivamente, a Idéia”²⁷⁶. A propósito, o autor de *O Mundo* relembra que o saber científico se restringe às relações do princípio de razão: segundo o seu pensamento, as ciências têm por tema os “fenômenos, suas leis, conexões e relações daí resultantes”²⁷⁷, se divide em etiologia (a qual estuda as mudanças fenomênicas) e em morfologia (a qual sistematiza as suas formas) e se diferencia do saber ordinário tão somente por sua “forma, sistematização e facilitação do conhecimento pela apreensão do particular no universal por meio da subordinação a conceitos”²⁷⁸. Aqui, pois, o filósofo esclarece uma distinção capital para o seu pensamento: embora os conceitos – o material das ciências – coincidam em *extensão* com as

²⁷² *Die Welt*, p. 255. *O Mundo*, p. 244.

²⁷³ *Ibid.*, p. 261. *Ibid.*, p. 250.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 253. *Ibid.*, p. 242.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 253. *Ibid.*, p. 242.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 261. *Ibid.*, p. 250.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 264. *Ibid.*, p. 253.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 255. *Ibid.*, p. 244.

Idéias, ambos divergem significativamente, quanto à *forma*²⁷⁹. Investiguemo-lo detidamente: Schopenhauer concebe que os conceitos são abstratos, discursivos, racionais, intermediados pela palavra – como comentamos no *Capítulo 3* – e, principalmente, “completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinável apenas segundo os seus limites” e “inteiramente esgotável em sua definição”²⁸⁰; já as Idéias, porém – as quais também podem ser denominadas como os “representantes adequados dos conceitos” – são intuitivas, imediatas e embora abarquem uma infinidade de fenômenos em si, são inteiramente determinadas. Como sintetiza o filósofo, as Idéias são *universalia* ou *unitas ante rem* (o universal ou a unidade antes das coisas) — isto é, são a unidade que, posteriormente, decairá na pluralidade, após a sua entrada em cena no *principium individuationis*, ao passo que os conceitos são *universalia* ou *unitas pos rem* (o universal ou a unidade depois das coisas)²⁸¹, ou seja, a unidade posterior a esta pluralidade (do *principium individuationis*), alcançada pela razão a partir da eliminação de sua riqueza intuitiva e a sua fixação em palavras. Com base nessas considerações, portanto, o filósofo compara o conceito a um “receptáculo morto no qual o que se põe fica efetivamente lado a lado, do qual, contudo, nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que nele se pôs (por reflexão sintética)”; ao passo que a Idéia, pelo seu turno, “desenvolve em quem a apreendeu representações que são novas em relação ao conceito que lhe é homônimo: se assemelha a um organismo vivo, desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que não estava lá contido”²⁸². Deste modo, inobstante Schopenhauer admita que o conceito seja útil à vida prática e às ciências, ele avalia que a sua forma secundária, derivada, que “perdeu perceptividade e, assim, sua definibilidade e distingüibilidade gerais”²⁸³, impede-o de “conceder a uma obra vida interior própria”²⁸⁴ – o que condena-o como “eternamente infrutífero” no campo que tem por fim a exposição das Idéias, a saber: a arte (como, em breve, elucidaremos). De acordo com o filósofo, uma prova disso é que as obras dos maneiristas e copistas, que trabalham meramente a partir de conceitos, envelhecem com extrema rapidez – uma vez que os conceitos, assim como o “espírito da época”, com o qual se aliam, têm que ser renovados a cada nova estação, em virtude de sua pobreza. Ademais, o pensador acrescenta que este também é o valor e fim da *alegoria* (*Allegorie*)²⁸⁵ nas artes plásticas,

²⁷⁹ *Die Welt II*, p. 472. *The World II*, p. 366.

²⁸⁰ *Die Welt*, p. 328. *O Mundo*, p. 310.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 230. *Ibid.*, p. 311. *Die Welt II*, p. 472. *The World II*, p. 366.

²⁸² *Die Welt*, p. 230. *O Mundo*, p. 311.

²⁸³ *Die Welt II*, p. 472. *The World II*, p. 366.

²⁸⁴ *Die Welt*, p. 330. *Ibid.*, p. 313.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 332. *Ibid.*, p. 314.

a saber, da exposição pictórica que significa “algo outro que o exposto nela”, de modo a exigir do contemplador a subtração da atenção da riqueza intuitiva a um pobre conceito da razão. Como descreve o filósofo, no caso da alegoria dar-se a partir de convenções e normas positivas arbitrárias, ela se chamará símbolo (no que se inclui, por exemplo, “todas as alusões imediatas das simples cores: o amarelo, a cor da falsidade, o azul, da fidelidade”); no caso, porém, da alegoria ser fixada e corresponder-se para sempre com “pessoas históricas, míticas ou conceitos personificados”, se denominará emblema. No entanto, o pensador destaca que, em ambos os casos, a alegoria implica uma perda estética – o que já se nota, inclusive, no fato dela poder ser substituída por uma simples sentença ou palavra sem prejuízos significativos. Segundo o alemão, a escultura indiana é essencialmente simbólica, e por isto, é inferior à grega, que é puramente intuitiva. Ademais, o pensador declara que quando a tendência alegórica é elevada a grau extremo nas artes plásticas – por exemplo, em exposições forçadas de filigramas e sutilezas que degeneram em absurdos²⁸⁶ – chega a ser “absolutamente insuportável”. Todavia, o filósofo esclarece que o verdadeiro valor estético da alegoria repousa em outra arte: na poesia – pois nela apela-se ao mundo intuitivo (da fantasia do leitor), justamente, a partir de conceitos²⁸⁷. Reservemos, porém, a investigação do esclarecimento schopenhaueriano das artes ao *Capítulo 7* e nos concentremos, aqui, em seu esclarecimento das Idéias.

Schopenhauer assevera que a confusão entre as Idéias e os conceitos provocou fracassos também na história da filosofia. De acordo com sua leitura, o realismo dos escolásticos, por exemplo, advém, precisamente, dessa confusão, uma vez que se origina da extensão da existência real e objetiva das Idéias aos conceitos – “o que provocou a triunfante objeção do nominalismo”²⁸⁸. Entrementes, o filósofo de Frankfurt se opõe ainda mais intensamente ao realismo que advém da “absolutização” das representações empíricas da realidade temporal – da parte dos que, por exemplo, tentam construí-la como um todo orgânico, numa pretensa filosofia da história. Contra este realismo, portanto, o pensador argumenta que tais fenômenos existem apenas a partir do subjetivo princípio de razão (do devir), e assim, não podem ser tomados pela coisa em si mesma, numa pretensa “filosofia da história” que conheceria o absoluto. A propósito disso, J. Lefranc adverte que “Schopenhauer não negligencia nem menospreza a história”²⁸⁹, mas argumenta, pelo contrário, que “a história é para a espécie humana aquilo que a razão é para o

²⁸⁶ Ibid., p. 334-6. Ibid., p. 316-7.

²⁸⁷ Ibid., p. 338. Ibid., p. 319.

²⁸⁸ *Die Welt II*, p. 472. *The World II*, p. 366.

²⁸⁹ LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 54.

indivíduo”²⁹⁰. Conforme o francês, a concepção schopenhaueriana é a de que tanto a razão quanto a história nos permitem dominar o presente e o intuitivo, elevando-os à reflexão, e logram, principalmente, em meio à fugacidade da vida humana, “dividida em tão inúmeros milhões de indivíduos, mergulhando em massa na goela amplamente aberta do monstro que os aguarda, o esquecimento... salvar do naufrágio universal a lembrança daquilo que há de mais importante e mais interessante, os acontecimentos principais e os principais personagens”²⁹¹. Entrementes, este mérito da história aparte, a crítica de Schopenhauer é a de que não há ciência e muito menos filosofia da história: pois ambas “falam daquilo que sempre é; a história, porém, fala daquilo que foi uma vez e nunca mais existe depois. Além disso, dado que a história tem a ver com o completamente particular e individual, o que por sua natureza é inesgotável, ela conhece a tudo apenas imperfeita e parcialmente”²⁹², ao passo que a filosofia observa o mundo como um todo e o expressa em juízos universais. Por fim, a análise última do filósofo é a de que a história é uma sucessão de fenômenos que não produz nada “efetivamente novo e significativo”²⁹³, na qual nada “absolutamente real alcança a existência” e a qual não possui, definitivamente, “a completude do princípio ao fim, plano e desenvolvimento – cujo fim seria o aperfeiçoamento supremo (segundo seus conceitos) da geração última que vive há trinta anos” – como querem os professores de filosofia desta época. Contrariamente a eles, portanto, Schopenhauer defende o seguinte: “Para quem bem aprendeu a distinguir a Vontade da Idéia e esta do seu fenômeno, os eventos do mundo possuem significação só na medida em que são as letras a partir das quais se pode ler a Idéia do homem, e não em e por si mesmos”²⁹⁴. Em face desta discrepância de valor entre as Idéias e os fenômenos do princípio de razão suficiente, por fim, o filósofo convida à busca da “condição impossível” do abandono do conhecimento de “ser e não ser” do último e elevação ao conhecimento das Idéias eternas – a objetividade adequada da Vontade – a seguir:

Nós devemos, de fato, caso nos seja permitido seguir uma condição impossível (einer unmöglichen Voraussetzung), não mais conhecer coisas particulares, nem ocorrências, nem mudanças, nem multiplicidade, mas apenas Idéias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, a verdadeira coisa em si, apreendidas em puro e límpido conhecimento; se, como sujeito do

²⁹⁰ *Die Welt II*, p. 564. *The World II*, p. 440. Apud LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 54.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Die Welt*, p. 262. *O Mundo*, p. 251.

²⁹⁴ *Ibidem*.

conhecer, não fôssemos ao mesmo tempo indivíduos, ou seja (...) querer concreto, objetividade da Vontade (...) que, enquanto tal, só pode aparecer na consciência pelas formas do princípio de razão, portanto já pressupõe e introduz o tempo e as outras formas que esse princípio expressa – então nosso mundo seria um Nunc stans (um agora persistente, uma objetividade permanente). O tempo é meramente a visão esparsa e fragmentada que um ser individual tem das Idéias, as quais estão foras do tempo, por isso são eternas. Por isso Platão diz que o tempo é a imagem móvel da eternidade²⁹⁵.

Destarte, perseguindo esta “condição impossível”, Schopenhauer indaga o seguinte: se as ciências compreendem, compactam e sistematizam as relações dos objetos conforme o princípio de razão – isto é, os seus “Ondes, Quando, Porquê e Para Quê”²⁹⁶ – qual é o modo de conhecimento que se detém no seu Quê – isto é, que conhece “unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as Idéias, que são a objetividade imediata e adequada da coisa em si, a Vontade? – Resposta: é a *arte (Kunst)*, a obra do gênio”²⁹⁷. Assim, o pensador entende que é na arte onde se “repete as Idéias eternas apreendidas por pura contemplação”; cuja única origem é, portanto, “o conhecimento das Idéias, e seu único fim a comunicação deste conhecimento”. Assim, o filósofo compara que enquanto as ciências percorrem a “torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a conseqüência”, nunca alcançando um “fim final” ou uma satisfação completa, pois “a cada fim alcançado, novamente atira-se mais adiante”, a *arte*, pelo contrário, “encontra em toda parte o seu fim”: ela se detém no objeto particular, “retira-o da torrente fenomênica, isola-o diante de si” e assim – ele, que estava fadado a desaparecer – torna-se, pois, por sua consideração, um “representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito”. Para o olhar artístico, a roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Idéia é objeto da arte”. Em uma única frase, por fim, eis, pois, a definição schopenhaueriana da arte:

Podemos, por conseguinte, definir a arte como o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão²⁹⁸.

²⁹⁵ *Die Welt*, p. 253. *O Mundo*, p. 242.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 257. *Ibid.*, p. 246.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 265. *Ibid.*, p. 253.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 265. *Ibid.*, p. 254.

No próximo capítulo, investigaremos o lado subjetivo da concepção do filósofo da arte e abordaremos, a sua consideração daquele que a produz, a saber, o gênio. Ainda no tocante ao seu lado objetivo, porém, a saber, a obra de arte, o filósofo escreve que, nela, o artista “comunica aos demais a Idéia apreendida, a qual, portanto, permanece imutável, a mesma”²⁹⁹. No entanto, o pensador adverte que a apreensão da Idéia não precisa ser, necessariamente, intermediada pela obra de arte, mas pode também se dar diretamente, na consideração da “natureza e da vida”. Segundo o seu pensamento, a obra de arte é apenas um “meio de facilitação” da intuição da Idéia, pois o gênio, “que conheceu só a Idéia e não mais a efetividade”, repete em sua obra a Idéia puramente, isto é, “separadamente da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras”³⁰⁰. Contudo, aparte esta facilitação da arte no conhecimento da Idéia, o filósofo afirma que a Idéia – seja conhecida na arte, na efetividade ou na natureza – é “essencialmente uma só e a mesma”³⁰¹. E que também a fruição estética é uma só e a mesma. Assim, o filósofo pensa ambos os meios de conhecimento da Idéia sob um único conceito: o do *belo* (*das Schöne*)³⁰². Comentemos, pois, o esclarecimento schopenhaueriano deste conceito:

Schopenhauer defende que “*schön*” (*belo*), está “indubitavelmente conectado com ‘*to show*’ (revelar), em inglês, e conseqüentemente deve significar ‘*showy*’, ‘*what shows well*’ – o que revela bem, portanto aparece com clareza na percepção intuitiva; logo, a expressão clara das significativas Idéias de Platão”³⁰³. Destarte, o filósofo estabelece que quando predicamos algo de *belo* (*schön*), dizemos duas coisas a seu respeito: subjetivamente, que ele nos torna *objetivos* (*objektiv*); e objetivamente, que nele conhecemos “não a coisa particular, mas a Idéia”. Conforme o alemão, isto só pode ocorrer quando uma consideração “não se submeter ao princípio de razão, não seguir nenhuma relação do objeto com algo exterior a ele, mas repousar no objeto mesmo”³⁰⁴. Mais especificamente, o pensador enuncia que, na consideração artística, toda diferença temporal e espacial desaparecem; por exemplo: quando intuo uma árvore esteticamente, não importa se trata desta ou daquela árvore, de uma atual ou de milhares de anos atrás, pois apenas a Idéia “se desvela e fala para mim”: apenas a sua significação pura, o seu arquétipo. Por fim, Schopenhauer ressalva que como qualquer coisa pode ser considerada de modo puramente objetivo, independente de qualquer relação, e como, também, “a Vontade

²⁹⁹ Ibid., p. 278. Ibid., p. 265.

³⁰⁰ Ibid..

³⁰¹ Ibid..

³⁰² SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 87.

³⁰³ *Parerga II*, p. 500. *Parerga and II*, p. 424.

³⁰⁴ *Die Welt*, p. 297. *O Mundo*, p. 282.

aparece em toda coisa num grau determinado de sua objetividade, expressão de uma Idéia” – segue-se a seguinte conclusão:

*Toda coisa é bela (so ist auch jedes Ding schön)*³⁰⁵.

Jair Barboza destaca que esta frase de Schopenhauer revela um lado muito importante de seu pensamento, o qual, porém, é amiúde ignorado pelos “manuais de filosofia e muitas interpretações da tradição” – que o apresentam somente como um pessimista³⁰⁶. Segundo J. Barboza, embora o “ponto de partida ético” da filosofia schopenhaueriana seja o de que “*toda a vida é sofrimento*” (*Alles Leben ist Leiden*), o pensador “em verdade contrabalança tal postura com uma filosofia do consolo. Dessa perspectiva” – defende o brasileiro – “seu pensamento resvala aqui e ali para um otimismo prático, do que dá prova a possibilidade, em sua estética, de um mundo essencialmente belo pelo viés da Idéia”. Destarte, J. Barboza adverte que a compreensão integral de Schopenhauer deve considerar que o mundo é, para ele, por um lado, “essencialmente mal, sim, devido à Vontade de vida sedenta por manifestar-se”, mas por outro, “em suas imagens primordiais é um espetáculo de luz que envolve as formas eternas e imutáveis das coisas fenomênicas”. No próximo capítulo, comentaremos que este contrabalanceamento do sofrimento da Vontade atravessa, de fato, toda a metafísica do belo do pensador – como o destaca J. Barboza. No entanto, nos *Capítulos 6 e 8*, também abordaremos a consideração do filósofo de que o belo é um “sonho passageiro” e que a salvação definitiva do sofrimento só pode ser encontrada na santidade ou no ascetismo. Reservemos, porém, a análise destes temas aos seus devidos momentos e retornemos à frase schopenhaueriana menos famosa de que “*Toda a vida é sofrimento*”, mas não menos importante, conforme J. Barboza: “*Toda coisa é bela*”. Pois bem, Schopenhauer afirma que uma prova desta verdade já pode ser, por exemplo, as “comovedoras” pinturas de natureza-morta (*Stilleben*) dos neerlandeses – esses “monumentos duradouros da objetividade e paz de espírito”, encontrados, justamente, nos objetos mais sutis da vida cotidiana³⁰⁷. De acordo com o filósofo, de fato, todo objeto é a expressão de uma Idéia, logo, pode ser intuído puramente e ocasionar a paz de espírito estética. No entanto, o pensador faz, aqui, uma ressalva capital: há objetos que “facilitam a pura consideração objetiva, vem-lhe ao encontro, sim, como que compelem a isso”. Estes objetos – esclarece o filósofo – predicamos por *mais belos*

³⁰⁵ Ibid., p. 298. Ibid., p. 283.

³⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 121.

Nota do tradutor 54.

³⁰⁷ *Die Welt*, p. 281 e 298. *O Mundo*, p. 267 e 283.

(*schöner*) ou *muito belos* (*sehr schön*)³⁰⁸. Assim, ainda que tudo possa ser belo, deve haver uma hierarquia de beleza – como conclui o pensador – e nesta hierarquia, o *mais belo* (*schöner*) será constituído pelos dois seguintes fatores: em parte, “na medida em que uma coisa particular exprime de modo puro a Idéia de sua espécie mediante proporções bem claras, puramente determinadas e inteiramente significativa de suas partes, reunindo em si todas as exteriorizações da Idéia de sua espécie e manifestando-a com perfeição”, e em parte, na medida em que a Idéia mesma que é expressa no objeto “é a de um grau superior de objetividade da Vontade e, por conseguinte, diz muito mais, é mais significativa”³⁰⁹. Deste modo, como Schopenhauer avalia que a produção do belo é “o efeito que as artes intentam”³¹⁰, conclui-se que elas procederão de acordo com ambos fatores anteriores e terão por fim supremo, justamente, a revelação intuitiva da Idéia humana – a qual consiste na objetividade mais perfeita da Vontade. Como o filósofo declara a seguir:

*O ser humano é belo antes de que qualquer outra coisa e a revelação (Offenbarung) de sua essência é o fim supremo (das höchste Ziel) da arte*³¹¹.

Schopenhauer entende que o conhecimento do mundo como as Idéias eternas ou como beleza só pode ocorrer quando uma modificação análoga também acontecer no sujeito do conhecimento, uma vez que esse é o correlato de todo objeto. Assim, o filósofo concebe que, no conhecimento do belo, a consciência subjetiva deve elevar-se sobre sua mera individualidade (que é o correlato subjetivo do conhecimento conforme o princípio de razão) e passar ao estado de *puro e atemporal sujeito do conhecimento destituído de Vontade (reines, willenloses... zeitloses Subjekt der Erkenntnis)*. No entanto, o pensador adverte que esta transição depende, subjetivamente, de um excesso quanto à faculdade de conhecimento, uma vez que esta deve abandonar a servidão original aos interesses subjetivos do corpo, isto é, à Vontade, e dirigir-se ao conhecimento puramente objetivo. Esta pré-disposição natural e intelectual denomina-se, pois, segundo o filósofo, *genialidade*. Ademais, o pensador acrescenta ainda que quando o intelecto liberta-se da Vontade, no belo, o sujeito experimenta uma fruição desinteressada, baseada no “mero conhecimento, exclusivo e puro” – cujo esclarecimento é uma das tarefas principais de sua metafísica do belo. Por fim, adentramos, aqui, nas questões concernentes ao lado subjetivo do belo schopenhaueriano. Comentemo-las, pois, a seguir.

³⁰⁸ Ibid., p. 298. Ibid., p. 283.

³⁰⁹ Ibid., p. 298. Ibid., p. 284.

³¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 24.

³¹¹ *Die Welt*, p. 298. *O Mundo*, p. 284.

Capítulo 6. O Belo Enquanto Puro Sujeito do Conhecimento Destituído de Vontade

No *Capítulo 3*, comentamos que, no *Livro II* de *O Mundo*, Schopenhauer se apresenta como o primeiro filósofo a provar o primado da Vontade sobre o intelecto, a saber, que o conhecimento não é a atividade primária humana e animal, mas foi criado e é utilizado pela Vontade, no ápice de sua objetivação, como um mero meio para a obtenção de suas (ou das necessidades do corpo, a saber, sua objetividade imediata). Com base nisto, Schopenhauer conclui que a Vontade é a senhora do intelecto, e que o corpo, portanto, não somente é o ponto de partida do conhecimento conforme o princípio de razão, como, também, todos os objetos conhecidos por meio deste princípio sempre reconduzem, “por um caminho mais curto ou mais longo, a ele, por consequência, à vontade”³¹². Em última instância, o filósofo conclui que todo conhecimento é originariamente *interessante (interessant)* – o que ele ilustra com a metáfora de que o conhecimento “brotou da Vontade assim como a cabeça do tronco”.

No entanto, no *Livro III*, Schopenhauer adverte que se a servidão do intelecto à Vontade nunca se suprime nos demais animais, excepcionalmente no ser humano, ela encontra um caso significativo de exceção, cujo fenômeno merece ser esclarecido pela filosofia enquanto metafísica do belo. Esta exceção é, pois, precisamente, o caso da libertação do sujeito cognoscente da Vontade, no conhecimento das Idéias eternas, isto é, no belo. Assim, ilustrando-o com uma nova metáfora, Schopenhauer compara que enquanto nos demais animais a cabeça e o tronco são praticamente unificadas e indiferenciadas, e a cabeça, ademais, está sempre direcionada à terra – “onde permanecem os objetos da Vontade” – no ser humano, pelo contrário, o crânio “parece encaixado livre sobre o corpo, sendo apenas carregado por este, sem servi-lo” – autonomia essa que alcança o seu grau máximo no Apolo de Belvedere, cujo crânio, “a mirar além no horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados”³¹³. Por fim, o que nos ocupa, aqui, neste capítulo, é o esclarecimento metafísico schopenhaueriano da libertação da Vontade do puro sujeito do conhecimento – no que consiste, pois, o sentido subjetivo do belo.

No segundo tomo do *Livro III*, Schopenhauer apresenta um conceito capital à compreensão da possibilidade desta libertação intelectual da Vontade. Investiguemo-lo, pois: conforme o filósofo, a consciência se divide entre a *consciência de si*, que consiste no (sujeito do)

³¹² Ibid, p. 254. Ibid, p. 244.

³¹³ *Die Welt*, p. 256. *O Mundo*, p. 245.

querer ou na vontade, e a *consciência das outras coisas*, a saber, o “conhecimento do mundo externo por meio da percepção, apreensão de objetos”³¹⁴. Ademais, o pensador afirma também que há na consciência o antagonismo de que quanto mais um de seus lados se sobressai e preenche-a, mais o outro é apagado e dela removido. Com base neste antagonismo, portanto, o autor de *O Mundo* conclui que quanto mais a consciência é tomada pelo lado subjetivo, isto é, pelas exigências e interesses da vontade, mais fraco e imperfeito se torna o conhecimento objetivo; e que, inversamente, quanto mais a nossa apreensão da pura objetividade (externa) se aperfeiçoa, “menos somos conscientes de nós mesmos durante isso” – logo, mais o sujeito do querer ou a vontade é abolida (da consciência). Assim, o filósofo argumenta que o conhecimento intuitivo das Idéias eternas platônicas, que são a mais pura e perfeita objetividade, só pode implicar a completa remoção da vontade da consciência. Mas como isto pode ser possível? Eis a pergunta que surge. Para o esclarecimento desta possibilidade, o filósofo acrescenta um segundo conceito capital: a intuição das Idéias eternas implica e exige não apenas que o “poder do conhecimento seja removido de sua servidão original” à vontade, mas também que ele “permaneça ativo com toda a sua energia, apesar do fato de que o estímulo natural de sua atividade, o impulso da vontade, esteja agora ausente”³¹⁵. Sendo assim, Schopenhauer conclui que o que permanece só pode ser o *puro sujeito do conhecimento* – que, destituído de toda e qualquer volição subjetiva (denominada pelo pensador por *individualidade*) – nada mais é senão o “espelho claro” do objeto, em sua mais perfeita expressão, logo: a sua Idéia. A partir disso, o filósofo conclui o seguinte:

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas as suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando (...) todo poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nessa, 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 (verliert) por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como o claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar

³¹⁴ *Die Welt II*, p. 473. *The World II*, p. 367.

³¹⁵ *Parerga II*, p. 493. *Parerga and II*, p. 417.

quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva. Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a Idéia (Idee), a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal e puro sujeito do conhecimento, livre da Vontade e do sofrimento (reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis)³¹⁶.

Assim, Schopenhauer entende que quando a consciência não conhece mais de maneira subordinada à vontade; isto é, conforme o princípio de razão, cujos objetos sempre são, em última instância, *interessantes*; e quando a consciência ainda mantém toda a sua energia, apreende o objeto do modo mais puro e perfeito e intui, assim, a Idéia que nele se expressa, ela se *perde (verliert)* nesta pura objetividade, torna-se o seu “claro espelho”; e com isso a fronteira entre o sujeito e o objeto, em certa medida, se apaga: ambos equilibram-se, “se preenchem, se compenetraram reciprocamente”, se dissolvem um no outro e se unificam. Destarte, o filósofo acredita que, nesta intuição, o puro sujeito do conhecimento “interioriza em si a natureza” a tal ponto que a “sente tão só como um acidente seu”; ele apercebe-se, por fim, que é o “sustentáculo do mundo e de toda a existência objetiva” – e compreende imediatamente uma grande verdade, expressa nos *Upanixades* com as seguintes palavras:

Todas essas criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres³¹⁷.

Schopenhauer concebe que o *gênio (Genius)* é, precisamente, a capacidade humana proeminente ao conhecimento puro das Idéias. Assim, ele escreve que a *genialidade (Genialität)* é a “objetividade (*Objektivität*) mais perfeita, ou seja, a orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva, que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade”³¹⁸. Segundo o pensador, para que esta orientação objetiva surja num indivíduo, é preciso que lhe caiba uma “medida da faculdade de conhecimento que em muito ultrapassa aquela exigida para o serviço de uma vontade individual”. Assim, o filósofo ensina que este excesso na faculdade cognoscitiva, por um lado, dota o gênio da capacidade do conhecimento desinteressado e puramente objetivo, mas por

³¹⁶ *Die Welt*, p. 257. *O Mundo*, p. 246.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 260. *Ibid.*, p. 249.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 266. *Ibid.*, p. 254.

outro, condena-o a traz ao gênio uma “vivacidade, que beira a inquietude”, ao impedir que sua consciência seja preenchida facilmente pelos objetos presentes – “exemplares bastante imperfeitos da Idéia que neles se expõe”, em geral – com o que ele se sente sentenciado à busca incansável por “novos objetos dignos de consideração”. Nesta busca incessante, pelo seu turno, o alemão recorda que o recurso à fantasia é decisivo ao gênio, uma vez que ela amplia a sua visão para além do imediato quantitativa e qualitativamente. Entrementes, Schopenhauer adverte que embora a fantasia seja indispensável ao gênio, ela não lhe é idêntica, pois há muitos indivíduos que dela se valem para criar meros castelos no ar, com o simples fim de “alimentar o egoísmo e o humor próprio, divertir e iludir por momentos”. Segundo o pensador, quando tais bolhas de sabão são escritas, originam-se os “romances comuns de todos os gêneros que divertem os iguais e o grande público”³¹⁹, o qual imaginando-se no lugar de seus heróis, as elogia como muito “agradáveis” (*gemütlich*). No entanto, o filósofo ressalva que tais exposições são interessantes e bem longe da pura objetividade – da qual o autêntico artista tanto necessita e em nome da qual, unicamente, afunda-se na fantasia. Segundo Schopenhauer, o avesso do artista é o “filho comum da terra” (*der gewöhnliche Erdensohn*)³²⁰ – este “produto de fábrica da natureza”, que está sempre “plenamente satisfeito com o presente comum, que absorve-se nele e em toda parte encontra o seu igual”. Conforme a descrição schopenhaueriana, o filisteu não é capaz da contemplação puramente objetiva, mas busca sempre e em todos os objetos apenas a sua relação com sua vontade. Destarte, ele nunca detém-se numa simples intuição, mas foge dela rapidamente, seja para outro objeto, seja para um conceito que a subsuma (com o qual sempre é mais fácil lidar). Por fim, o indivíduo ordinário nunca pára para considerar a “vida mesma”, mas ocupa-se apenas com seu caminho de vida, por mais insignificante que ele seja. Pelo contrário, porém, Schopenhauer concebe que ocorre o extremo oposto com o gênio: em virtude de seu excesso na faculdade de conhecimento, o gênio busca tão somente a Idéia. Nos momentos de inspiração, em que logra apreendê-la, ele a expõe numa obra de arte; no entanto, tais momentos são raros e naqueles “grandes espaços intermediários” em que o gênio precisa trilhar a vida como um indivíduo comum, ele, amiúde, realiza-o “com passos desajeitados”. Segundo o autor de *O Mundo*, o caminhar desajeitado do gênio se deve à sua aversão contra o conhecimento subordinado à vontade, que segue as quatro raízes do princípio de razão. Assim, primeiramente, o gênio é avesso à “concepção sagaz das relações conforme a lei da causalidade e de motivação”

³¹⁹ Ibid., p. 268. Ibid., p. 256.

³²⁰ Ibid., p. 267. Ibid., p. 255.

(respectivamente, a primeira e a quarta raiz do princípio de razão) – de cuja observação se adquire a prudência; em segundo lugar, o gênio despreza os raciocínios conceituais (próprios da segunda raiz) e os matemáticos (da terceira) – não por incompetência racional, mas sim pelo sentimento de que o tratamento lógico e matemático “obscurece a inteligência propriamente dita”, a saber, a imediata e intuitiva³²¹. E para completar, o autor de *O Mundo* também sublinha que o gênio é uma “energia incomum do fenômeno todo da Vontade (...) que se exterioriza mediante grande veemência de todos os atos volitivos”, de tal modo que a impressão do presente frequentemente arrasta-o ao “irrefletido, ao afeto, à paixão”. Por fim, em face desses motivos, o filósofo reconhece que as fraquezas, excessos e solidão aproximam o gênio da figura do louco – o que “é frequentemente notado” e facilmente observável nas anedotas e biografias dos indivíduos geniais. Entretanto, propriamente falando – ensina Schopenhauer – o exato “ponto de contato” entre o gênio e o louco é o seguinte: o louco também ignora as relações do princípio de razão devido, de fato, porém, o faz devido a uma lacuna em sua memória (possivelmente ocasionada por um sofrimento permanente e insuportável), que ele preenche com ficções fixas ou transitórias³²²; ao passo que o gênio negligencia este conhecimento porque busca a Idéia em toda parte – Idéia essa que, uma vez encontrada, eleva toda imperfeição à perfeição – de modo tal que, inevitavelmente, vale o seguinte a respeito do gênio:

*Ele vê em cada parte seu extremo e, justamente por isso, o seu agir atinge extremos*³²³.

A despeito da ironia anterior de Schopenhauer em relação ao “filho comum da terra”, o filósofo admite que a capacidade de conhecimento puramente objetivo não existe apenas nos gênios propriamente ditos, mas aparece em graus variados em todos os seres humanos. Conforme o seu pensamento, o gênio apenas possui o “grau mais elevado e a duração mais prolongada”³²⁴ dessa capacidade; grau esse que permite-o desvelar o essencial das coisas e conservar a “clareza de consciência exigida para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido”, com a qual ele “nos permite olhar para o mundo mediante os seus olhos”. No entanto, o pensador admite que abaixo do gênio e sem o seu dom de produzir a beleza, todos os homens possuem, em algum grau, a receptividade ao belo dado que não há indivíduos “absolutamente incapazes de satisfação estética”, isto é, de, ao menos, fruir a beleza – e, sobretudo, o belo natural. Quanto aos animais

³²¹ *Die Welt*, p. 270. *O Mundo*, p. 259.

³²² *Ibid.*, p. 276. *Ibid.*, p. 263.

³²³ *Ibid.*, p. 277. *Ibid.*, p. 264.

³²⁴ *Ibidem*.

irracionais, porém, o alemão entende que a sensibilidade estética “aparece somente dentro de limites muito estreitos, mesmo quando seu intelecto já é consideravelmente desenvolvido”³²⁵.

Deste modo, até aqui, temos que Schopenhauer entende que o belo é composto por dois componentes inseparáveis: por um lado, as Idéias eternas de Platão (que constituem o seu sentido objetivo), e por outro, o puro sujeito do conhecimento (seu lado subjetivo). No próximo capítulo, investigaremos a teoria do filósofo de que a *satisfação (Wohlgefallen)* que acompanha o belo repousa ora mais em seu lado subjetivo, ora mais em seu lado objetivo, ora em ambos igualmente. Aqui, porém, ainda cabe comentar a resposta última do filósofo ao que julga ser o “problema propriamente dito da metafísica do belo”, a saber, o da possibilidade de uma fruição no belo, de todo desvinculado do querer, da vontade e dos interesses do corpo, porém. Como o pensador declara a seguir:

*O problema propriamente dito da metafísica do belo pode ser muito facilmente expresso assim: como é possível a satisfação (Wohlgefallen) e o prazer (Freude) num objeto sem qualquer relação do mesmo com o nosso querer (Wollen)? Pois todos sentem que a satisfação com e o prazer em uma coisa pode advir, propriamente dizendo, apenas de sua relação com nossa vontade ou, se se prefere, com nossos fins (Zwecken), e portanto que um prazer sem excitação da vontade pareceria uma contradição. Ainda que o belo enquanto tal origine de modo completamente manifesto nossa satisfação e o nosso prazer sem possuir qualquer relação com nossos fins pessoais e, portanto, com a nossa vontade*³²⁶.

Para esclarecer a possibilidade da fruição do belo, portanto, Schopenhauer empreende a seguinte distinção quanto às distintas espécies de satisfação: em primeiro lugar, há os prazeres enquanto tais, que consistem na satisfação *imediate e direta* das necessidades do corpo e da vontade individual, são de natureza *individual-subjetiva*, logo, variam de pessoa para pessoa, e podem ser pensados sob o conceito de agradável, quando referidos ao presente, ou de útil, quando remetidos ao futuro³²⁷. No entanto, Schopenhauer defende que embora muitos achem que só exista esta primeira espécie de prazer, há também uma segunda, a saber, precisamente, a fruição do belo. Segundo o pensador, esta fruição se baseia no “mero conhecimento, exclusivo e puro” e, assim, “como qualquer conhecimento, é algo *objetivo*, algo que subsiste não em relação ao indivíduo, mas em referência ao sujeito em geral, portanto ao conhecimento enquanto tal,

³²⁵ *Die Welt II*, p. 469. *The World II*, p. 363.

³²⁶ *Parerga II*, p. 490. *Parerga and II*, p. 415.

³²⁷ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 25.

sendo indiferente a qual indivíduo pertença esse conhecimento”³²⁸. Por isso, o filósofo afirma que este conhecimento existe identicamente em todos segundo a forma, ainda que segundo o grau seja distinto entre os indivíduos. Por fim, Schopenhauer declara que é, justamente, na possibilidade deste prazer que repousa o “problema propriamente dito da metafísica do belo”: como é possível uma tal fruição desinteressada e baseada tão somente na pura objetividade? Eis, pois, a pergunta fundamental da metafísica do belo, cuja resposta o pensador afirma ser a seguinte: o prazer estético e desinteressado se origina da “remoção da completa possibilidade do sofrimento”, a saber, a eliminação da Vontade da consciência ocasionada no belo – Vontade que, segundo o autor de *O Mundo*, é a “fonte de toda nossa tristeza e sofrimento”³²⁹. No entanto – prossegue o pensador – caso ainda se objete que, com isto, também será removida a possibilidade do prazer, a réplica última do filósofo é a seguinte:

*A satisfação e a alegria são de naturezas negativas, isto é, são apenas o fim de um sofrimento, ao passo que apenas a dor é positiva. E assim com o desaparecimento de todo querer da consciência, ainda permanece o estado de prazer, em outras palavras, a ausência de toda dor, aqui, inclusive, a ausência da possibilidade dela*³³⁰.

Schopenhauer apresenta esta concepção última da negatividade da satisfação apenas nas considerações adicionais à metafísica do belo de *Parerga und Paralipomena II* e no *Livro IV* de *O Mundo* (atinentes à sua metafísica dos costumes – na qual adentramos no *Capítulo 8*). No entanto, acreditamos que embora ela não seja explicitada nos *Livros II* e *III*, ela está presente, de modo nuclear, nas três metafísicas do filósofo (que, juntas, compõem o seu pensamento único). Contudo, não interrompamos, aqui, nossa investigação que segue a estratégia de exposição de *O Mundo* e reservemos, portanto, a abordagem desta tese capital pessimista ao seu devido momento. Retornando ao *Livro III*, portanto, a despeito do pensador não defender, nele, a sua concepção pessimista da Vontade sob a expressão categórica e radical de que a dor é positiva e o prazer negativo, ele argumenta que sempre que a consciência é preenchida pelo sujeito do querer, ela é ocupada imediatamente pela *necessidade (Bedürfnis)*, portanto pela *carência (Mangel)* e, assim, pelo *sofrimento (Leiden)*. Ademais, o filósofo escreve que os últimos não conhecem limites e raramente são saciados, e quando o são a satisfação é apenas breve, módica, aparente: neste sentido, por fim, ela não passa de um erro. Assim, como estas considerações já são defendidas no

³²⁸ Ibid., p. 26.

³²⁹ *Parerga II*, p. 490. *Parerga and II*, p. 415.

³³⁰ Ibid., p. 490. Ibid., p. 416.

Livro III, acreditamos que inobstante Schopenhauer introduza os conceitos de “negativo” ao prazer e o de “positivo” à dor apenas no *Livro IV*, tal radicalização é preparada e já está em gérmen no *Livro III* – o que constatamos, por exemplo, em sua defesa, em *Parerga*, de que a fruição estética repousa, em última instância, nesta tese. Investiguemos, pois, como o filósofo expõe a sua concepção de que a Vontade é positivamente dor no *Livro III* – o que ele faz as seguintes palavras:

Todo querer (Wollen) nasce da necessidade (Bedürfnis), portanto da carência (Mangel), logo, do sofrimento (Leiden). A esse a satisfação põe um fim; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que fracassam. Ademais, a cobiça dura muito, as exigências vão ao infinito; a satisfação (Erfüllung), ao contrário, é breve e módica. De fato, mesmo o contentamento (Befriedigung) final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um ainda desconhecido. A satisfação (Befriedigung) duradoura, sem fim – não o pode dar qualquer objeto alcançado pelo querer: ele se assemelha sempre à esmola atirada ao mendigo, que livra sua vida da miséria hoje, para prolongar a sua tortura amanhã. – Daí, portanto, deixar-se inferir o seguinte: pelo tempo em que nossa consciência é preenchida pelo nosso querer, pelo tempo em que somos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, pelo tempo em que somos sujeito do querer (Subjekt des Wollens), jamais obteremos felicidade duradoura ou paz (Ruhe). Em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela Vontade sempre exigente, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência. Sem tranqüilidade (Ruhe), entretanto, nenhum bem-estar (Wohlsein) verdadeiro é possível. Assim, o sujeito do querer está atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo³³¹.

Destarte, Schopenhauer afirma que o sujeito do querer – o qual é momentaneamente abolido da consciência no belo – é tão somente necessidade, carência e sofrimento. Ademais, o filósofo considera que pelo “caminho” do querer, nenhuma paz, *tranqüilidade (Ruhe)* e *bem-estar (Wohlsein)* podem ser conquistados, mas apenas se é torturado pelo turbilhão dos desejos incessantes. Contudo, o pensador concebe que quando a consciência conhece de modo livre e independente dos interesses da vontade, das relações do princípio de razão e da individualidade – isto é, quando ela conhece as Idéias eternas e eleva-se ao puro sujeito do conhecimento, aquela

³³¹ *Die Welt*, p. 280. *O Mundo*, p. 266.

paz que tanto buscamos e que nos é negada pelo caminho do querer “entra em cena de uma só vez e por si mesma e tudo está bem conosco”. De acordo com o autor de *O Mundo*, a consciência alcança, assim, no belo, o “estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem mais supremo e como o estado dos deuses... pois, nesse instante, somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo, festejamos o *Sabbath* dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion fica quieta”³³². Em face disso, J. Barboza ensina que “a filosofia de Schopenhauer ganha, assim, contornos de soteriologia, isto é, de *salvação (Erlösung)* pelo conhecimento da Idéia”³³³. E de fato, o brasileiro tem razão: o belo detém um papel especial para o pessimismo schopenhaueriano, uma vez que se apresenta como uma significativa salvação da dor inerente e essencial do mundo. Entretanto, nós não podemos esquecer que o filósofo também descreveu o preço caro que a inclinação ao belo cobra do gênio. No *Capítulo 8*, comentaremos, mais completamente, o julgamento schopenhaueriano de que o belo é, em última instância, um “sonho passageiro” e que a salvação definitiva do sofrimento não pode ser encontrada na libertação meramente intelectual da Vontade, pois uma vez que o intelecto, por mais genial que seja, sempre será subordinado à Vontade e pouco poderá contra ela. Assim, segundo o pensador, não quando o simples intelecto, mas somente quando a própria Vontade, a partir do seu autoconhecimento, nega-se a si própria é que ela será removida permanentemente: negação esta em que consiste o ascetismo e a santidade, e que, em grau menor, aparece como o *bom (gut)*.

Finalmente, para completar a análise do esclarecimento de Schopenhauer, em *O Mundo*, do lado subjetivo do belo, é mister comentarmos ainda outros dois importantes conceitos: os de *sublime (Erhabenen)* e *excitante (Reinzende)*. Começemos pelo primeiro: já apresentamos que o pensador entende que a pura contemplação objetiva torna-se mais fácil quando os objetos “propiciam (*entgegenkommen*) tal estado, isto é, quando, mediante a sua figura multifacetada e ao mesmo tempo clara e determinada, tornam-se facilmente representantes de suas Idéias”³³⁴ – capacidade essa em que consiste propriamente a beleza em sentido objetivo. No entanto, o filósofo acrescenta ainda o seguinte: no caso do objeto contemplado estabelecer uma relação hostil, impositiva ou ameaçadora com a Vontade humana em geral, e ainda assim o seu contemplador lograr permanecer no estado de *elevação (Erhebung)* sobre esta relação e considerar o objeto em sua pura objetividade, este estado estético será denominado por *sublime*

³³² Ibidem.

³³³ BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003, p. 38.

³³⁴ *Die Welt*, p. 286. *O Mundo*, p. 272.

(*Erhabenen*), assim como o seu objeto (*erhaben*)³³⁵. De acordo com o filósofo, o sublime é “uno com o sentimento do belo” em sua determinação fundamental, pois ambos consistem no puro conhecimento destituído de Vontade. Contudo, o pensador agrega que o sublime estabelece uma *transição* ou *gradação* (*Übergang*) em relação ao belo, justamente, por esta relação hostil com a Vontade, inexistente no último. Conforme o alemão, esta *transição* vai desde os graus mais baixos, em que o sublime ainda é praticamente indiferenciado do belo, até os graus em que a sua oposição com a Vontade e, portanto, a sua distância com o belo já são bem mais significativas. Quanto às distintas espécies de *sublime*, pelo seu turno, o pensador assevera que ele pode aparecer como *dinâmico*, a saber, quando consiste num poder ameaçador, contra o qual o ser humano não possui resistência alguma, ou como *matemático*, vale dizer, quando o seu objeto ostenta a insignificância do corpo humano, diante da grandeza, multiplicidade e infinitude das dimensões espaciotemporais da realidade objetiva³³⁶. Schopenhauer confere vários exemplos de ambas as espécies de sublime, a partir das quais ele destaca os seus graus distintos. Apresentemos, pois, alguns deles: o pensador descreve que num grau ainda tênue, em que o sublime pouco se distancia do belo, temos uma região solitária, estática, silenciosa, sem árvores, animais e água, com o horizonte a perder-se de vista e confundir-se com o céu perfeitamente limpo. Segundo o filósofo, por um lado, esta cercania convida à gravidade e à contemplação desinteressada, mas por outro, justamente por não oferecer objeto algum à Vontade, sempre “ávida de ansiar e adquirir”, também condena os pouco inclinados ao belo ao tédio – mal este que pode alcançar os graus mais terríveis no ser humano. A propósito, o pensador considera que, em situações como esta, vale aquilo que é uma boa “medida de nosso valor intelectual”, a saber, o “grau da nossa capacidade de suportar ou amar a solidão”³³⁷. Num grau um pouco mais elevado de sublime, porém, Schopenhauer encontra este mesmo cenário anterior, absurdamente destituído de vegetação – com o que, “mediante a completa ausência do orgânico necessário à nossa subsistência, a vontade já se angustia. O ermo assume caráter amedrontador. Nossa disposição se torna mais trágica”³³⁸. Em graus cada vez maiores e mais extremos do sublime dinâmico, o pensador exemplifica com objetos amedrontadores, como os seguintes:

Semi-escuridão e nuvens trovejantes, ameaçadoras. Rochedos escarpados, horríveis na sua ameaça de queda e que vedam o horizonte... A luta revoltosa

³³⁵ Ibid., p. 287. Ibid., p. 273.

³³⁶ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 104.

³³⁷ *Die Welt*, p. 287. *O Mundo*, p. 276.

³³⁸ Ibid., p. 290. Ibid., p. 277.

*das forças da natureza em larga escala... Uma catarata a cair que impede com seu estrépito que ouçamos a própria voz... O amplo e tempestuoso mar: montanhas d'água sobem e descem, golpeiam violentamente contra os penhascos, lançam as suas espumas alto no ar; a tempestade uiva, o mar rugem, relâmpagos faíscam das nuvens negras e trovões explodem em barulho ainda maior do que o da tempestade e do mar*³³⁹.

Quanto ao sublime matemático, Schopenhauer exemplifica-o com “montanhas altíssimas, as pirâmides do Egito, as ruínas colossais da grande Antiguidade”, a abóbada do céu estrelado – enfim, todo e qualquer objeto que, seja por sua grandeza espacial, seja por sua avançada antiguidade, nos permite intuir a “grandeza infinita do mundo no espaço e no tempo”, diante da qual o nosso corpo vivo se reduz a um “mero fenômeno transitório da Vontade, uma gota no oceano, condenado a desaparecer, a dissolver-se no nada”³⁴⁰. No entanto, Schopenhauer adverte que mesmo sob a impressão dos sublimes dinâmicos mais terríveis, a amedrontada consciência de si (de sua vontade e corpo individuais), pode ser dominada pela consciência das demais coisas, que apreende o objeto sublime puramente, nele se perde e se eleva, com isso, ao “sereno e eterno sujeito do conhecer, que, como condição do objeto, é o sustentáculo exatamente de todo esse mundo”³⁴¹. Por fim, o pensador avalia que a capacidade humana de fruir o sublime evidencia ainda mais a *duplicidade* da consciência anteriormente comentada.

Schopenhauer assevera que o avesso do sublime é o *excitante (Reinzende)*. Segundo a sua lição, enquanto o sublime consiste no objeto desfavorável à Vontade (que, assim mesmo, é contemplado objetivamente, “mediante um contínuo desvio da vontade e elevação sobre os seus interesses”), o *excitante* já é o objeto diretamente favorável aos interesses da Vontade, que ao estimulá-la, retira o contemplador da pura consideração do belo e devolve-o ao estado do “necessitado e dependente sujeito do querer”³⁴². Assim, o filósofo assevera que o excitante perturba o efeito estético propriamente dito e deve ser evitado nas exposições artísticas. Conforme o pensador, exemplos de excitantes são as exposições que “despertam necessariamente o apetite”, como as naturezas-mortas que ostentam frutas pintadas com “naturalidade ilusória, iguarias preparadas e servidas, ostras, arenques, lagostas, pães amanteigados, cerveja, vinho etc”; como também as exposições que cativam a libidinidade, de

³³⁹ Ibidem.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ Ibid., p. 287. Ibid., p. 276.

³⁴² Ibid., p. 294-5. Ibid., p. 280-1.

modo, amiúde, intencional e calculado – como o ballet³⁴³. Por fim, Schopenhauer recorda que ainda há o excitante negativo, a saber, o *repugnante (Ekelhafte)*, o qual desperta “um violento não querer, uma repulsa” da Vontade por meio de objetos de horror e é, portanto, mais repreensível ainda nas artes do que o excitante positivo.

Investiguemos, agora, a teoria schopenhaueriana do belo natural e das artes, “pelo que justamente a teoria do belo adquirirá mais nitidez e completude”³⁴⁴ – conforme o pensador.

Capítulo 7. O Belo Natural e as Artes

Em nosso *Capítulo 3*, comentamos que, no *Livro I* de *O Mundo*, Schopenhauer apresenta uma teoria de que o sujeito e o objeto são correlatos inseparáveis e que a sua correlação é a forma primordial do conhecimento. Com base nesta concepção, o pensador distinguiu que o conhecimento ordinário e o científico têm, pelo lado objetivo, as quatro classes de representações relacionadas *a priori* pelo princípio de razão, e pelo subjetivo, o sujeito do conhecimento subordinado a um fenômeno individual, particular e determinado da Vontade³⁴⁵. No *Livro III*, por sua vez, o filósofo defende que o belo consiste num conhecimento mais profundo, de caráter soteriológico, que possui, pelo lado objetivo, as Idéias eternas de Platão, e pelo subjetivo, o puro sujeito do conhecimento. Ademais, o pensador observou que deste conhecimento se origina uma fruição desinteressada, a qual repousa ora mais no lado objetivo, a saber, “na apreensão da Idéia conhecida”, e ora mais no subjetivo, vale dizer, “a bem-aventurança e tranquilidade espiritual do conhecer puro, livre de todo querer e individualidade e do tormento ligado a ela”³⁴⁶. Assim, é na predominância de um ou outro lado, que o metafísico encontrará a diferença fundamental das artes e belos naturais. Segundo o seu pensamento, o lado subjetivo do belo predomina quando as Idéias intuídas pertencem aos graus mais baixos de objetividade da Vontade, cujos fenômenos possuem um significado menos profundo e um conteúdo menos sugestivo, a saber, as Idéias que se manifestam nos reinos inorgânico e vegetal. E o lado objetivo do belo, pelo seu turno, as Idéias eternas, predomina sobre o puro sujeito do conhecimento quando pertencem ao reino animal, uma vez que tais Idéias consistem no seguinte:

³⁴³ *Parerga II*, p. 510. *Parerga II*, p. 432.

³⁴⁴ *Die Welt*, p. 302. *O Mundo*, p. 287.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 258. *Ibid.*, p. 247.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 301. *Ibid.*, p. 286.

Essas Idéias (...) são a evidenciação (Offenbarungen) mais clara da Vontade, pois expõem a grande variedade (Mannigfaltigkeit) de figuras, a riqueza e o significado profundo dos seus fenômenos, e nos evidenciam da maneira mais perfeita a essência da Vontade, seja em sua veemência, sobressalto, satisfação, ou em sua discórdia (nas exposições trágicas, em última instância), finalmente, até mesmo em sua viragem ou auto-supressão, que, em especial, é o tema da pintura cristã³⁴⁷.

De acordo com o filósofo, a preponderância do lado subjetivo ocorre, portanto, na contemplação das Idéias dos reinos inorgânico e vegetal, seja na bela natureza, seja nas pinturas de paisagens ou naturezas-mortas, na jardinagem, na arquitetura e na hidráulica. Por outro lado, porém, o pensador assevera que “a Vontade iluminada pelo pleno conhecimento” já é conhecida em sua pura objetividade, sobretudo, nas artes plásticas e na poesia. Analisemos, pois, o esclarecimento schopenhaueriano da essência da bela natureza e das artes, seguindo sua proposta de hierarquia a partir da preponderância do lado subjetivo ao objetivo:

Schopenhauer defende que a *matéria (Materie)* enquanto tal não expõe nenhuma Idéia particular, mas é tão somente, em termos subjetivos, causalidade (logo, uma figuração do princípio de razão), ou em termos objetivos, o “substrato comum de todos os fenômenos isolados das Idéias”, e assim, a responsável pelo elo entre os fenômenos e as Idéias. Segundo o filósofo, uma prova de que a matéria não expõe Idéia alguma por si só é que ela não pode ser representada intuitivamente; assim, de acordo com o seu pensamento, toda e qualquer representação intuitiva expõe apenas “formas e qualidades cujo sustentáculo é a matéria e nas quais as Idéias se manifestam”. Conforme o pensador, o primeiro grau do conhecimento das Idéias é, portanto, o de sua manifestação como as qualidades mais gerais e primárias da matéria, por exemplo, “gravidade, coesão, rigidez, fluidez, reação contra a luz etc”³⁴⁸. Para o filósofo, o conhecimento das Idéias que se manifestam em tais qualidades gerais e primárias da matéria é o fim propriamente estético das artes da *arquitetura (Baukunst)* e da *hidráulica (schöne Wasserleitungskunst)*³⁴⁹: para o pensador, a *arquitetura* exhibe, sobretudo, o embate das forças da gravidade e da rigidez pela posse da matéria, ao passo que a *hidráulica* ostenta o duelo entre a gravidade e fluidez. Schopenhauer escreve que já aqui nos graus mais baixos de objetivação da Vontade, “vemos a sua essência manifestar-se em discórdia (*Zwietracht*) e luta, o que ainda é mais visível nos graus mais

³⁴⁷ *Die Welt*, p. 301. *O Mundo*, p. 287.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 303. *Ibid.*, p. 288.

³⁴⁹ *Ibidem*.

elevados³⁵⁰. De acordo com o pensador, o objetivo estético das belas arquitetura e hidráulica é, portanto, o de exibir “de modo perfeitamente claro e pelos caminhos mais diversos” a discórdia da Vontade, a manifestar-se, aqui, respectivamente, nos duelos entre a gravidade e a rigidez ou a fluidez. Segundo o filósofo, estas artes logram realizá-lo na medida em que obstam a tais “forças indestrutíveis o caminho mais curto de satisfação, retendo-as por um desvio, renovando e instigando a luta, com o que o esforço inesgotável das duas forças se torna visível de maneira variada”³⁵¹. Assim, o pensador conclui que cada parte do edifício arquitetônico deve ostentar estes esforços, bem como o conflito que deles se origina sob pena de perder seu valor propriamente estético. Como ele exemplifica com as seguintes palavras:

Por exemplo, o entablamento, que gostaria de pesar sobre o solo, só pode satisfazer esse esforço mediatamente, pelas colunas, por meio das quais pressiona o solo. A abóboda tem de sustentar-se por si mesma, gravidade e rigidez lutam imediatamente nela por toda parte; só por intermédio de sua base, ou dos pilares sobre os quais repousa, ela pode pressionar o solo; e assim por diante, em todas as partes de um belo edifício. Mas justamente por esse desvio forçado, justamente por essas travações, desdobram-se da maneira mais distinta e variada possível aquelas forças inerentes à rude massa pétreia; aí reside exatamente o fim estético da bela arquitetura, além do qual ela não vai³⁵².

Em outras palavras, Schopenhauer define que o tema único e constante da arquitetura é sustentação e peso. Ademais, como o filósofo considera que a ordenação de colunas expressa este tema “do modo mais puro”, ele assevera que dela se infere “mais ou menos todas as regras dessa arte”, sendo a principal delas a seguinte: “Toda sustentação deve ter um peso correspondente, todo peso deve ter uma sustentação manifestamente suficiente”³⁵³. Conseqüentemente, o pensador assevera que a beleza arquitetônica repousa também na “finalidade evidente e imediata de cada parte para a composição da próxima e, de modo mediato, para a composição do todo”³⁵⁴. Para tanto, porém – esclarece o filósofo – “cada parte tem de possuir, segundo sua posição, grandeza e forma, uma proporção tão necessária que, tanto quanto possível, caso alguma parte fosse removida, o todo desmoronaria; e no entanto, até aí, o todo permanece rígido e seguro”.

³⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 129.

³⁵¹ *Die Welt*, p. 303. *O Mundo*, p. 288.

³⁵² SCHOPENHAUER, A.. Op. Cit., 2003, p. 130.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 131.

Por fim, o alemão agrega que a beleza de um edifício arquitetônico repousa em outros três fatores fundamentais: em primeiro lugar, no conhecimento imediato e intuitivo do material que constitui o edifício, “relacionado ao seu peso, à rigidez e à coesão”³⁵⁵. Em segundo lugar, na iluminação clara e forte de todas as suas partes e relações, garantida pela posição geométrica privilegiada quanto à luz solar e “lunar” e pela propriedade material de suas paredes externas de não reter a luz. E em terceiro lugar, o filósofo declara “ser da opinião de que a arquitetura está destinada a manifestar não apenas a gravidade e a rigidez mas também, simultaneamente, toda a essência da luz contrária a elas”. Assim, Schopenhauer defende que o edifício, ao interceptar, travar, refletir a luz em suas massas “volumosas, opacas, rigidamente limitadas nas formas mais variadamente figuradas”³⁵⁶, também desdobra a sua natureza luminosa e as suas qualidades “da maneira mais pura e distinta”. A luz, para o pensador, a “condição e o correlato objetivo do modo mais perfeito de conhecimento intuitivo” e por isso a sua contemplação é tão aprazível e digna de ser apreciada como uma das grandes finalidades da arte arquitetônica. Contudo, quanto às finalidades da arquitetura, Schopenhauer observa que ela não possui apenas fins estéticos, mas também fins utilitários bastante importantes, uma vez que atende significativamente a necessidades humanas. Conforme o filósofo, o fim utilitário da arquitetura, por um lado, confere ao arquiteto um ofício “fixo e honroso entre as atividades humanas” e oferece-lhe “um apoio bastante forte, sem o qual não poderia subsistir”³⁵⁷, por outro, porém, amiúde limita e corrompe a finalidade estética da arquitetura, ao exigir do edifício que seja adaptado a necessidades relacionadas ao conforto e à Vontade. Exemplos dados pelo filósofo da corrupção da finalidade artística arquitetônica pela utilitária são os seguintes: excesso de janelas, utilizadas nos lugares muito frios para combater a escuridão, ou nos muito quentes para evitar o mormaço, tetos altos e pontiagudos, para evitar o acúmulo e peso da neve nas regiões nevadas, construções densas e fechadas, para isolar o precioso calor dos invernos gélidos e etc. A propósito, o filósofo avalia que a arquitetura pôde desenvolver-se mais bela e livremente em lugares temperados, como na Grécia e na Itália, precisamente, por não haver sido limitada e prejudicada pelos fins utilitários, e que, pelo contrário, nos países nórdicos europeus, onde os edifícios devem proteger o homem do clima hostil, justamente, teve que ser compensada com o recurso à escultura, originando, assim, o estilo gótico. Finalmente, Schopenhauer considera que a *bela hidráulica* nunca pôde desenvolver-se como arte irmã da arquitetura e alcançar a perfeição, precisamente, por não possuir o apoio da

³⁵⁵ *Die Welt*, p. 304. *O Mundo*, p. 289.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 306. *Ibid.*, p. 290.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 308. *Ibid.*, p. 292.

finalidade utilitária da arquitetura. Conforme o filósofo, as exposições da bela *hidráulica* são raríssimas: ele admite haver encontrado-a apenas em Roma, na seguinte maneira:

A água que é bombeada para a cidade pelo longo aqueduto – em parte construído pelos antigos – é usada ao mesmo tempo com fins estéticos, em alguns trechos onde jorra, para alegrar o povo: belíssimas quedas-d’água adornadas com colunas diversas e estátuas, bem como fontanas, ornam tais lugares. Como exemplo, podemos citar a famosa Fontana di Trevi, a Fontana in S. Pietro in montorio, a Fontana Tritone etc³⁵⁸.

Schopenhauer assevera que “na medida em que a natureza inorgânica não é composta de água, ela produz um efeito muito triste em nós, até mesmo depressivo, quando se manifesta sem nada orgânico”³⁵⁹; e que, assim sendo, a sua contemplação aproxima-se do sublime. O pensador exemplifica que a visão do “deserto africano” traz esta sensação depressiva em larga escala, assim como a de uma cadeia montanhosa, cujo efeito é descrito por ele com as seguintes palavras:

Que a visão de uma cadeia montanhosa (...) nos traga facilmente uma disposição de seriedade ou de sublime se deve, em parte, pelo fato de que a forma das montanhas e o contorno da cadeia que dela resulta são a única linha permanente da paisagem, dado que apenas as montanhas desafiam a deterioração e a dissolução que rapidamente varre todo o resto, especialmente a nossa efêmera pessoa³⁶⁰.

No entanto, o metafísico entende que “a tristeza da impressão do inorgânico se origina primariamente do fato de que a massa inorgânica obedece exclusivamente à lei da gravidade; assim, tudo aqui tende em sua direção”³⁶¹. Assim, pelo contrário, o pensador declara que quando passamos da observação da natureza mineral à vegetal e vislumbramo-la vencer, precisamente, a atração da massa pétreo terrestre e erigir-se em sua exata direção contrária – isto é, quando contemplamos “o fenômeno da vida imediatamente anunciando-se a si mesmo como uma nova e mais elevada ordem das coisas” – isto “nos delicia diretamente e em alto grau, mas naturalmente, tanto mais quanto mais rico for, mais multifacetada, mais extenso e, por isso, mais estiver abandonada para si própria”³⁶². Conforme o filósofo, “nós mesmos pertencemos a esta natureza: *ela nos é semelhante (sie ist das uns Verwandte)*, é o elemento de nossa existência. E por isto ela

³⁵⁸ *Die Welt*, p. 308. *O Mundo*, p. 292.

³⁵⁹ *Parerga II*, p. 502. *Parerga and II*, p. 425.

³⁶⁰ *Die Welt II*, p. 520. *The World II*, p. 404.

³⁶¹ *Parerga II*, p. 502. *Parerga and II*, p. 425.

³⁶² *Ibid.*, p. 502. *Ibid.*, p. 425.

comove o nosso coração”³⁶³. A propósito, se o alemão enuncia que “sobretudo a bela natureza” possui a qualidade de se acomodar à pura intuição desinteressada, ele destaca que, nela, o filósofo exclama que “é notável como o reino vegetal em particular convida à consideração estética, como que a exige”³⁶⁴. Assim, acreditamos que os comentadores de Schopenhauer amiúde erram ao negligenciar o tema capital do belo natural em seu pensamento. Não repetamos, pois, este erro e estendamos-nos nesta preciosa temática: o filósofo afirma que a visão do belo natural é “excessivamente regozijadora”. Sua impressão, de caráter “harmônico e completamente satisfatório”, se deve, principalmente, ao fato de, na natureza, tudo revelar-se como “universalmente consistente e lógico (*folgerecht*), exatamente correto e metódico (*regelrecht*), coerente e conectado (*zusammenhängend*), e escrupulosamente verdadeiro (*richtig*): nela não há subterfúgios (*Winkelzüge*)” – como descreve o romântico. Ademais, Schopenhauer afirma que esta perfeição da natureza – a qual não deixa de ser um fenômeno cerebral – está longe de ser alcançada por todas as demais operações de nossa mente, e, sobretudo, pelas da razão, as quais são formal e materialmente bem mais afetadas por defeitos e imperfeições³⁶⁵. Por fim, o pensador conclui que, em virtude de sua perfeição, a bela natureza só pode tornar o nosso pensamento o mais acurado e purificado possível – como lemos a seguir:

*Desta excelente qualidade da visão das belezas da natureza é que deve ser explanado, primeiro, o caráter harmônico e completamente satisfatório de sua impressão, e depois o efeito favorável que ela tem sobre nosso pensamento como um todo. Neste sentido, o nosso pensamento se torna em sua parte formal mais acurado, e em certa extensão é purificado, dado que este fenômeno cerebral, que é o único inteiramente sem defeito, dispõe todo o cérebro em uma ação completamente normal, e o pensamento, agora, depois dessa correta inspiração, tenta seguir o método da natureza em consistência, conexão, regularidade e harmonia em todos os seus processos. Uma bela visão é, portanto, uma catarse do espírito, assim como a música, segundo Aristóteles, é a dos sentimentos; e em sua presença se vai pensar o mais acertadamente possível*³⁶⁶.

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ *Die Welt*, p. 285. *O Mundo*, p. 272.

³⁶⁵ *Die Welt II*, p. 519. *The World II*, p. 403.

³⁶⁶ Ibid., p. 520. Ibid., p. 404.

Por isto, Schopenhauer exclama o seguinte: “Quão estética é a natureza!”. E admira como ela é bela, sobretudo, quando está livre das “patas humanas” e é governada por si só. Como ele escreve a seguir:

*Cada pequeno rincão completamente não cultivado e selvagem, em outras palavras, deixado livre para a própria natureza, por menor que seja, caso o homem tenha deixado-o em paz, é de uma só vez decorado por ela da maneira mais habilidosa possível, é coberto com plantas, flores e arbustos, cujo modo de ser nada forçado (ungezwungenes Wesen), graça natural e deleitosos agrupamentos testemunham que eles não cresceram debaixo das mãos do grande egoísmo, mas sim que a natureza, ali, fora livremente ativa*³⁶⁷.

Por isto, o filósofo defende que a *bela jardinagem (schöne Gartenkunst)* é mais uma “meia arte” do que uma arte propriamente dita, pois o seu segredo está em contribuir o menos possível, de modo a permitir a contemplação “da natureza como se tivesse sido livremente ativa. Pois somente assim ela é perfeitamente bela, isto é, mostra da maneira mais clara a objetivação da *Vontade de viver (Willens zum Leben)* ainda sem o conhecimento”³⁶⁸. Segundo o pensador, a jardinagem inglesa – inaugurada, como “meia arte”, tardiamente, no século XVIII³⁶⁹ – segue este princípio. Contudo, a jardinagem francesa já não possui este espírito objetivo e aposta de modo retrógrado no lado subjetivo, pois nela, “apenas a vontade do possessor é espelhada, que subjogou a natureza, e então ela carrega, ao invés das Idéias que são-lhe correspondentes, formas artificiais, como distintivo de sua escravidão: popas aparadas, árvores cortadas em todos os tipos e figuras, alamedas retas, arcadas, arcos etc”³⁷⁰. Assim, Schopenhauer acredita que a jardinagem francesa prejudica a finalidade estética dessa meia-arte, e contrapõe-lhe que a arte humana propriamente dita que expõe ativamente as Idéias do reino vegetal e do mineral não o faz por meio das próprias coisas, mas pelas meras imagens suas, a saber, como *pintura de paisagem (Landschaftsmalerei)*. Segundo o filósofo, o pintor de paisagens nos permite intuir a “paz, calma e satisfação”³⁷¹ da natureza vegetal, com o que alcançamos, como o puro sujeito do conhecimento, a “profunda tranqüilidade espiritual” e o “completo silêncio da Vontade”³⁷². Contudo, o pensador adverte que na contemplação da beleza verde, o lado subjetivo do belo perde a preponderância e equilibra-se com o objetivo, como ele argumenta a seguir:

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ *Die Welt II*, p. 520. *The World II*, p. 404.

³⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003,, p. 149.

³⁷⁰ *Die Welt II*, p. 521. *The World II*, p. 405.

³⁷¹ *Parerga II*, p. 503. *Parerga and II*, p. 426.

³⁷² *Die Welt*, p. 309. *O Mundo*, p. 293.

Como as Idéias expostas são graus mais elevados de objetividade da Vontade e, portanto, mais expressivas e significativas, já entra em cena aqui, um pouco mais, o lado objetivo da satisfação estética: o lado subjetivo perde a preponderância, o conhecer puro enquanto tal não é mais o principal, porém, com igual poder, atua sobre nós a Idéia conhecida, o mundo como representação num grau mais significativo de objetivação da Vontade³⁷³.

Investiguemos, pois, agora, o esclarecimento schopenhaueriano dos casos de beleza nos quais o lado objetivo predomina sobre o subjetivo – a saber, na contemplação das Idéias do reino animal: Schopenhauer enuncia que os animais irracionais podem ser contemplados de modo puramente objetivo por meio de pinturas e esculturas, mas também imediatamente, “em seu estado livre, natural, espontâneo”. Em favor da primazia do segundo meio, ele escreve o seguinte: “Prefiro um animal vivo a cem embalsamados: nestes falta justamente o espírito, que é, em geral, tudo em tudo. Caso se contemplem de maneira puramente objetiva as figuras variadas, raras dos animais, suas ações e movimentos, então se receberá uma lição enriquecedora do grande livro da natureza³⁷⁴”. Segundo o pensador, entre os animais irracionais, o “leão, o lobo, o cavalo, o carneiro, o touro mais característico é sempre o mais belo”, uma vez que eles só possuem o caráter da espécie e que a individualidade é insignificante até nos mais complexos deles³⁷⁵. No entanto, o filósofo compara que quando passamos da apreciação dos animais irracionais à do ser humano, visualizamos que, nele, “o caráter da espécie e o caráter do indivíduo se separam”. O primeiro é denominado pelo pensador por “beleza (em sentido inteiramente objetivo)”, e o segundo, simplesmente, por caráter ou expressão. Ademais, Schopenhauer declara que a “*beleza humana (Menschliche Schönheit)* é uma expressão objetiva que denota a objetivação mais perfeita da Vontade no grau mais elevado de sua cognoscibilidade, a Idéia de homem em geral, plenamente expressa na forma intuída³⁷⁶”. Para o alemão, pela *beleza humana* ser a expressão da objetivação máxima da Vontade, ela é também o ápice da beleza, e por isto, nenhum outro objeto “nos entusiasma tão rapidamente à intuição estética quanto a figura e o semblante humanos, cuja visão nos envolve instantaneamente com uma satisfação inexprimível e nos eleva sobre nós mesmos e tudo o que nos tortura”. Assim, Schopenhauer entende que a beleza tem um inigualável poder catártico, e cita as seguintes palavras de Göthe para ilustrar esta consideração:

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003,, p. 156.

³⁷⁵ *Die Welt*, p. 311. *O Mundo*, p. 295.

³⁷⁶ Ibid., p. 311. Ibid., p. 296.

*Quem contempla (erblickt) a beleza humana não pode padecer de mal algum.
Sente-se em harmonia consigo mesmo e com o mundo*³⁷⁷.

Schopenhauer descreve que a *beleza humana* é o resultado de condições muito difíceis, uma vez que a Vontade, neste grau supremo de objetivação, deve apoderar-se da matéria contra todas as demais forças naturais, desde as mais simples até as mais complexas, e desenvolver um corpo dotado de uma complexidade inigualável em toda a natureza. Conforme o filósofo, o corpo humano consiste num sistema “de partes inteiramente diferentes, cada uma das quais possuindo (...) *vita própria*”; logo, para “que todas essas partes estejam convenientemente subordinadas entre si e ao todo e... conspirem harmonicamente para a exposição dele e nada atrofiem nem hipertrofiem” são necessárias condições realmente milagrosas – e neles repousam, em última instância, a *beleza humana*. Entretanto, o filósofo adverte que se, por um lado, a natureza cria a beleza humana a partir de condições extraordinárias, por outro, porém, de modo algum as artes devem apenas reconhecer a obra excelsa da natureza e “imitá-la” – isto é, proceder de modo completamente *a posteriori* – como já tentou-se definir e, inclusive, praticar. Pois pelo contrário, o pensador assevera que a consideração artística é, antes, um conhecimento *a priori* da alma humana e do mundo; e que o gênio extrai a Idéia das “coisas particulares”, compreende a natureza “em suas meias palavras”, eleva à expressão pura aquilo que ela esforçou-se por expor, balbuciou em dizer, malogrou em realizar em milhares e milhares de tentativas – até ele, por fim, o artista expõe a sua obra diante da natureza e lhe brada: “Eis o que querias dizer!”. Para em seguida ouvir a concordância do conhecedor: ‘Sim, era isso mesmo’”. Assim, Schopenhauer exemplifica que não foi pela imitação, mas sim pela antecipação da natureza que o gênio grego pôde “descobrir o arquétipo da figura humana e estabelecê-lo como cânone da *escola da escultura (Schule der Skulptur)*”³⁷⁸. E ele acrescenta que, do mesmo modo, o pintor também intui a beleza humana de modo *a priori* e a expõe na *pintura histórica (Historienmalerei)* – conhecida também como pintura de gênero. A propósito, Schopenhauer argumenta que o grande acréscimo de sua metafísica do belo está na defesa da possibilidade deste conhecimento *a priori* distinto daquele “aceito *in abstracto* pela crítica da razão pura”. Para além disso, porém, o filósofo concebe que este conhecimento *a priori* do belo, em última instância, não é senão o conhecimento de *nós mesmos (wir selbst)*, a saber, da Vontade, a qual é e se mantém a mesma tanto em nós mesmos quanto em todos os seus graus de objetivação. Segundo o pensador, em todos estes graus, o belo “se exprime como forma, sem referência alguma ao tempo” e

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ *Die Welt*, p. 313. *O Mundo*, p. 297.

movimento e é tanto mais belo quanto mais perfeita for a sua expressão. No entanto, o metafísico acrescenta que, excepcionalmente, nas Idéias mais elevadas, pertencentes ao reino animal, a sua manifestação plena também se dá por meio de uma série de ações, pelas quais seus fenômenos adquirem uma referência imediata ao tempo e, como seu fenômeno espacial, podem corresponder pura e perfeitamente à sua vontade ou não, isto é, “sem interferência alheia, sem nada de supérfluo, sem deficiência, exprimindo somente o ato da Vontade determinado a cada vez”³⁷⁹ ou não. Segundo o filósofo, quanto mais um fenômeno se aproxima desse primeiro caso e se afasta do segundo, mais ele possui *graça (Grazie)*. Destarte, o pensador define a *graça* como a “exposição correspondente da Vontade por meio de seu fenômeno temporal, isto é, a expressão perfeitamente correta e apropriada de cada ato de vontade (*Willensaktes*) mediante movimento e posicionamento que a objetiva”. Por fim, Schopenhauer pondera que como qualquer fenômeno temporal pressupõe o corpo, vale à definição de graça a seguinte expressão de Wickelmann – a partir da qual ele acrescenta exemplos bem ilustrativos e significativos:

A graça é a proporção característica entre a pessoa que age e a ação’ (...) Em conformidade com o dito, a graça consiste em que cada movimento ou tomada de posição seja realizada da maneira mais fácil, apropriada e cômoda possível e assim seja a pura expressão correspondente de sua intenção ou ato de vontade, sem superfluidade, a apresentar-se como movimento inoportuno, destituído de significação, ou como posicionamento afetado; e também sem privação, a expor-se como uma parcimônia acanhada. A graça pressupõe uma proporção justa de todos os membros, uma estrutura corpórea simétrica, harmônica, pois somente assim são possíveis a leveza perfeita e a finalidade evidente em todas as posições e movimentos. Portanto, a graça nunca é possível sem um certo grau de beleza corporal. Graça e beleza, perfeitamente unidas, são o fenômeno mais distinto da Vontade no grau mais elevado de sua objetivação³⁸⁰.

Sendo assim, Schopenhauer distingue que se a beleza reside em tudo, a graça se restringe ao reino animal. Ademais, o filósofo ainda afirma que, excepcionalmente, no ser humano – o grau supremo de objetivação da Vontade – cada indivíduo é dotado de um significado tão próprio e distinto que torna-o, em certa medida, a expressão de uma Idéia inteiramente própria – como comentamos no *Capítulo 4*. Destarte, o pensador conclui que o conhecimento e a exposição da Idéia da humanidade, isto é, da *beleza humana (Menschliche Schönheit)*, vem sempre e

³⁷⁹ Ibid., p. 316. Ibid., p. 299.

³⁸⁰ Ibidem..

necessariamente acompanhada pelo conhecimento e exposição do *caráter* (*Charakter*), vale dizer, do caráter individual. De acordo com o filósofo, a beleza humana sem o caráter implica *ausência de significação* (*Bedeutungslosigkeit*), ao passo que o caráter sem a beleza é no que consiste a *caricatura* (*Karikatur*). No entanto, o alemão adverte que a importância estética do caráter não está em sua mera individualidade, mas sim no “lado especial da Idéia de humanidade que é acentuado neste indivíduo e cuja exposição é relevante para a manifestação da Idéia”³⁸¹. Em outras palavras, Schopenhauer entende que a Idéia da humanidade é tão rica e multifacetada que o seu desdobramento intuitivo exige a exposição de uma série de “indivíduos plenos de significação, os quais, por sua vez, só se tornam visíveis em sua significação através de variadas cenas, acontecimentos e ações”³⁸². Em tais indivíduos, portanto – o pensador esclarece – o caráter é exposto “em parte mediante fisionomia habitual e a corporização, em parte mediante afeto e paixão passageiros, modificação recíproca e alternada do conhecimento e do querer, tudo a exprimir-se nos gestos e nos movimentos”. A propósito da importância estética do caráter, o pensador recorda que os escultores antigos, por exemplo, não expuseram a beleza e a graça humana distintamente em uma única figura, mas sim em “muitas delas a portarem caracteres diferentes”, em cada uma das quais “a Idéia da humanidade é em certa medida sempre apreendida num de seus lados e, em conseqüência, exposta de maneira diferente em Apolo, Baco, Hércules, Antinus”³⁸³. De acordo com Schopenhauer, a modificação e limitação da beleza pelo característico podem levar a exposição artística até o nível da feiúra, como “no ébrio de Sileno, no fauno etc”; contudo, o alemão adverte que se a supressão definitiva da beleza resulta em caricatura, ela arruína ainda mais a graça e que, assim, este risco deve ser “observado não apenas pelo escultor e pintor, mas também por cada bom ator”. Conforme o filósofo, a exposição do caráter, junto à da beleza e da graça, é uma tarefa mais da pintura do que da escultura, uma vez que somente aquela trabalha com cores e olhos – as quais embora “contribuam bastante à beleza, são ainda mais essenciais ao caráter”. De acordo com o pensador, a escultura tem por tema principal a beleza e a graça; e por isso ela “ama o nu, e só suporta o panejamento quando este não esconde as formas”³⁸⁴ – mas, pelo contrário, as expõe indiretamente, de tal modo a ocupar “bastante o entendimento, pois esse alcança a intuição da causa, a saber, a forma do corpo, exclusivamente pelo único efeito dado imediatamente, as pregas das vestimentas”. Segundo o

³⁸¹ Ibid., p. 317. Ibid., p. 300.

³⁸² Ibid., p. 324. Ibid., p. 306.

³⁸³ Ibid., p. 319. Ibid., p. 301.

³⁸⁴ *Die Welt*, p. 322. *O Mundo*, p. 305.

alemão, a pintura histórica ou de gênero, por sua vez, tem por tema capital a exposição da beleza, da graça e do caráter. Ela traz, portanto, “para diante dos olhos”, a Idéia da humanidade em indivíduos e “cenas da vida de todo tipo, de grande ou pequena significação”³⁸⁵, de tal modo que, para ela, “indivíduo algum ou ação alguma podem ser sem significado: em todos e por meio de todos eles se desdobra cada vez mais a Idéia de humanidade”. A propósito, Schopenhauer distingue que o que é valioso à pintura (e à arte em geral) é o significado interno da cena exposta, a saber, “a profundidade de intelecção na Idéia de humanidade” que ela propicia, e não o significado externo seu, vale dizer, “a importância do evento no que tange às suas conseqüências para e no mundo efetivo; portanto, segundo o princípio de razão”. Com as seguintes palavras o filósofo esclarece e exemplifica esta distinção capital:

*A significação interior de um evento é por completo diferente da significação exterior, e ambas vão amiúde separadas uma da outra. A significação exterior é a importância do evento no que tange às suas conseqüências para e no mundo efetivo; portanto, segundo o princípio de razão. A significação interior é a profundidade de intelecção na Idéia de humanidade que a ação permite ao trazer a lume os lados dessa Idéia que raramente aparecem, na medida em que, colocando individualidades em circunstâncias propícias à expressão de suas características, torna possível o seu desdobramento claro e decisivo. Apenas a significação interior vale na arte, a exterior vale na história. Ambas são completamente independentes uma da outra, podem aparecer juntas, mas também sozinhas. Uma ação altamente significativa para a história pode ser extremamente trivial e comum em sua significação interior, e vice-versa, uma cena da vida cotidiana pode ser de grande significação interior, caso os indivíduos, o agir e o querer humanos apareçam numa luz clara e distinta até nas dobras mais recônditas. Também pode ocorrer que, em meio à significação exterior bastante díspar, a significação interior seja a mesma. Por exemplo, vale a mesma coisa em termos de significação interior se ministros brigam por países e povos sobre um mapa, ou se, numa estalagem, camponeses querem fazer valer seus direitos sobre jogos de cartas e dados; assim como, do mesmo modo, é indiferente se joga-se xadrez com peças de ouro ou de madeira*³⁸⁶.

Sendo assim, Schopenhauer enuncia que o valor estético de uma imagem ou uma cena repousa em seu significado interno, a saber, a sua facilitação no conhecimento da Idéia, ao passo

³⁸⁵ Ibid., p. 324. Ibid., p. 306.

³⁸⁶ Ibidem.

que o seu valor externo, vale dizer, sua relevância quanto à cadeia de causas e conseqüências do princípio de razão, interessa somente à história. De acordo com o filósofo, exemplos de quadros de pouco significado interno e, portanto, de pouco valor estético são os que mostram cenas somente relevantes à história e mitologia judaico-cristã, como as dos padres e mártires da Igreja³⁸⁷, os três reis magos, a circuncisão de Cristo, “o anjo a mostrar a Abraão que sua Sara ainda deve dar à luz”³⁸⁸, etc. Por outro lado, porém, o pensador afirma que os quadros que já penetram no “espírito propriamente dito do cristianismo, isto é, o ético... por meio da exposição de homens plenos desse espírito... são de fato as realizações mais elevadas e dignas de admiração da arte pictorial” – tais como as obras dos “mestres imortais” Rafael, Correggio, Domenichino e Carlos Dolce³⁸⁹. Com as seguintes palavras o pensador descreve o espírito ético cristão exibido por essas pinturas:

Nos rostos, especialmente nos olhos dos santos ou do salvador, expostos nessas obras, vê-se a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Idéias, portanto que apreendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade, e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece motivos a ela, mas se torna um quietivo de todo querer, do qual resultou a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da Vontade e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção³⁹⁰.

Schopenhauer defende que “o ápice de toda arte” encontra-se, justamente, nas obras plásticas que expressam intuitivamente a “sabedoria suprema”, isto é, o perfeito conhecimento da essência da Vontade, que a leva a negar-se a si própria. Finalmente, o pensador agrega ainda que há uma “beleza acrescida” na pintura, a qual repousa meramente na “harmonia das cores, na satisfação do agrupamento, no efeito de luz e sombra, na tonalidade do conjunto”. De acordo com o filósofo, esta beleza adicional significa na pintura o que a dicção, o metro e a rima valem na poesia: ambas são independentes, auto-suficientes e são as que primeiro fazem efeito em nós, mas ambas são inferiores à beleza de “trazer a Idéia à intuitibilidade”³⁹¹.

³⁸⁷ Ibid., p. 327. Ibid., p. 309.

³⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 172.

³⁸⁹ Ibid., p. 172.

³⁹⁰ *Die Welt*, p. 327. *O Mundo*, p. 309.

³⁹¹ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003,, p. 174.

Schopenhauer admite que não consegue dar outra explanação ao efeito poderoso do ritmo e da rima na poesia do que a de que “nossas faculdades de representação, essencialmente ligadas ao tempo, adquirem por aí uma propriedade em virtude da qual seguimos internamente os sons que retornam regularmente, e, assim, como que consentimos com eles”³⁹². Deste modo, o pensador afirma que o ritmo e a rima provocam em nós uma “concordância cega, anterior a qualquer juízo” ou fundamento, no entanto, ele reafirma que a intenção poética propriamente dita não repousa nesta “beleza acrescida”, mas sim na exposição das Idéias – e dentre elas, principalmente, a Idéia humana. Segundo o filósofo, a poesia tem por material imediato os conceitos, e por tarefa a exploração das conexões dos mesmos e suas conseqüentes intersecções, de modo a retirá-los da fria universalidade conceitual e conduzi-los às representações intuitivas da fantasia do leitor. Mais especificamente, Schopenhauer ensina que o poeta auxilia o leitor na intuição das Idéias, sobretudo, a partir dos seguintes recursos: *composição por conceitos, construção intuitiva do exposto e inerência, propriedade e brevidade da expressão*. Comentemos, pois, seu esclarecimento destes métodos poéticos capitais: primeiramente, o filósofo ensina que o poeta reconduz os conceitos à intuição sensível pela *composição por conceitos*³⁹³, isto é, pela exploração da intersecção de dois (ou mais) conceitos, de modo que o principal deles (*Hauptwort*) seja cortado por um secundário (*Beiwort*) que, se por um lado, diminui sua extensão, por outro, porém, o reconduz à riqueza intuição³⁹⁴. Para exemplificar este recurso, o pensador cita Homero a seguir:

*Afrodite se chama φιλομμειδης, a que ri de bom grado; as palavras se chamam επη πτεροεντα, aladas; o mar πολυφλοισβος, o sussurrante bravo; a Terra se chama ζηδωρος αρουρα, a que dá vida, a todos alimentando; a morte θανατος τανηλεγης, a que distende lentamente, os deuses se chamam ρεια ζωντες, os que vivem facilmente, sem esforço; e, ao contrário, os mortais se chamam δειλοι βροτοι, os que vivem duramente*³⁹⁵.

Em segundo lugar, Schopenhauer ensina que o poeta conduz o conceito à intuição com a *construção intuitiva (Anschaulichmachung) do exposto*, isto é, com a narração e descrição vívida, “colorida”, e determinada das ocorrências e personagens. Assim, o filósofo destaca que, por exemplo, Göthe não escreve, laconicamente, “anoiteceu”, mas sim o seguinte:

Der Abend wiegte schon die Erde

³⁹² *O Mundo*, p. 341. *O Mundo*, p. 322.

³⁹³ SCHOPENHAUER, A. Op. Cit., 2003, p. 194.

³⁹⁴ *Die Welt*, p. 340. *O Mundo*, p. 321.

³⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. Op. Cit., 2003, p. 195.

Und an den Bergen hieng die Nacht.

*Schon stand im Nebelkleid die Eiche,
Ein aufgethürmter Riese, da,*

*Wo Finsterniss aus dem Gesträuche,
Mit hundert schwarzen Augen sah*³⁹⁶.

Em terceiro lugar, Schopenhauer escreve que o poeta leva o ouvinte da aridez do conceito à intuição das Idéias por meio da “inerência e propriedade da expressão, *proprietas verborum*, o acerto na designação, vale dizer” – explana o filósofo – “que o poeta apreenda o específico, a essência íntima da coisa, exprimindo-a sem interferência do casual e inessencial”. Conforme o pensador, os poetas ruins, destituídos de *proprietas verborum*, “tateiam entre milhares de palavras e imagens, acumulam expressões, e no entanto não encontram o termo correto”³⁹⁷. E pelo contrário, todo grande poeta, e mesmo todo homem rico de espírito, mostra a sua diferença ao evitar a imprecisão das expressões comuns, ao cunhar cada palavra com o seu estilo próprio, e – no caso do poeta genuíno – ao expressar “com uma única palavra toda a coisa”, de modo que “a sua imagem se coloca claramente diante de nós”. Segundo o alemão, qualquer verso de um grande poeta ostenta e exemplifica a *proprietas verborum* – como os shakespearianos seguintes, murmurados por Thersites, diante da paixão de Cressida e Diomedes, em *Troilus and Cressida*:

*How the devil luxury, with his fat rump and potato
finger tickles these two together*³⁹⁸.

Finalmente, Schopenhauer ensina que o último recurso capital do qual se vale o poeta na exposição intuitiva das Idéias é a *brevidade de expressão*. Conforme sua descrição, a *brevidade de expressão* é o cuidado econômico com as palavras, a ausência de descrições muito pormenorizadas ou carregadas de conceitos desnecessários, e a sua substituição por poucos conceitos, mas significativos, “que despertem muitas e vivazes imagens intuitivas”. Segundo o pensador, Sófocles, por exemplo, expressa num único e simples verso “o fatalismo inteiro, o submeter-se ao destino irresistível”, do qual o homem não pode escapar – como lemos a seguir:

³⁹⁶ “O entardecer já embalava a terra / E nas montanhas pendia a noite / Já vestido de neblina estava o carvalho, / Um gigante robusto, lá / Nos arbustos, de onde a escuridão / Com cem olhos negros fitava”. Goethe, opus Schopenhauer. Tradução nossa, baseada na de J. Barboza. GÖTTE. Apud SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 196.

³⁹⁷ Ibid., p. 200.

³⁹⁸ “Como o demônio da luxúria, com seu ventre gordo e dedos de batata, afaga esses dois”. SHAKESPEARE. SCHOPENHAUER, A. Op. Cit., 2003., p. 201.

*Εστω το μελλον*³⁹⁹.

Schopenhauer concebe que uma vantagem particular que a poesia goza sobre as artes plásticas na exibição das Idéias é que uma vez que sua intuição se dá na fantasia do leitor, ela se adequa melhor “a cada um exatamente em conformidade com sua individualidade e esfera do conhecimento, formação e humor”⁴⁰⁰. Ademais, o pensador considera que embora a pintura supere, em geral, a poesia na exposição das Idéias mais baixas, uma vez que essas manifestam “quase toda sua essência num único momento apropriado”, a Idéia da humanidade, porém, “na medida em que se expõe não apenas mediante a simples figura e a expressão do rosto, mas por uma cadeia de ações acompanhadas por pensamentos e afetos, é o tema principal da arte poética”, sendo exposta do modo mais perfeito por ela, que é a única arte capaz de exibir um desenvolvimento progressivo de eventos⁴⁰¹. No que toca aos gêneros de poesia, Schopenhauer cita as seguintes espécies: lírica, romança, idílico, romance, epopéia e drama⁴⁰². De acordo com o alemão, a poesia lírica é o gênero mais subjetivo de todos, ao passo que os demais gêneros são progressivamente mais objetivos, até que, por fim, o drama alcança a objetividade máxima da arte poética. Conforme a sua leitura, na lírica - na canção propriamente dita - o expositor confunde-se inteiramente com o exposto: pois o poeta “apenas intui vivamente o seu estado e o descreve”. Sendo assim, o filósofo avalia que este gênero é o mais fácil de ser realizado, podendo ser bem elaborado até mesmo por “homens não tão eminentes no todo”, como o comprovam as “tantas canções belas de indivíduos de resto desconhecidos”, do cancionero alemão, “bem como as inumeráveis canções de amor e outras canções populares em diversas línguas”. Nessas canções – elogia o pensador – o poeta representa o “íntimo da humanidade e tudo o que milhões de homens passados, presentes e futuros sentiram e sentirão nas mesmas situações, visto que eles retornam continuamente, e ali encontram a sua expressão apropriada”. O tema e estofo da canção é, portanto, para o filósofo, “tudo o que já tocou o coração de algum homem, ou a natureza humana produziu a partir de si mesma em alguma situação, tudo o que em algum lugar do peito humano habita, é chocado e cuidado (*brütet*)... assim como toda a natureza restante”⁴⁰³. Assim, Schopenhauer escreve que tamanha é a extensão do tema e estofo deste gênero que o poeta pode ser julgado como o homem universal. Por fim, o metafísico destaca que as canções são

³⁹⁹ “É o que tem de ser”. SÓFOCLES, *O Filocteto*, 787. Apud SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*.

Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 201.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰¹ *Die Welt*, p. 341. *O Mundo*, p. 321.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 347. *Ibid.*, p. 328.

⁴⁰³ *Die Welt*, p. 348. *O Mundo*, p. 329.

marcadas por um curioso “jogo de ida e volta” (*Wechselspieles*) estabelecido entre “o sujeito da vontade, isto é, o próprio querer” do poeta, por um lado – que pode ser intenso, exaltado, apaixonado, alegre, de luto, etc – e o puro sujeito do conhecimento, por outro, sempre sereno, inabalável, em plena beatitude. Conforme o pensador, o reconhecimento deste “jogo de ida e volta”, presente nos gêneros mais subjetivos de poesia, “é propriamente o conhecimento intuitivo e poético da... identidade do sujeito do conhecer com o sujeito do querer, que pode ser denominada por milagre *χατα εξοχην* (por excelência)”⁴⁰⁴ – comentada no *Capítulo 3*. Investiguemos, pois, agora, a descrição do filósofo dos gêneros poéticos mais objetivos:

Schopenhauer afirma que, mormente, nos gêneros poéticos mais objetivos, a saber, no romance, na epopéia e no drama, “a verdade rigorosa é condição imprescindível” de seus efeitos, ao passo que “ausência de unidade nos caracteres, contradição consigo mesmo ou no que se refere à essência da humanidade em geral, bem como a impossibilidade ou inverossimelhança nos acontecimentos, mesmo que pequenos, atentam contra a poesia”. De acordo com o filósofo, no romance, na epopéia e no drama, o poeta, por um lado, revela a Idéia da humanidade por meio da “exposição concebida correta e profundamente de caracteres significativos”, e por outro, com o recurso à “invenção de situações decisivas nas quais eles se desdobram”. A propósito da importância do segundo recurso, o pensador exemplifica que vale para o conhecimento da Idéia humana o mesmo que para o das Idéias que se expressam na água, a saber

*Não basta que a vejamos num lago calmo, ou numa torrente regular, mas tais Idéia antes se desdobram por inteiro quando a água aparece sob todas as circunstâncias e obstáculos, que, fazendo efeito sobre ela, ocasionam a exteriorização completa de todas as suas características: por isso achamos belo quando a água precipita, escoo, espuma, salta para cima, cai bem do alto e nessa queda é pulverizada, ou ainda quando, artificialmente impelida, sobe em jato*⁴⁰⁵.

Assim, Schopenhauer afirma que a Idéia da humanidade também revela a sua essência apenas a partir de situações propícias e decisivas. No entanto, o filósofo adverte que como tais situações raramente são produzidas “na vida real e na história”, nas quais “se encontram isoladamente perdidas e encobertas por uma multidão de detalhes insignificantes”⁴⁰⁶, elas podem ser oportunamente intuídas na fantasia do leitor – como o propicia a criação poética. Por fim, o

⁴⁰⁴ Ibid., p. 349. Ibid., p. 330.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 352. Ibid., p. 332.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 351. Ibid., p. 331.

pensador concebe que o “ápice da arte poética, tanto no que se refere à grandeza de seu efeito quanto à dificuldade de sua realização, deve ser a tragédia”, e recorda que “de fato ela assim foi reconhecida”⁴⁰⁷. Segundo a sua concepção, o tema universal da tragédia não é a “luta contra o destino”, como querem os professores de filosofia de sua época, não percebendo que essa luta só poderia ser contra um inimigo invencível⁴⁰⁸. Pelo contrário, o filósofo argumenta que a grande realização da tragédia é a revelação do “lado horrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente”, etc. Segundo o pensador, a tragédia oferece, com esta revelação, uma “indicação significativa da índole do mundo e da existência”, a saber, “o conflito da Vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante” – terror esse que, inclusive, amiúde leva os seus protagonistas à renúncia ascética “não apenas da vida, mas de toda a Vontade”. Por fim, em poucas palavras, o alemão entende que o sentido verdadeiro da tragédia reside na intelecção profunda de que nós não expiamos nossos “pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma” – o que Calderón denuncia com as seguintes palavras:

*Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido*⁴⁰⁹.

Destarte, Schopenhauer ensina que toda tragédia exhibe um grande sofrimento. Segundo seu pensamento, ela pode fazê-lo de três modos distintos, a saber, mediante a exposição de uma “maldade extraordinária, a atingir os limites da verossimilhança, do caráter responsável pela infelicidade”, como em *Otelo* e *O mercador de Veneza* e *Antígona*, mediante “o destino cego, ou seja, por acaso e erro”, como na “maioria das tragédias dos antigos”, *Édipo Rei*, *Traquínias*, *Romeu e Julieta*, *Tancredo* e *A Noiva de Melina*, ou mediante o seguinte recurso:

*A infelicidade pode ser produzida pela mera disposição mútua das pessoas e combinações de suas relações recíprocas, de tal modo que não se faz preciso um erro monstruoso, nem um acaso inaudito, nem um caráter malvado acima de toda medida... As pessoas são de uma tal maneira opostas, que precisamente a sua situação as compele conscienciosamente a tramar a maior desgraça umas contra as outras, sem que com isso a injustiça seja atribuída simplesmente a um lado*⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 354. Ibid., p. 333.

⁴⁰⁸ *Parerga II*, p. 515. *Parerga and II*, p. 437.

⁴⁰⁹ CALDERÓN. Apud SCHOPENHAUER. *Die Welt*, p. 355. *O Mundo*, p. 334.

⁴¹⁰ *Die Welt*, p. 356. *O Mundo*, p. 335.

Para Schopenhauer, este último tipo de tragédia supera os dois anteriores tanto em perfeição quanto em dificuldade, pois mostra a dor, acertadamente, não como exceção, “mas como algo que provém fácil e espontaneamente das ações e dos caracteres humanos, como uma coisa quase essencial, trazida terrivelmente para perto de nós”. Por fim, o pensador considera que as seguintes obras são exemplos deste tipo de tragédia – encontrando-se, portanto, entre as realizações artísticas mais excelsas do ser: *Clavigo* e *Fausto*, de Göthe, *Wallenstein*, de Schiller, *Cid*, de Corneille, e *Hamlet*, de Shakespeare – “se se leva em conta tão somente a sua relação com Laertes e Ofélia”⁴¹¹.

Finalmente, Schopenhauer escreve que após haver comentado todas as artes que repetem as Idéias, da natureza bruta até o ser humano, resta uma arte que ainda não fora abordada, uma vez que “conhecemos nela não a cópia, a repetição no mundo de alguma Idéia dos seres”⁴¹²: a *música (Musik)*. De acordo com o filósofo, a música é “a verdadeira linguagem universal, entendida em todo e qualquer lugar”⁴¹³; seu efeito age “poderosamente sobre o mais íntimo do homem”, e a sua “distinção ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo”⁴¹⁴. No entanto, o pensador defende que inobstante a “gramática” desta linguagem universal já seja conhecida “nas mais precisas regras”, sobretudo a partir de Rameau, a explicação de seu “léxico”, isto é, da “importância indubitável do conteúdo íntimo dessa gramática” nunca fora realmente encontrada⁴¹⁵. Schopenhauer até admite que a lição leibniziana de que a música é um “exercício oculto de aritmética no qual a alma não sabe que conta”⁴¹⁶ não está de todo equivocada, mas ele objeta que ela clarifica apenas o “significado imediato e exterior, a casca” da música – pois caso estivesse correta também interiormente, a satisfação musical se assemelharia à que sentimos na “correta resolução de uma soma aritmética”, o que de modo algum é o caso. Pelo contrário, o pensador avalia que o efeito da música sobre a alma humana “está referido à essência íntima do mundo e de nós mesmos” e é ainda “mais vigoroso, mais rápido, mais necessário e infalível” do que o efeito de todas as demais artes. Conforme o seu pensamento, isto se deve ao fato da música “ultrapassar as Idéias” e ser também “completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro”, de tal modo que “poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes”. Mais precisamente,

⁴¹¹ Ibid., p. 356. Ibid., p. 336.

⁴¹² Ibidem..

⁴¹³ *Parerga II*, p. 506. *Parerga and II*, p. 429.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibid., p. 505. Ibid., p. 430.

⁴¹⁶ *Die Welt*, p. 357. *O Mundo*, p. 337.

Schopenhauer concebe que “a música é uma objetivação tão imediata e cópia de toda a Vontade” que não se assemelha imediatamente com nem copia as Idéias, como as demais artes, mas antes estabelece uma relação de mera analogia ou paralelismo com as Idéias. Consequentemente, o pensador entende que a música está para a Vontade assim como as Idéias estão: a Vontade se afirma imediatamente tanto em uma quanto em outra, e posteriormente, pluraliza-se a partir do *principium individuationis*. Como ele propõe a seguir:

A música é uma objetivação tão imediata (unmittelbare) 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. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Idéias, mas cópia da Vontade mesma (Abbild des Willens selbst), cuja objetividade também são as Idéias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência. Ora, já que é a mesma Vontade que se objetiva tanto nas Idéias quanto na música, embora de maneira bem diferente em cada uma delas, deve haver entre música e Idéias não uma semelhança imediata, mas um paralelismo, uma analogia, cujo fenômeno na pluralidade e imperfeição é o mundo visível⁴¹⁷.

Schopenhauer escreve que a intelecção de sua teoria do paralelismo entre a música e as Idéias é muito facilitada por sua demonstração intuitiva. Investiguemo-la, pois: o autor de *O Mundo* afirma que a Vontade se objetiva imediata e primeiramente, em seus graus mais baixos, no baixo contínuo e nos tons mais graves da *harmonia (Harmonie)*, na música, de modo completamente análogo e paralelo a sua objetivação nas Idéias correspondentes à natureza inorgânica e à massa do planeta. De acordo com seu pensamento, a analogia entre o baixo musical e as Idéias do reino mineral se revela no fato de ambos serem a base “sobre a qual tudo se assenta e a partir da qual tudo se eleva e desenvolve” – pois na música, “todos os tons agudos, de fácil movimento e fugidios, são reconhecidamente para se verem como originados por vibrações simultâneas do tom fundamental, cuja emissão sempre acompanham suavemente” – de modo de todo paralelo, portanto, ao fato de que, do ponto de vista das Idéias, “todos os corpos e organizações da natureza têm de ser vistos como originados pelo desenvolvimento gradual a partir da massa planetária: que é tanto seu sustentáculo quanto sua fonte”⁴¹⁸. Ademais, Schopenhauer

⁴¹⁷ *Die Welt*, p. 358. *O Mundo*, p. 338.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 359. *Ibid.*, p. 339.

também destaca que há uma grande analogia entre o movimento lento e pesaroso do baixo fundamental musical e o da manifestação das Idéias do reino mineral⁴¹⁹, dentre outras semelhanças. Apreciemos, pois, agora, o paralelismo estabelecido pelo filósofo entre “o conjunto das vozes intermediárias que produzem a *harmonia (Harmonie)* e se situam entre o baixo contínuo e a voz condutora que canta a *melodia (Melodie)*”, na música, e a seqüência intermediária das Idéias – a partir do que ele apresenta as seguintes observações:

As vozes mais próximas do baixo correspondem aos graus mais baixos, ou seja, os corpos ainda inorgânicos, porém, já se exteriorizando de diversas formas. Já as vozes mais elevadas representam os reinos vegetal e animal. – Os intervalos determinados da escala tonal são paralelos aos graus determinados de objetivação da Vontade, às espécies determinadas da natureza. O desvio da correção aritmética dos intervalos mediante um temperamento qualquer, ou produzida pelo tipo escolhido de tom, é análogo ao desvio do indivíduo do tipo da espécie. Sim, as dissonâncias impuras que não formam nenhum intervalo determinado são comparáveis aos abortos monstruosos situados entre duas espécies de animais, ou entre homem e animal⁴²⁰.

Ademais, o pensador considera que todas as vozes da *harmonia (Harmonie)* apresentam um “curso desconexo” e uma “determinação regular” de modo completamente paralelo à essência da natureza viva e irracional. Segundo o pensador, como a natureza vegetal e animal é destituída de “uma consciência propriamente conexa”, ela é analogamente capaz de tornar a “sua vida um todo significativo”, e como também não apresenta “uma sucessão de desenvolvimentos espirituais, muito menos se torna mais perfeita por meio da formação”, subsistindo, portanto, “o tempo inteiro uniformemente, de acordo com aquilo que a sua espécie é”⁴²¹. Por fim, Schopenhauer declara que o ápice da objetivação imediata da Vontade se dá, por um lado, como *melodia (Melodie)* musical – a qual expõe um todo “em progresso livre e irrestrito, em conexão significativa e ininterrupta de um pensamento do começo ao fim” – e por outro, análoga e paralelamente, como Idéia humana, cujo fenômeno, “na medida em que é dotado da faculdade de razão, vê sempre adiante ou retrospectivamente no caminho de sua realidade efetiva e das possibilidades incontáveis e, assim, traz a bom termo um decurso de vida claro tomado como um todo concatenado”⁴²². Assim, o filósofo afirma que a *melodia* narra a “história mais secreta da

⁴¹⁹ Ibid., p. 359. Ibid., p. 340.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem..

⁴²² Ibid., p. 360. Ibid., p. 341.

Vontade”, de modo completamente análogo à Idéia da humanidade, e por fim, ele agrega também que, em virtude desta última analogia, a música “pinta cada agitação, cada esforço, cada movimento” da Vontade, isto é, “tudo o que a razão resume sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido em suas abstrações”. Em poucas palavras:

*A música é a linguagem do sentimento e da paixão, assim como as palavras são a linguagem da razão*⁴²³.

De acordo com a concepção pessimista de Schopenhauer, a vontade humana é essencialmente um “esforçar-se, ser satisfeito, e novamente esforçar-se”, o prazer é uma rápida “transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo”, a “ausência de satisfação é sofrimento” e, por fim, a “ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio”. Destarte, o filósofo assevera que como a Idéia humana objetiva a Vontade de modo análogo e paralelo à melodia musical, essa também é essencialmente “um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental, por diversas vias, não apenas para os intervalos harmônicos, a terça e a dominante, mas também para cada tom, para a sétima dissonante e os intervalos extremos; contudo, sempre seguido de um retorno ao tom fundamental”. Conforme o pensador, quando este retorno é rápido e “sem grandes desvios”, a melodia é equivalente ao bem estar, à felicidade e à alegria humanas; ao passo que “melodias lentas, entremeadas por dissonâncias dolorosas, que retornam ao tom fundamental apenas muitos compassos além são tristes e análogas à satisfação demorada, penosa”. Ademais, o filósofo também considera que o prolongamento musical do tom fundamental, “cujo efeito se torna rapidamente insuportável: do que já se aproximam bastante as melodias monótonas, inexpressivas”, é completamente análogo e paralelo ao tédio humano. Por fim, Schopenhauer reconhece com as seguintes palavras este paralelismo entre as variações da melodia musical e as da vontade humana, propiciadas pela dificuldade de alcance ou intensidade do desvio do tom fundamental, na música, e da satisfação de nosso querer:

A música de dança, que consiste em frases curtas e fáceis, em movimento veloz, parece exprimir a felicidade comum, fácil de ser alcançada: ao contrário, o ‘allegro maestoso’, com grandes frases, longos períodos, desvios vastos, descreve um esforço mais elevado, mais nobre, em vista de um fim distante e sua realização final. O adágio fala do sofrimento associado a um grande e nobre esforço, que desdenha qualquer felicidade vulgar. Quão maravilhoso é o efeito do modo maior e menor! É fascinante observar como a mudança de um meio tom, a entrada em cena da terça menor em vez da maior, impõe a nós imediata

⁴²³ Ibidem.

e inevitavelmente um sentimento penoso, angustiante, do qual o modo maior rapidamente de novo nos liberta. O adágio atinge no modo menor a expressão mais aguda da dor, tornando-se lamento comovente. A música de dança, em modo menor, parece indicar a perda da felicidade frívola – que antes se deveria desdenhar – ou falar do alcançamento de um objetivo menor por meio de fadigas e labutas. – Quanto ao número inesgotável de possíveis melodias, corresponde ao inesgotável da natureza na diversidade de seus indivíduos, fisionomias e decursos de vida. A passagem de uma tonalidade para outra completamente diferente, quando a conexão com a anterior é no todo interrompida, compara-se à morte, na medida em que nesta o indivíduo finda. No entanto, a vontade que nele apareceu existe tanto quanto antes, aparecendo num outro indivíduo, cuja consciência, todavia, não possui ligação alguma com a de seu antecessor⁴²⁴.

Finalmente, com esta analogia ou paralelismo entre a melodia musical e a Idéia ou vontade humana, Schopenhauer completa a sua teoria de que a música objetiva imediatamente a Vontade de modo análogo ou paralelo às Idéias de Platão o fazem. A propósito, o filósofo conclui que a música objetiva toda a Vontade de modo tão imediato que até “poder-se-ia denominar o mundo tanto música corporificada quanto Vontade corporificada”⁴²⁵. Conforme seu pensamento, a música expressa, portanto, “com grande distinção e verdade” e “numa linguagem altamente universal”, a “essência íntima, o Em si do mundo, o qual, segundo sua exteriorização mais distinta, pensamos sob o conceito de Vontade”⁴²⁶. Além disso, o pensador recorda ainda que “é justamente essa universalidade própria da música, ao lado da determinidade mais precisa, o que lhe confere o supremo valor como panacéia de todos os nossos sofrimentos”⁴²⁷. Por fim, no que toca à relação da filosofia com a música, Schopenhauer escreve o seguinte:

Se (...) a filosofia nada é senão a correta e plena repetição e expressão da essência do mundo em conceitos os mais universais, pois somente nestes é possível um panorama amplo e aplicável de toda aquela essência; então... quem... penetrou no meu modo de pensar, não achará paradoxal se disser, supondo-se que tenhamos sucesso em dar uma explicação perfeitamente correta, exata e detalhada da música, portanto uma repetição exaustiva em conceitos daquilo que ela exprime, que isso seria de imediato uma suficiente

⁴²⁴ *Die Welt*, p. 361. *O Mundo*, p. 342.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 366. *Ibid.*, p. 345.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 567. *Ibid.*, p. 346.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 365. *Ibid.*, p. 344.

*repetição e explanação do mundo em conceitos, ou algo inteiramente equivalente, portanto seria verdadeira filosofia*⁴²⁸.

Schopenhauer encerra, portanto, sua metafísica do belo, no *Livro III de O Mundo*, anunciando-se como o primeiro a haver esclarecido completa e devidamente o conteúdo íntimo da música e do belo. Como comentamos, o belo, portanto, para o filósofo, não é senão, por um lado, a pura objetividade da Vontade (essência íntima do mundo), e por outro, o puro sujeito do conhecimento. Como o filósofo conclui: a arte é o “espelho da Vontade, que a acompanha para o seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para possibilidade de sua redenção”⁴²⁹. O gênio, destarte, para o pensador, permanece na contemplação da pura objetividade da Vontade, a qual se lhe aparece como um “teatro pleno de significação”, que lhe confere o consolo que “o faz esquecer a penúria da vida”. No entanto, o alemão adverte também que, em primeiro lugar, o próprio gênio “arca os custos de encenação desse teatro, noutras palavras, ele mesmo é a Vontade que se objetiva a si mesma e permanece em contínuo sofrimento”, e em segundo lugar, que esse conhecimento puro se torna um fim em si mesmo, no qual o gênio detém-se e que, por isto, “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”. De acordo com o filósofo, a salvação definitiva da Vontade é alcançada não quando o puro sujeito do conhecimento nega a Vontade, mas somente quando a própria Vontade, a partir de seu autoconhecimento, nega-se a si própria, na santidade ou no ascetismo. A auto-negação e afirmação da Vontade são os temas capitais do *Livro IV de O Mundo*, nos quais agora nos concentraremos, embora nos limitemos no tema do bom (que já é negação da Vontade).

Capítulo 8. O Bom

Após nossa investigação do belo em Schopenhauer, levada a cabo entre os *Capítulos 5-7*, não nos será inesperada a sua apreciação, no *Livro IV (Livro IV)*, de que “a fruição do belo, a alegria autêntica na arte” é “o lado mais belo e a pura alegria da vida”⁴³⁰. Contudo, também não nos é uma novidade que o pensador, junto a tal consideração, destaque ainda o preço caro que a beleza possui, ao argumentar que ela “requer dispositivos raros e cabe apenas a pouquíssimos e, mesmo

⁴²⁸ Ibid., p. 367. Ibid., p. 347.

⁴²⁹ Ibid., p. 369. Ibid., p. 349.

⁴³⁰ *Die Welt*, p. 431. *O Mundo*, p. 404.

para estes, é um sonho passageiro”⁴³¹. Pois como apresentamos no *Capítulo 4*, Schopenhauer entende que a Vontade é a coisa em si, e o intelecto é um acidente criado e usufruído por ela, nos animais, como meio de obtenção de suas complexas necessidades. Ora, sendo assim, o filósofo entende ser natural que o intelecto não possua muito poder sobre a Vontade – o que se revela de duas maneiras distintas em relação ao belo. Comentemo-las, pois: primeiramente, o pensador concebe que o primado da Vontade sobre o intelecto se mostra no fato da maioria dos seres humanos possuir uma inclinação praticamente nula ao conhecimento puramente objetivo: eles “estão completamente entregues ao querer” – considera o filósofo, no *Livro IV* – buscam, em todas as partes, apenas o interessante e conhecem um único elemento: causa e efeito. Essa necessidade humana de estímulo volitivo – prossegue Schopenhauer – faz-se visível em minudências cotidianas de toda sorte, as quais, “no sentido mais próprio do termo, são a expressão do lado deplorável da humanidade”⁴³²; por exemplo, na “invenção e prática dos jogos de cartas”, nas necessidades de “escrever o nome em lugares conhecidos”, de provocar, cutucar e excitar a natureza exótica, quando algum ser vivo dessa aparece, etc. Por outro lado, porém, o filósofo afirma que a fragilidade do poder do intelecto sobre a Vontade também se evidencia no fato de que mesmo aos raros espíritos inclinados à pura objetividade, a saber, os gênios, a fruição do belo não passa de “um sonho passageiro”, pois tão logo se vai e os gênios retornam à vida comum, justamente as suas elevadas faculdades espirituais “tornam-nos suscetíveis a sofrimentos bem maiores que aqueles que os obtusos jamais podem sentir, e os colocam, dessa forma, solitários entre seres marcadamente diferentes, pelo que, ao fim, as coisas se equilibram”⁴³³. Por fim, se o filósofo afirma que a Vontade é a “fonte de toda nossa tristeza e sofrimento” – como comentaremos mais detidamente aqui – ele também defende que não é o intelecto por si só que pode silenciá-la definitivamente, mas, pelo contrário, sua auto-abolição radical e definitiva só pode provir dela mesma, a partir de seu autoconhecimento. Como C. Janaway ensina didaticamente a seguir:

*Do mesmo modo como a presença da Vontade de viver em mim não resulta da minha decisão ou intenção consciente, também a Vontade de viver (...) deve virar-se e abolir-se a si própria*⁴³⁴.

⁴³¹ Ibid..

⁴³² Ibid., p. 432. Ibid., p. 405.

⁴³³ Ibid..

⁴³⁴ JANAWAY, Christopher. Schopenhauer’s Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 340.

Este é, portanto, o grande tema da metafísica dos costumes de Schopenhauer, exposta, em seu fundamental, no *Livro IV* de *O Mundo*, cujo título é, pois, o seguinte: “Do mundo como Vontade – Segunda consideração – Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de viver”⁴³⁵. Como seu título sugere, portanto, Schopenhauer defende, na metafísica dos costumes, que quando a Vontade conhece-se a si própria profunda e essencialmente, ela nega-se a si mesma ou ainda assim afirma-se (com todo o seu sofrimento inerente). Conforme o filósofo, ambos “atos fundamentais” da Vontade ocorrem da maneira mais radical em sua objetivação mais perfeita, a saber, na Idéia ser humano. Sendo assim, o pensador reserva essa abordagem à metafísica dos costumes, cuja tarefa é por ele definida como a de interpretar e explanar o “agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é expressão viva, de acordo com sua essência mais íntima e conteúdo”⁴³⁶. Assim, Schopenhauer assevera que a metafísica dos costumes “proclama a si mesma como a parte mais séria de todas”⁴³⁷, isto é, não apenas conforme o “juízo subjetivo” de que o seu objeto “afeta de maneira imediata a cada um e a ninguém pode ser alheio ou indiferente”, mas, sobretudo, pelo juízo objetivo de que, neste último lado de seu pensamento, considera-se “na existência humana (*menschlichen Dasein*) o destino secreto e essencial da Vontade”⁴³⁸. De nossa parte, porém, em virtude da extensão que um estudo grave da negação e afirmação da Vontade exigiria, e em face do caráter introdutório de nossa dissertação, não nos aprofundaremos, aqui, nesta temática capital do *Livro IV*; mas nos limitaremos à análise e interpretação de seu esclarecimento do conceito de *bom (gut)* – o qual é apresentado, em seu essencial, entre os §60 e 67 do *Livro IV* de *O Mundo*⁴³⁹. Assim, concluiremos nossa investigação ética com um sumário comentário da teoria schopenhaueriana da negação e afirmação da Vontade. E iniciaremos essa investigação com o comentário das considerações “gerais sobre a vida”⁴⁴⁰, ou sobre a “sorte da Vontade no mundo”, expostas pelo pensador entre os §56-59 do *Livro IV* de *O Mundo* – as quais preparam, justamente, a sua exposição da ética:

⁴³⁵ *Die Welt*, p. 371. *O Mundo*, p. 351.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 377. *Ibid.*, p. 355.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 375. *Ibid.*, p. 353.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 426. *Ibid.*, p. 400.

⁴³⁹ Na primeira nota de rodapé do §68 do *Livro IV*, Schopenhauer escreve que, neste livro, ele expõe a sua ética entre os §61-67, mas que o faz de modo “mais detalhado e completo” em *Fundamento*. No entanto, nessa última obra, o pensador escreve que essa sua exposição analítico do fundamento da moral é incompleta, uma vez que não se funda numa metafísica exposta solidamente, mas apenas a dá como resultado. Destarte, nossa dissertação opta, globalmente, pelo caminho sintético de *O Mundo*, mas, especificamente, no comentário da fundamentação schopenhaueriana da moral, nos apoiaremos em *Fundamento*.

⁴⁴⁰ *Die Welt*, p. 394. *O Mundo*, p. 370.

No início do §56 de *O Mundo*, Schopenhauer pede ao leitor para recordar de duas considerações com as quais concluíra o *Livro II* – comentadas em nosso *Capítulo 4*. Recordemo-las, pois: na primeira delas, concernente ao fim e alvo da Vontade, o filósofo escreve que ela é essencialmente um esforço incessante “ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito”⁴⁴¹. O pensador exemplifica-o a seguir:

“Vimos isso no mais simples dos fenômenos naturais, a gravidade, que não cessa de esforçar-se e impelir-se a um ponto central sem extensão, cujo alcance seria a aniquilação sua e da matéria, não cessaria nem mesmo se o universo inteiro se contraísse numa massa única (...) A existência da planta é da mesma forma um esforço interminável, nunca satisfeito, um impulso incessante através de formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito”⁴⁴².

Ademais, o filósofo também relembra, no §56, de que a Vontade é essencialmente um devorar-se a si mesma, “já que nada existe exterior a ela e ela é uma Vontade faminta”⁴⁴³. Segundo seu pensamento, isto é constatado claramente na luta infinita entre todas as forças e formas naturais pela posse da matéria. Por fim, o pensador ainda acrescenta que, devido a esta luta, o mais íntimo de todas as coisas é amiúde obstruído, até que, em algum momento, o seu fenômeno cede ao domínio de outro e perece. Como ele descreve a seguir:

“Em todos os lugares as diversas forças naturais e formas orgânicas disputam entre si a matéria, na qual querem entrar em cena, na medida em que cada uma possui tão somente aquilo que usurpou da outra e, com isso, perpetua-se uma luta contínua de vida e morte, que gera a resistência pela qual o esforço constitutivo da essência mais íntima das coisas é em toda parte travado; ele anseia em vão, sem poder desfazer-se de sua essência, atormentando-se até o perecimento do fenômeno, quando então outros avidamente se apossam do lugar e matéria dele”⁴⁴⁴.

Destarte, o pensador argumenta que caso admitamos o conceito amplo de Vontade como a coisa em si de todos os fenômenos, e caso denominemos a travessão da Vontade por um obstáculo (“posto entre ela e o seu fim passageiro”) de *sofrimento (Leiden)*, e o alcance de

⁴⁴¹ Ibid., p. 422. Ibid., p. 398.

⁴⁴² Ibid., p. 422. Ibid., p. 398.

⁴⁴³ Ibid., p. 227. Ibid., p. 219.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 422. Ibid., p. 398.

seu fim de *satisfação (Befriedigung)*, podemos entender todos os elementos como “envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura”⁴⁴⁵. Pois, conforme a primeira consideração, a Vontade é esforço sem fim, mas como todo esforço vem da carência e do descontentamento, ela é tão logo sofrimento pelo tempo em que não for satisfeita – no entanto, em última instância, como a Vontade desconhece satisfação final duradoura, ela é, na realidade, sofrimento sem fim – como o filósofo conclui. Ademais, o alemão também observa que, conforme a segunda consideração, os esforços de todos os fenômenos estão permanentemente lutando e sendo travados por todos os lados, assim, sempre como sofrimento. Por fim, o pensador conclui que a Vontade é sofrimento de ambas considerações – como lemos a seguir:

*Todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento*⁴⁴⁶.

Schopenhauer afirma que “à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto”. Assim, por exemplo, a dor “em grau elevado” surge apenas a partir do sistema nervoso completo e, portanto, só nos animais invertebrados. Nesses, porém – enuncia o pensador – quanto mais a consciência eleva-se, mais aumenta o tormento: até que o sofrimento alcança o cume no ser humano – como conclui Schopenhauer – e, sobretudo, naquele que é dotado das mais elevadas faculdades cognitivas, a saber, o gênio – o ser que mais sofre de toda a natureza. No *Capítulo 6*, comentamos a consideração schopenhaueriana da dor do gênio, e no *Capítulo 3*, a do agravamento do sofrimento humano pela razão. Assim, Schopenhauer afirma que é na consideração da *existência humana (menschlichen Dasein)* que melhor se assimilará aquilo que se estende a todo “o mundo animal que padece” – a saber:

*Como, em essência, toda vida é sofrimento (wie wesentlich alles Leben Leiden ist)*⁴⁴⁷.

Destarte, Schopenhauer afirma que considerará na existência humana “o destino secreto e essencial da Vontade”. Investiguemos, pois, esta consideração: primeiramente, o pensador afirma

⁴⁴⁵ Ibid., p. 425. Ibid., p. 399.

⁴⁴⁶ Ibidem.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 426. Ibid., p. 400.

que a vida humana propriamente dita “se encontra apenas no presente”⁴⁴⁸, logo, “mesmo se considerada do lado formal”, ela “é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante”. Traduzindo isto para o ponto de vista físico, o pessimista observa que a vida do corpo humano “é somente um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada” – até que, por fim, a morte tem que vencer, “pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela apenas brinca um instante com sua presa antes de devorá-la”. Ainda nesta direção, Schopenhauer acrescenta que “a vida da maioria das pessoas é tão-somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza de ao fim serem derrotadas”; e adverte também que “o que as faz, por tanto tempo, travar essa luta árdua não é tanto amor à vida, mas sim temor à morte, que, todavia, coloca-se inarredável no pano de fundo, e a cada instante ameaça entrar em cena”. A propósito, o filósofo ironiza que a morte é, simultaneamente, aquilo de que o homem mais foge, a todo tempo e por toda sua existência, mas também o “destino final de sua custosa viagem”, para o qual ele navega diretamente e do qual ninguém jamais escapará. Como se não fosse suficiente, o pensador ainda assinala que o ser humano é o único ser vivo que sofre com a consciência da morte – dor essa contra a qual tem que, inclusive, criar filosofias e religiões. Por fim, Schopenhauer assevera que a vida humana consiste numa inigualável concretização de necessidades, as quais incomodam-no a todo tempo e por toda a vida, e em nome das quais ele tem que lutar contra os mais diversos perigos e inimigos. Com tais palavras o filósofo apresenta esta última consideração:

O homem, como objetivação perfeita da Vontade, é... o mais necessitado de todos os seres. Ele é querer concreto e necessidade absoluta, é uma concretização de milhares de necessidades... Em conformidade com isso, os cuidados pela conservação dessa existência, em meio a exigências tão severas e que se anunciam todos os dias, preenchem via de regra toda a vida do homem. A isso logo se conecta imediatamente uma segunda exigência, a da propagação da espécie. Entrementes, ameaçam-no de todos os lados perigos os mais variados, para escapar dos quais precisa de contínua vigilância. Com passo cuidadoso, tatear angustiante, segue o seu caminho, enquanto milhares de acasos, milhares de inimigos lhe preparam emboscadas. Assim já caminhava no estado selvagem, assim caminha agora na vida civilizada; não há segurança alguma para ele⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 427. Ibid., p. 401.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 428. Ibid., p. 402.

Todavia, Schopenhauer adverte que quando a milagrosa existência humana é momentaneamente protegida, conservada e assegurada, as pessoas “não sabem o que fazer com ela” e, assim, são assaltadas por uma motivação complementar, a saber, o “empenho para livrarem-se do lastro da existência, torná-la não sensível, ‘matar o tempo’, isto é, escapar do tédio”⁴⁵⁰. Com estas imagens o filósofo descreve o insuportável tédio humano:

De modo algum o tédio é um mal a ser desprezado (...) Ele pinta verdadeiro desespero no rosto. Ele faz seres que se amam tão pouco como os humanos, freqüentes vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se assim a fonte da sociabilidade. Também em toda parte, por meio da prudência estatal, são implementadas políticas públicas contra o tédio, como contra outras calamidades universais; porque esse mal, tanto quanto seu extremo oposto, a fome, pode impulsionar o homem aos maiores excessos: o povo precisa panem et circenes (pão e circo) (...) Ora, assim como a necessidade é a praga do povo, o tédio é a praga do mundo abastado⁴⁵¹.

Por fim, o alemão julga que o vazio humano e o seu despreparo ao repouso são tão grandes que não foi apenas para saciar as suas necessidades metafísicas – como também, em boa dose, para combater o tédio que os povos humanos – e, mormente, aqueles “cuja vida é facilitada pela benignidade do clima” – criaram para si “um mundo imaginário na figura de milhares de superstições, as mais variadas, ocupando-se com ele das mais diferentes maneiras, dispensando desse modo tempo e força”. Como recorda o filósofo, a essas superstições sempre foram, são e serão “oferecidos incessantemente sacrifícios, preces, decorações de templos, promessas e seu cumprimento, peregrinações, homenagens, adorno etc”. E isso de modo tal que estes cultos, amiúde, se confundem “em toda parte com a realidade, até o ponto de eclipsá-la”⁴⁵².

Destarte, Schopenhauer conclui que a vida humana “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos”⁴⁵³. Segundo o seu pensamento, a dor é originada no desejo e cessa na posse do seu fim. No entanto, vimos que o filósofo considera este último como, em última instância, sempre aparente: pois a satisfação provoca, de fato, a saciedade – como ele argumenta – mas logo em seguida o desejo retorna em uma nova figura e “quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão

⁴⁵⁰ Ibid., p. 429. Ibid., p. 403.

⁴⁵¹ Ibidem.

⁴⁵² Ibid., p. 443. Ibid., p. 415.

⁴⁵³ Ibid., p. 428. Ibid., p. 402.

atormentadora quanto contra a necessidade”⁴⁵⁴. Sendo assim, o pessimista enuncia que “entre querer e alcançar, flui sem cessar toda a vida humana”: quando ambos se seguem muito rapidamente, origina-se, portanto, o tédio, mas quando fazem-no muito lentamente, tem-se a miséria. Por conseguinte, Schopenhauer afirma que apenas “quando desejo e satisfação se alternam em intervalos não muito curtos nem muito longos, o sofrimento ocasionado por eles é diminuído ao mais baixo grau, fazendo o decurso de vida o mais feliz possível”⁴⁵⁵: esta é, portanto, a fórmula schopenhaueriana da felicidade – a qual, como já se percebe – mas só em breve será explicitado – é negativa. Ademais, o filósofo também destaca que alegria desmesurada sempre é equilibrada por dor atroz, e vice-versa. Conforme o seu pensamento, ambas sempre se dão juntas numa mesma pessoa, são “condicionadas em comum pela grande vivacidade de espírito” e se fundam, via de regra, num engano ou num erro, sempre relacionado com “a perspectiva do futuro ali antecipado”⁴⁵⁶. No caso do júbilo desmedido – ensina o pensador – o erro em questão é o de crer “haver encontrado na vida algo que de modo algum pode ser nela encontrado, a saber, a satisfação duradoura dos desejos atormentadores ou das carências”⁴⁵⁷, e no caso da dor súbita e excessiva – pondera – ela não é senão “a queda de uma altura, o desaparecimento de um tal engano, conseguintemente, condicionada por ele”. Finalmente, após todas estas considerações, Schopenhauer conclui que a carência, a necessidade e o sofrimento são completamente inerentes e inseparáveis da vida e que todo e qualquer esforço que tente acabar com eles só pode ser, em última instância, vão – pois seja pelo caminho da satisfação, seja pelo da repressão ou por qualquer outro, eles retornarão inevitavelmente: o sofrimento é, portanto, a forma essencial da vida – como finaliza o pensador, e a seguir, elogia a equanimidade estóica que pode advir deste conhecimento:

Não importa o que a natureza ou a sorte tenham feito, não importa aquilo que alguém é ou aquilo que alguém tem: a dor essencial à vida nunca se deixa eliminar (...) Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento só conseguem a simples mudança de sua figura, que é originalmente carência, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se, o que é muito difícil, obtém-se sucesso ao reprimir (verdrängen) uma dor, logo ela ressurge em cena, em milhares de outras formas (variando segundo a idade e as circunstâncias), como impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição,

⁴⁵⁴ Ibid., p. 430. Ibid., p. 404.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 433. Ibid., p. 407.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 435. Ibid., p. 409.

avareza, doença etc (...) Por mais que essa consideração deprima, quero no entanto de passagem chamar a atenção para um aspecto dela (...) Se chegarmos a reconhecer que a dor enquanto tal é essencial e inevitável à vida, nada mais sendo que a sua simples figura, e que a forma sob a qual ela se expõe depende do acaso (...) Uma semelhante reflexão, caso se nos torne uma convicção viva, produzirá um grau significativo de equanimidade estóica, e reduzirá consideravelmente a preocupação angustiada acerca do próprio bem-estar. Contudo, em realidade um tal controle tão poderoso da razão sobre o sofrimento imediatamente sentido raramente ou nunca é encontrado⁴⁵⁸.

Deste modo, Schopenhauer reconhece que a dor é essencial à vida e que caso isto seja assimilado por meio de uma convicção viva, ela poderá trazer uma “equanimidade estóica” e uma diminuição da angústia pelo sofrimento, apesar da razão, aqui, pouco poder contra o sofrimento. No *Livro I*, Schopenhauer havia escrito que a sabedoria estóica expõe, como ideal, o “ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão”⁴⁵⁹. Neste livro, o filósofo ensina que lição estóica parte da concepção de que o sofrimento e a felicidade provêm, respectivamente, da desproporção e da proporção entre o querer-ter e o ter, e conclui-se com as seguintes advertências: por um lado, que o sofrimento se origina basicamente da cobiça e do desejo, como Epicteto explicita com a seguinte sentença: “Não é a miséria que dói, mas a cobiça”⁴⁶⁰; e por outro, que a felicidade é mais facilmente encontrada com a diminuição do querer-ter, o que só depende de nós, do que com o aumento do ter, que é sempre acidental, volátil e, em última instância, sempre temos muito pouco. Entretanto, a despeito desta homenagem ao estoicismo, Schopenhauer não comunga de sua fé no autocontrole racional, objetando-a com as seguintes palavras:

Ainda assim falta muito para que (...) a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança. Antes, verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer (...) Essa contradição se manifesta naquela ética da razão pura já pelo fato do estóico ser forçado a incluir em seu preceito para uma vida feliz (pois a isto se refere sempre sua ética) uma recomendação de suicídio... Mostra-se ainda no fato de que seu ideal, a sabedoria estóica, mesmo depois de exposta, nunca

⁴⁵⁸ Ibid., p. 432. Ibid., p. 405-6.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 140. Ibid., p. 142.

⁴⁶⁰ EPICTETO. Apud SCHOPENHAUER, A. *Die Welt*, p. 141, *O Mundo*, p. 143.

*pôde ganhar vida ou verdade poética interior, mas permaneceu um boneco de madeira com o qual não se pôde fazer nada*⁴⁶¹.

Em última instância, Schopenhauer opõe-se à ética estoica e a toda ética eudemonista⁴⁶² com o argumento de que a “noção de que nós existimos para ser felizes” é o “nosso erro inato”⁴⁶³. Conforme o seu pensamento, este erro “coincide com a nossa própria existência e todo nosso ser é apenas a sua paráfrase, assim como nosso corpo é o seu monograma. Nós não somos nada mais do que Vontade de viver e a sucessiva satisfação de todo nosso querer é no que pensamos através do conceito de felicidade”. Assim, embora o filósofo reconheça a inclinação natural humana à busca da felicidade, a sua crítica última é a de que se a felicidade não é um completo engano ou ilusão, ela é ao menos algo fugaz, breve, módico, em última instância, algo que só existe *negativamente*. A propósito, o pensador explicita que a felicidade é negativa somente no §58 do *Livro IV (Livro IV)*, após apresentar todas as considerações pessimistas e os três livros anteriormente comentados. Investiguemos, por fim, este seu argumento radical: conforme o filósofo, a felicidade e a satisfação são *negativas (negativ)* porquanto não existem por si só e originariamente, mas apenas mediatamente, enquanto a libertação de uma dor, necessidade ou sofrimento (os únicos que são imediatos e positivos). Como o metafísico estabelece a seguir:

*Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa (negativ), jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem que ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo (...) Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente contraposto ao fim da privação quando aquela satisfação e prazer entram em cena*⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Ibid., p. 147. Ibid., p. 148.

⁴⁶² Εὐδαιμονία (Eudemonia), em grego, é composto pelas seguintes palavras: εὖ= bom, e δαίμονια= demônio (para o politeísmo grego, “demônio” não possui conotação necessariamente maligna). Assim, εὐδαιμονία significa ser possuído por um bom demônio, o que costuma-se traduzir por “felicidade” – o que, segundo Schopenhauer e Kant, é a base da ética clássica.

⁴⁶³ *Die Welt II*, p. 813. *The World II*, p. 634.

⁴⁶⁴ *Die Welt*, p. 438. *O Mundo*, p. 411.

Destarte, as considerações de Schopenhauer sobre a “sorte da Vontade no mundo” culminam, aqui, no §58, na concepção de que o sofrimento é *positivo* e a felicidade e a satisfação *negativas*. Contudo, embora esta teoria só seja explicitada no *Livro IV (Livro IV)*, acreditamos que ela está presente de modo capital por todo o pensamento único schopenhaueriano. Em favor desta nossa interpretação, o filósofo admite, por exemplo, que esta teoria encontra “a sua confirmação naquele fiel espelho da essência do mundo e da vida, a saber, na arte, em especial na poesia”⁴⁶⁵. Comentemos, pois, este seu argumento: primeiramente, o filósofo defende que as poesias épica e dramática “só podem expor luta, esforço, combate, nunca a felicidade permanente ou consumada”. Segundo o pensador, “os poetas conduzem seus heróis por milhares de dificuldades e perigos até o fim almejado; porém, assim que este é alcançado, de imediato deixam a cortina cair”. Ademais, o alemão escreve que no idílio – cujo tema é justamente a felicidade – a poesia nunca passa de um “épico insignificante, composto de pequenos sofrimentos, pequenas alegrias, pequenos esforços”, ou da descrição da bela natureza, e, assim, do puro conhecimento destituído de Vontade. Por fim, Schopenhauer afirma que a música também testemunha em favor da negatividade da satisfação, pois a melodia, que expressa “de forma universal a história mais íntima da Vontade”, é sempre o seguinte:

*A melodia é sempre um desvio da tônica por milhares de vias tortuosas e surpreendentes, até a dissonância mais dolorosa, para ao fim reencontrar o tom fundamental, que expressa a satisfação e o repouso da Vontade, depois do qual, entretanto, nada mais pode ser feito e cuja continuação produziria uma monotonia insípida e arrastada, correspondente ao tédio*⁴⁶⁶.

Após defender a teoria da negatividade da felicidade e sua confirmação nas artes, portanto, Schopenhauer conclui que a vida humana é uma tragédia. Ou melhor, é uma tragicomédia, como ele defende com as seguintes palavras:

*A vida do indivíduo, quando vista no seu todo e em geral... é realmente uma tragédia; porém... Como se o destino ainda quisesse adicionar à penúria de nossa existência a zombaria, nossa vida tem de conter todos os lamentos e dores da tragédia, sem, no entanto, podermos afirmar a nossa dignidade de pessoas trágicas; ao contrário, nos detalhes da vida, desempenhamos inevitavelmente o papel tolo de caracteres cômicos*⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 439. Ibid., p. 412.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 440. Ibid., p. 413.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 442. Ibid., p. 415.

Destarte, o filósofo conclui que a essência da vida humana, o espelho máximo da essência Vontade, não é senão uma grande tragicomédia. A base desta conclusão, porém, a saber, sua teoria da positividade da carência e negatividade da felicidade, sofreu muitas críticas ao longo da tradição filosófica posterior. Comentemos, pois, a seguir, uma importante objeção feita a ela, da parte de G. Simmel, cuja inspiração é a polêmica nietzschista contra a metafísica de Schopenhauer:

G. Simmel declara que “se há algo que possa chamar-se de erro fundamental da vida em geral, essa negação [de Schopenhauer] da felicidade seria a sua formulação absoluta”⁴⁶⁸. Investiguemos, pois, os contra-argumentos de Simmel à teoria schopenhaueriana: o filósofo do século XX objeta que a positividade da felicidade “pode ser demonstrada em fatos psicológicos”, pois, afinal, “se não soubéssemos por experiência que um desejo logrado vem acompanhado do sentimento específico ao qual chamamos de prazer não existiria essa teoria” (da negatividade do prazer). Destarte, com base na perspectiva psicológica, Simmel nega que o querer seja um mero não ter e, assim, um eterno sofrimento – como defende Schopenhauer, “de modo puramente conceitual” – e afirma que, pelo contrário, o ato de vontade é, antes, “o caminho do não ter ao ter e, portanto, um termo médio entre ambos”⁴⁶⁹. Neste caminho – argumenta Simmel – a dor e o sofrimento só são sentidos quando se obstrui ou retarda-se o alcance do fim, mas, pelo contrário, quando isto não ocorre, o ato de vontade é marcado, antes, por verdadeiro prazer e felicidade, e tanto mais quanto mais se acerca do seu fim. Para além disso, Simmel argumenta que até mesmo quando o fim almejado nem é obtido, a felicidade já pode ser sentida – por exemplo, nos “muitos casos em que o amor por si só, ainda quando renuncia ao seu objeto, isto é, quando se vê obrigado a deter-se no ponto de partida, é sentido já como felicidade”⁴⁷⁰. Segundo Simmel, Schopenhauer apresenta “de modo ainda parcial” a hipótese de que “o conceder mais ou menos valor à existência em naturezas destacadas depende de até que ponto o mais fundo de sua alma possui sensibilidade específica para a felicidade ou para o sofrimento”, pois assim como há pessoas mais suscetíveis ao “terrível tesouro de possibilidades dolorosas que levamos irreversivelmente conosco”, há outras, porém, que parecem ser “rodeadas pelo brilho da ‘felicidade total’ que seríamos capazes de sentir; quiçá não só a beleza, senão toda felicidade... *promessa de ‘bonheur’*... toques de sinos ainda intactos em nossa alma... que... sem sair do estado

⁴⁶⁸ SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Tradução: Francisco Ayala, Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2005, p. 73.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 75.

da mera possibilidade... agem ao modo de realidade sentimental”⁴⁷¹. Assim, Simmel defende que a felicidade é um fato psicológico que existe e, portanto, deve ser reconhecido como positivo até quando se sustenta em meras possibilidades, como ocorre, por exemplo, nas pessoas mais inclinadas ao “brilho da felicidade total” do ao “terrível tesouro de possibilidades dolorosas” que todos possuem dentro de si. Por fim, o comentador ainda acrescenta o argumento de que o prazer deve ser admitido como fato psicológico positivo distinto “da morte e do sono – os outros dois meios que podem fazer cessar o sofrimento”. No entanto, após sublinhar a positividade do prazer e da felicidade com esses argumentos, e ainda outros de igual sentido, Simmel reconhece que a “grandiosidade” da fundamentação do pessimismo schopenhaueriano está em que por mais que haja a felicidade e que ela “seja toda o positiva que se queira”, nada mitiga a existência da dor no mundo. Como comentaremos a seguir, Schopenhauer entende que é em face da simples dor do mundo que o otimismo metafísico já se apresenta como uma doutrina não apenas absurda, mas sobretudo impiedosa. Por fim, com as seguintes palavras Simmel, primeiro, destaca que o ato de vontade é marcado antes pela “felicidade da esperança” do que pela “esperança da felicidade”, depois, argumenta que o prazer deve ser afirmado como fato psicológico positivo distinto da morte e do sono, mas por último, elogia a fundação última do pessimismo schopenhaueriano no simples fato da dor:

Para cada uma de nossas volições nasce uma esperança... E se agora a ação vai realizando-se conforme a essa esperança, não há, exceto em circunstâncias extraordinárias, um sentimento de dor que vai paralelo a ela, apesar de que enquanto estamos no caminho queremos o fim, mas não o temos ainda. Pelo contrário, este caminho até ele é antes prazenteiro do que doloroso, só em momentos em que se apresenta um obstáculo, em que se adia a consecução do fim ou em que se paralisam as forças será dolorosa. É falso psicologicamente que toda volição tenha que ser dor por ser em sua base privação e que a privação a acompanhe sempre até que o fim se consiga... Pois o decisivo desde o ponto de vista psicológico é que não sentimos prazer pura e exclusivamente no momento da consecução do fim, mas na medida em que vamos acercando-nos a este. E o sentimos não de um modo ilusório, supondo-nos na posse do que em realidade não possuímos e deixando que a imagem da fantasia nos comova como se fosse realidade: o sentimos de uma maneira legítima, e sem necessidade de enganar-nos; a esperança da felicidade se converte na felicidade

⁴⁷¹ Ibid., p. 85.

da esperança (...) Deste modo (...) A mera possibilidade da felicidade, por muito escassa e fragmentária como de fato se apresenta, ilumina a existência com uma luz radiante, cujo brilho Schopenhauer pretende diminuir com a declaração de que a felicidade não é mais do que negativa, a mera cessação da dor. Porém aí está precisamente o ponto débil no pensamento do filósofo: neste critério não se pode fundamentar o pessimismo. Pois não há que se esquecer do momento positivo da felicidade, à diferença da morte e do sono – os outros dois meios que podem fazer cessar o sofrimento – e não há que esquecê-lo, ainda que logo se lhe aplique a medida e o valor que se entendem juntos. Porém, apesar disso, cabe e ainda é possível aquela fundamentação grandiosa do pessimismo, sobre o fato de que exista a dor. Que exista a felicidade, e que a felicidade seja todo o positiva que se queira, não mitiga em nada o fato de que no mundo exista a dor⁴⁷².

De nossa parte, acreditamos que a crítica de G. Simmel possui todo o valor na história da filosofia, mas há certas advertências a ser-lhe contrapostas em nome da fidelidade de interpretação da filosofia schopenhaueriana. Apresentemos, pois, as principais delas: primeiramente, quanto à objeção capital de Simmel de que Schopenhauer nega a felicidade e o prazer como fatos psicológicos positivos, cremos que ela encontra dificuldades no fato desta tese schopenhaueriana não se basear na negação psicológica da felicidade e prazer, mas sim na constatação de que ambos nunca podem apresentar-se imediata e “originariamente, por si sós”, mas são sempre a libertação de uma carência, necessidade e sofrimento. Em segundo lugar, e de modo conectado a isso, há uma advertência a ser feita sobre a teoria que Simmel contrapõe a Schopenhauer de que o querer não é essencialmente carência, mas, antes, o caminho do não ter ao ter – o qual é marcado antes pela “felicidade da esperança” do que pela “esperança da felicidade” é sentido como dor apenas quando entravado por obstáculos. Pois bem, nossa advertência é que Schopenhauer não apenas reconhece a possibilidade da experiência psicológica do querer como o caminho parcial ou completo do não ter ao ter, e, assim, como prazer e felicidade efetiva, como destaca também, em primeiro lugar, que “contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que fracassam”⁴⁷³ (ou, de modo mais categórico, que o querer é tão infinitamente insaciável e exigente que, *neste sentido*, é essencialmente carência, insatisfação e sofrimento); e em segundo lugar, que mesmo no caso em que o ato de vontade é bem sucedido em obter o objeto desejado e, nele, a satisfação – há ainda a inevitável verdade de que não há

⁴⁷² Ibid., p. 73 a 83.

⁴⁷³ *Die Welt*, p. 280. *O Mundo*, p. 266.

posse e satisfação duradouras e definitivas, mas, pelo contrário, ambas são sempre “breves e módicas” (pois tão logo se consumem, já cedem lugar a novas buscas, carências e insatisfações, ou, do contrário, ao tédio). Destarte, *neste sentido*, o autor de *O Mundo* afirma que toda alegria é uma ilusão que se funda em um erro, inobstante ele reconheça que a natureza humana seja impelida a este erro de modo praticamente irresistível e que a alegria psicológica exista, de fato. A propósito, acreditamos que a concepção schopenhaueriana de que toda alegria funda-se em um erro pode ser muito oportunamente confirmada num exemplo, como o de Simmel, do amor “que se vê obrigado a deter-se no ponto de partida e que já é sentido como felicidade”. Ora, Simmel objeta com este exemplo que a felicidade persiste como fato psicológico até mesmo nos casos em que o querer nunca obtém o que desejava. No entanto, contra essa objeção, sublinhamos que Schopenhauer não apenas reconhece a possibilidade psicológica de uma tal felicidade, como, principalmente, destaca que quanto mais intensa for a felicidade, mais aguda será a carência e a necessidade que ela preenche temporariamente, e mais terrível, por fim, o sofrimento que inevitavelmente a sucederá, uma vez que não há posse ou satisfação duradouras, o que vale de modo ainda mais terrível a um caso de amor não correspondido⁴⁷⁴. Contudo, acreditamos que Simmel é fiel ao pessimismo de Schopenhauer quando elogia a “grandiosidade” de sua fundação, a qual não repousa numa pretensa preponderância da quantidade da dor sobre o prazer – o que ele afirma ser incomensurável – mas em última instância, se baseia na mera existência do sofrimento – o que Simmel defende com as seguintes palavras: “Que exista a felicidade, e que a felicidade seja todo o positiva que se queira, não mitiga em nada o fato de que no mundo exista a dor”. Por fim, Schopenhauer apresenta esta fundação última do pessimismo no simples fato da dor com as seguintes palavras:

Antes de nós estabelecermos tão confiantemente que a vida é desejável ou merece nossa gratidão, vamos por um momento comparar calmamente a soma dos prazeres que de algum modo são possíveis... com a soma dos sofrimentos que de algum modo são possíveis... Eu realmente acho que não será difícil

⁴⁷⁴ Por exemplo, investiguemos o “caso” do jovem Werther, o protagonista de *O Sofrimento do Jovem Werther*, do amigo de Schopenhauer Goethe. Pois bem, Simmel tem razão quando afirma que há uma felicidade efetiva até mesmo num amor “que se vê obrigado a deter-se no ponto de partida”: o que se comprova perfeitamente na alegria exaltada, extrema, mas de toda verdadeira experimentada por Werther na fase inicial de seu amor não correspondido por Charlotte. Contudo, contra a objeção de Simmel, nós destacamos que Schopenhauer não apenas reconhece a possibilidade desta felicidade, como, principalmente, esclarece que essa alegria só pode ser equilibrada por dor atroz – portanto, nada melhor para confirmá-lo e expô-lo intuitivamente do que a paulatina degeneração do ânimo do jovem Werther, no clássico de Goethe, – a qual compensa ou equilibra a sua fugaz alegria otimista e culmina, por fim, num sofrimento insuportável e macabro, que recorre ao suicídio como único meio de apaziguamento.

acertar o resultado da balança. Em última instância, porém, é bem supérfluo disputar se há mais bem ou mais mal (Übeln) no mundo, porque a mera existência do mal (Übels) decide a questão, já que ele nunca poderá ser erradicado, e conseqüentemente nunca poderá ser balanceado pelo bom que existe com ele e depois dele.

*‘Mille piacer’ non vagliono un tormento’ (‘Mil prazeres não valem um tormento’
– Petrarca)*

(...) Que o mal (Übeln) no mundo fosse cem vezes menor do que o que é, a sua mera existência ainda seria suficiente para estabelecer uma verdade que pode ser expressa de diferentes maneiras, ainda que sempre de uma maneira indireta, a saber, que nós não devemos alegrar-nos (zu freuen) mas antes lamentarmos a existência do mundo, que a sua não-existência seria preferível à sua existência; que ele é algo que, em última instância, deveria não haver sido, e assim por diante⁴⁷⁵.

Com tais palavras, portanto, Schopenhauer expõe o que Simmel elogia como a “grandiosa” fundação do pessimismo do filósofo no simples fato da dor. C. Janaway, porém, pelo contrário, após citar e denominar este argumento schopenhaueriano como o “da simples existência do sofrimento”, acusa-o de ser a “declaração mais extrema do pessimismo: qualquer sofrimento já invalida o mundo por inteiro”⁴⁷⁶. Segundo o britânico, o argumento schopenhaueriano “da simples existência do sofrimento... depende crucialmente da tese da negatividade da satisfação”, contudo, no que concerne à última, ele cita e apóia os argumentos de Simmel de que tal tese implica inexistência de satisfação, e assim, objeta que Schopenhauer “parece ser culpado de negligenciar sentimentos positivos que ocorrem no padrão do querer e da obtenção”⁴⁷⁷ e que sua “resultante rejeição da felicidade ainda parece perversamente unilateral”. Por fim, Janaway endereça ao “argumento da simples existência do sofrimento” a seguinte indagação: “Mas o reverso também não é verdadeiro? No seu dia mais feliz, seus piores tormentos devem ser esquecidos e, assim, parecem perder qualquer significado”. De nossa parte, acreditamos que Janaway tem razão quando ensina que o argumento schopenhaueriano de que o simples fato da dor invalida todo o mundo depende de – ou ao menos está em grande sintonia com – sua tese da negatividade da satisfação. No entanto, contra Simmel e Janaway, repetimos que esta tese não implica inexistência

⁴⁷⁵ *Die Welt II*, p. 737. *The World II*, p. 576.

⁴⁷⁶ ⁴⁷⁶ JANAWAY, Christopher. Schopenhauer’s Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 332.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

de felicidade e que, assim, a letra de Schopenhauer não nega que “no seu dia mais feliz, seus piores tormentos devem ser esquecidos”. A propósito, no final deste capítulo, indicaremos que Schopenhauer não apenas reconhece a possibilidade da felicidade, como também chega ao ponto de defender que o “homem que... na vida encontra satisfação e de bom grado nela se deleita”⁴⁷⁸ pode situar-se “com firmes, resistentes ossos sobre o arredondado e duradouro solo da terra e nada teria a temer”, uma vez que ele é a Vontade em si, que não precisa temer a morte, tampouco como a perda do presente (a forma da vida). No entanto, retornando ao seu argumento radical de que “mil prazeres não valem um tormento”, acreditamos que ele possui um teor de crítica ao otimismo que não pode ser descartado em sua fiel interpretação – teor este que, inclusive, já se evidencia no fato da citação anterior iniciar-se com as seguintes palavras: “Antes de nós estabelecermos tão confiantemente que a vida é desejável ou merece nossa gratidão...”. Simmel, inclusive, parece reconhecer o aspecto crítico do pessimismo schopenhaueriano quando escreve o seguinte: “Que exista a felicidade... não mitiga em nada o fato de que no mundo exista a dor”. Por fim, recorreremos também, nesta interpretação, a J. Lefranc, o qual explicita ainda mais enfaticamente que a crítica ao otimismo é um aspecto essencial do pessimismo schopenhaueriano. Com as seguintes palavras J. Lefranc explicita o caráter crítico do pessimismo schopenhaueriano, e cita uma outra tese sua não menos radical do que a do “mil prazeres não valem um tormento” (a de que o mundo é o pior dos mundos possíveis):

*Schopenhauer descobriu, propriamente falando, o pessimismo. Não somente introduziu a palavra na filosofia, mas fez do pessimismo uma tese de alcance crítico, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis (...) Dado que Leibniz levou o otimismo metafísico até sua perfeição extrema, ou seja, que foi até o cúmulo do erro filosófico, o pessimismo não encontrará a plena autenticidade filosófica a não ser afirmando, por seu turno, que este mundo é o pior dos mundos possíveis*⁴⁷⁹.

Destarte, se C. Janaway nos ensina que o pessimismo radical de Schopenhauer depende da tese da negatividade da satisfação, J. Lefranc complementa sua explanação ao afirmar que o pessimismo schopenhaueriano só “encontra plena autenticidade filosófica” ao opor-se ao otimismo radical de Leibniz de modo equivalente e à altura: daí, portanto, o seu radicalismo. Esclareçamos, pois, a crítica de Schopenhauer ao otimismo, com o fim de iluminar o radicalismo de

⁴⁷⁸ *Die Welt*, p. 392. *O Mundo*, p. 368.

⁴⁷⁹ LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 29.

seu pensamento também por esta via: o filósofo de Frankfurt julga que o otimismo é “a ilusão filosófica por excelência desde Anaxágoras até Leibniz”⁴⁸⁰. Segundo a sua concepção, foi Leibniz quem fundou o “*otimismo (Optimismus)* sistemático”⁴⁸¹ com sua pretensa “demonstração” de que o mundo é o melhor dos mundos possíveis. Contudo, foi Anaxágoras o primeiro a adotar o ponto de vista otimista já quando “admitiu como elemento primeiro, originário, um ‘nous’, uma inteligência, um sujeito de representação no princípio de tudo”⁴⁸². Conforme o pessimista, o otimismo se baseia, portanto, na crença “segundo a qual a maneira mais perfeita para as coisas nascerem exige um intelecto”⁴⁸³ ou um espírito: pois só a partir deste intelecto ou espírito supremo ele pode afirmar a “existência do mundo como justificada por si própria, e conseqüentemente como louvada e recomendada”⁴⁸⁴. Contudo, o filósofo questiona: quem seria este espírito ou inteligência suprema da qual decorre todo o universo senão Deus? Assim, Schopenhauer conclui que “o otimismo é uma conseqüência do monoteísmo judaico”⁴⁸⁵ – e por isto, Lefranc sintetiza que, para o alemão, “no fim das contas, derrubar o otimismo significa derrubar, ao mesmo tempo, toda a mitologia de criação que servia de apoio para o sistema leibneziiano”⁴⁸⁶. Ora, assim, se comentamos, no *Capítulo 1*, que Schopenhauer opõe o idealismo ao realismo teísta, e elogia a refutação da *Crítica da Razão Pura* às “demonstrações” teológicas e cosmológicas como as de Leibniz, culminamos, aqui, na crítica schopenhaueriana à “distinção fundamental” do teísmo, a saber, precisamente: ao *otimismo*. Por fim, no §59 do primeiro tomo de *O Mundo*, após a defesa da tese da negatividade da satisfação, e ao termo das “considerações sobre a sorte da Vontade no mundo”, Schopenhauer apresenta a seguinte crítica contra o otimismo:

O otimismo (Optimismus), caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade. Não se pense que

⁴⁸⁰ LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005, p. 34. Schopenhauer escreve que são raros os filósofos que são exceções à tradição filosófica otimista, como Hume e Voltaire.

⁴⁸¹ *Die Welt II*, p. 745. *The World II*, p. 582.

⁴⁸² *Die Welt II*, p. 348-351. *The World II*, p. 269-271. Apud LEFRANC, J.. Op. Cit., p. 34.

⁴⁸³ Ibidem. Apud LEFRANC, J., Ibidem.

⁴⁸⁴ *Die Welt II*, p. 219. *The World II*, p. 170.

⁴⁸⁵ *Parerga and II*, Vol. I, p. 61. Apud ⁴⁸⁵ JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 320.

⁴⁸⁶ LEFRANC, J.. Op. Cit., p. 38.

*a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo, ao contrário, nos evangelhos as noções de mundo e mal são quase sempre empregadas como sinônimos*⁴⁸⁷.

No segundo tomo de *O Mundo*, por sua vez, Schopenhauer chega à afirmação diametricamente oposta à de Leibniz, citada anteriormente por Lefranc, de que o mundo não só não é o melhor, como “é o pior (*schlechteste*) dos mundos possíveis”⁴⁸⁸, porquanto “se fosse um pouco pior, não seria mais capaz de continuar a existir”. Contra esta nova tese radical do pessimismo schopenhaueriano, C. Janaway objeta que nós temos todo o direito de pensar que caso o mundo atual tenha um acréscimo mínimo de sofrimento, ele não deixaria de existir – o que leva-o à seguinte declaração: “Este argumento é... muito longe de convincente. Mas pouco importa porque chega tarde demais e não contém as reais razões para o pessimismo... de Schopenhauer”⁴⁸⁹. Adversativamente a Janaway, porém, Lefranc afirma que a fórmula do pior dos mundos possíveis “não tem, para Schopenhauer, um uso apenas polêmico e o desenvolvimento que ele lhe consagra não é algo acessório... No fim das contas” – explana o francês – “a formulação de Schopenhauer é o mesmo que constatar que o mundo é. Podemos certamente supor um mundo pior, mais desordenado que o mundo real, mas este *não é*, simplesmente”⁴⁹⁰. De nossa parte, acrescentamos ao esclarecimento de Lefranc que, para Schopenhauer, modificações mínimas concernentes a meros acidentes do mundo, como as que quer Janaway, não transformaria-o num mundo verdadeiramente *outro* para o ponto de vista filosófico da essência. E que, por isto, Schopenhauer parece ter toda a razão quando afirma que se o mundo fosse um pouco pior, ele se extinguiria rapidamente – como o filósofo exemplifica a seguir:

Se qualquer uma das perturbações que realmente ocorrem dos cursos dos planetas continuasse a aumentar, ao invés de ser gradual e novamente balanceada pelas outras, o mundo caminharia rapidamente para o fim (...) Forças poderosas da natureza moram sob a firme crosta do planeta. Tão logo algum acidente permitem-nas agir livremente, elas necessariamente destruirão essa crosta com tudo o que nela vive (...) Uma alteração insignificante da atmosfera, sequer quimicamente demonstrável, origina a cólera, a febre amarela, a peste negra e assim por diante, que acabam com milhões de

⁴⁸⁷ *Die Welt*, p. 447. *O Mundo*, p. 419.

⁴⁸⁸ *Die Welt II*, p. 747. *The World II*, p. 583.

⁴⁸⁹ JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 322.

⁴⁹⁰ LEFRANC, J.. *Compreender Schopenhauer*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 200, p. 36-8.

*peçoas. Uma elevação muito moderada da temperatura secaria todos os rios e nascentes*⁴⁹¹

Destarte, Schopenhauer conclui que o mundo é, de fato, “o *pior* dos mundos possíveis”⁴⁹², pois “se fosse um pouco pior, não seria mais capaz de continuar a existir”. Assim, como ensina Lefranc, o autor de *O Mundo* “encontra plena autenticidade filosófica” ao opor-se ao otimismo radical de Leibniz com a tese não menos radical do pior dos mundos possíveis. Por fim, o filósofo encerra as suas “considerações gerais sobre a vida”, aqui, com tais conclusões radicais pessimistas.

Após essas considerações, Schopenhauer indaga imediatamente: o que justifica todo o sofrimento do mundo? Quem se responsabiliza por ele? Quem é o culpado? E a sua resposta não poderia ser diferente: a responsável é a própria a Vontade de vida, a coisa em si, livre, “todopoderosa”, una, que, em sua objetivação no fenômeno, mantém-se idêntica tanto no todo como em cada uma de suas partes. Sendo assim, o filósofo assevera que cada ser é inteiramente responsável pelo sofrimento que carrega inerentemente consigo e que afirma por todo o tempo em que não for senão Vontade de viver. Pois afinal, como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade?” Ora, segundo o alemão, somente a Vontade de viver pode assumi-lo, “de lado algum pode-se elevar um lamento, pois a Vontade desempenha a grande tragicomédia arcando com os próprios custos, sendo igualmente espectadora de si mesma”⁴⁹³: eis, pois, a infalível *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*). Para o filósofo, à justiça eterna não vale o que vale à justiça temporal e legal humana, a saber, que injúria e punição sejam eventos temporalmente distintos. Conforme o metafísico, a *justiça eterna*, pelo contrário, é atemporal, repousa na coisa em si, e assim, nela, injúria e punição se unificam perfeitamente: tal qual é a punição, isto é, o sofrimento humano – a *justiça eterna* estabelece – em idêntica medida é também a injúria humana, isto é, sua imoralidade. Por fim, Schopenhauer expõe o conceito de justiça eterna, a partir do qual cada ser é inteiramente responsável por todo o sofrimento da Vontade, com as seguintes palavras:

Em cada coisa a Vontade aparece exatamente como ela se determina a si mesma e em si, exteriormente ao tempo. O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda finitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contidos pertencem à expressão daquilo que a Vontade quer e são o que são em virtude da Vontade querer dessa forma. Em conformidade com isto, todo ser assume com extrema justiça a existência em geral, logo, a existência da sua espécie e a da própria individualidade, precisamente como é e nas

⁴⁹¹ *Die Welt II*, p. 747. *The World II*, p. 583.

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ *Die Welt*, p. 454. *O Mundo*, p. 425.

circunstâncias dadas em um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro, temporal, transitório, sempre sofrendo; mas, em tudo o que acontece ou pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a Vontade. Tal qual a Vontade é, é o mundo. A responsabilidade pela existência e pela índole deste mundo só este mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade? – Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os homens no todo e em geral, considere-se seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna (ewige Gerechtigkeit) prevalece. Se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudesse alguém colocar toda a penúria do mundo em um (eine) prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio⁴⁹⁴.

Schopenhauer afirma, portanto, que pelo tempo em que o indivíduo conhece por meio do princípio de razão suficiente (ou mais especificamente, pelo *principium individuationis*), ele vê como distintos e independentes o tormento e a volúpia, a miséria e a alegria, a maldade e o padecimento e não entende onde está a retaliação. Para ele, todo o sofrimento do mundo é algo estranho, pois somente a “sua pessoa que desaparece, seu presente sem extensão, sua gratificação momentânea... possui realidade”⁴⁹⁵. Por fim, este indivíduo “lança-se às volúpias e aos gozos da vida, abraça-os firmemente e não sabe que, precisamente por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrifica”⁴⁹⁶. No entanto, o pensador adverte que “na profundidade mais interior de sua consciência vive o sentimento obscuro de que talvez” todo o sofrimento, dividido e multiplicado em inúmeros seres vivos em sua entrada em cena no *principium individuationis*, “não lhe seja totalmente estranho, mas tem uma ligação consigo, da qual o *principium individuationis* não pode protegê-lo”. Este sentimento obscuro – prossegue Schopenhauer – eleva-se, mesmo, a verdadeiro *assombro* (*grausen*) quando o conhecimento conforme o princípio de razão falha às vezes em uma de suas figuras, e, então, “algum acontecimento se dá sem causa, ou um morto reaparece, ou de alguma maneira o já acontecido ou o futuro se tornam presentes, ou o distante se aproxima” e etc. Segundo o filósofo, estes indícios apenas convidam para que “os olhos sejam abertos por um

⁴⁹⁴ *Die Welt*, p. 480. *O Mundo*, p. 450.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 481. *Ibid.*, p. 451.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 480. *Ibid.*, p. 450.

conhecimento melhor”⁴⁹⁷, a saber, aquele que se eleva “por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo, conhece as Idéias, vê através do *principium individuationis*... percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa em si” e propicia, por fim, que se assimile, de modo íntimo e profundo, a justiça eterna que rege o mundo de modo conectado à Vontade em si. “É só uma pessoa assim” – o pensador enuncia – “que, em virtude desse mesmo conhecimento, pode compreender a essência verdadeira da virtude, como logo nos será desvendada em conexão com a nossa presente consideração – embora, para a prática da mesma, de modo algum seja exigido um tal conhecimento *in abstracto*”⁴⁹⁸. Destarte, é, precisamente, neste “conhecimento melhor” que Schopenhauer encontra a raiz comum da virtude (o bom) e do belo, pois ele o define como o conhecimento das Idéias (o lado objetivo do belo), e como o único capaz de intuir a justiça eterna, a partir do qual a Vontade pode agir virtuosamente (ou mesmo negar-se a si própria definitivamente). Retomaremos esta raiz comum de ambos nas *Conclusões*. Por enquanto, nos concentremos na seguinte descrição do filósofo do “conhecimento melhor” da justiça eterna:

A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento, a esse tornar-se-á claro que... O atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo erra ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento (...) O atormentado notaria que toda maldade praticada no mundo, ou que já o foi, também procede daquela Vontade constituinte de sua própria essência, reconhecendo mediante este fenômeno e sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da Vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto for essa Vontade. – Deste conhecimento fala o vate Calderón em A vida é um sonho:

Pois el delito mayor

*Del hombre es haber nacido*⁴⁹⁹.

Destarte, Schopenhauer cita pela segunda vez em *O Mundo* os versos de Calderón, pois entende que eles expressam este “conhecimento melhor” de que todo o sofrimento do mundo é de responsabilidade única da Vontade – a qual ao afirmar-se a si mesma do modo mais extremo no homem, comete, portanto, “o maior delito” de todos. Ademais, o pensador acrescenta que o

⁴⁹⁷ *Die Welt II*, p., p. 482. *O Mundo*, p. 451.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 483. *Ibid.*, p. 452.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 484. *Ibid.*, p. 453.

conhecimento da justiça eterna também está no coração do cristianismo, no mito do pecado original, e no dos Vedas, no da transmigração das almas. Conforme a interpretação schopenhaueriana, o mito da transmigração das almas ensina “que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo homem a outros seres têm de ser expiados numa vida posterior neste mundo e precisamente pelos mesmos sofrimentos”, e inversamente, que a bondade é recompensada com o renascimento em “figuras excelentes e mais nobres, como brâmanes, sábios, santos”, ou até mesmo com a “recompensa suprema” de nunca mais renascer, o que o budismo expressa com as seguintes palavras: “Tu deves atingir o nirvana, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas: nascimento, velhice, doença e morte”⁵⁰⁰. Contudo, como já comentamos, Schopenhauer entende que toda exposição mítica é apenas uma roupagem “da verdade inacessível à tosca inteligência comum”. Segundo o filósofo, a doutrina da transmigração das almas foi aprendida com admiração por Pitágoras e Platão, os quais adquiriram-na da Índia ou Egito, “respeitaram-na, aplicaram-na e, embora não saibamos em que extensão, até mesmo nela acreditaram”. Assim, como moderno afirma que ambos os antigos expuseram essa verdade de modo ainda mítico, ele entende que somente a sua filosofia expressa-a diretamente, sob o conceito de justiça eterna, conectado à Vontade atemporal, livre, una e em si.

No início do §65, Schopenhauer declara que com as considerações anteriormente comentadas da justiça eterna (§63-64) e sobre a “sorte da Vontade no mundo” (§56-59), assim como as concernente à afirmação da Vontade de viver (§60-62), ele preparou e em muito facilitou “a tarefa de elevar à distinção abstrata e filosófica o significado propriamente ético da conduta humana, indicado na vida pelas palavras *bom (gut)* e *mau (böse)*”⁵⁰¹. Como já dissemos, apresentaremos sucintamente a sua teoria da afirmação da Vontade no final deste capítulo. Agora, portanto, analisaremos e interpretaremos o esclarecimento ético do pensador de *bom (gut)* e *mau (böse)*, expostos entre os §65 e 67 de *O Mundo* e em *Über die Grundlage der Moral*: no §65 de *O Mundo*, Schopenhauer aclara que *bom* e *mau* são sempre relativos, uma vez que existem tão somente em relação ao esforço de uma vontade e consistem, respectivamente, em seu favorecimento ou desfavorecimento. Para o pensador, o *bom* pode ser pensado tanto sob o conceito de agradável quanto o de útil, vale dizer, respectivamente, quando logra favorecer a vontade imediatamente, ou quando consegue-o só mediatamente, em referência ao futuro. Segundo o filósofo, em alemão, o conceito de mau é expresso tanto por “schlecht” ou “übel”, em

⁵⁰⁰ Ibidem.

⁵⁰¹ *Die Welt*, p. 490. *O Mundo*, p. 458.

se tratando de seres não cognoscentes, quanto por “böse”, quanto aos seres cognoscentes; no entanto, ele sublinha que em ambos os casos o *mau* é igualmente relativo. Por fim, o pensador inicia o seu esclarecimento deste problema fundamental da ética com as seguintes palavras:

Queremos agora reconduzir o conceito bom à sua significação própria... Este conceito é essencialmente relativo e indica a adequação de um objeto com algum esforço determinado da vontade (Angemessenheit eines Objekts zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens). Portanto, tudo o que é favorável à Vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins é pensado pelo conceito bom (gut), por mais diferentes que essas coisas possam ser noutros aspectos. Eis porque dizemos boa comida, bom caminho, bom tempo, boas armas, bom augúrio etc, em síntese, chamamos de bom tudo o que é exatamente como queremos que seja. Assim, algo pode ser bom para uma pessoa, embora seja exatamente o contrário para outra. O conceito de bom divide-se em duas subespécies, a saber, a da satisfação imediata e momentânea da vontade em cada caso, e a da satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro. Noutros termos, o agradável e o útil – O conceito oposto, desde que não se trata de seres não cognoscentes, é expresso pela palavra ruim (schlecht), mais rara e abstratamente pela palavra nocivo (übel), que portanto indica algo não favorável ao esforço da vontade em cada caso. Como todos os demais seres que podem entrar em relação com a Vontade, também se chamam de boas (gut) aquelas pessoas favoráveis aos nossos fins almejados, que os fomentam e lhe são simpáticas, e isso sempre na mesma acepção, retendo-se o aspecto relativo, como o encontrado por exemplo na expressão ‘isto me é bom, aquilo não’. Aqueles cujo caráter os leva em geral a não obstem os esforços da vontade alheia mas antes os fomentam, que portanto são continuamente prestativos, generosos, amigáveis, caridosos, são chamados bons (gut) devido à relação de sua conduta com a vontade dos outros em geral. O conceito contrário é designado em alemão – desde há mais de cem anos também em francês –, em se tratando de seres cognoscentes (animais e homens), por uma palavra diferente da empregada quando se trata de seres não cognoscentes, vale dizer, ‘böse’, ‘méchant’ (mau); enquanto em quase todas as outras línguas inexistente essa diferença e ‘χαχος’, ‘malus’, ‘cattivo’, ‘bad’ são usados tanto para homens

*quanto para as coisas inanimadas que se opõem aos fins de uma determinada vontade individual*⁵⁰².

Schopenhauer destaca que uma consequência imediata da relatividade de bom é que não pode haver um *bom absoluto* (*Absolutes Gut*), tampouco como um bem supremo, *summum bonum*, a saber, “a satisfação da vontade além da qual nenhum novo querer apareceria, noutros termos um último motivo cujo alcançamento proporcionaria um contentamento indestrutível da vontade”⁵⁰³. No entanto, o pensador abre a seguinte exceção para o uso de *summum bonum*:

*Caso queiramos conferir uma posição honorífica ou, por assim dizer, ‘emérita’ a uma antiga expressão que não gostaríamos de deixar em desuso, podemos, metafórica e figurativamente, chamar a total auto-supressão e negação da Vontade (...) unicamente o que acalma e cessa o ímpeto da Vontade para todo o sempre e que exclusivamente proporciona o contentamento que jamais pode ser de novo perturbado, a verdadeira redenção do mundo (...) – Podemos chamar essa total auto-supressão e negação da Vontade de bem absoluto, summum bonum, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anóditos, meros paliativos*⁵⁰⁴.

Aparte este uso honorífico da expressão *summum bonum*, porém, Schopenhauer afirma que a relatividade do bom impede que haja quaisquer bons ou bens absolutos. Por fim, após essas considerações, Schopenhauer escreve o seguinte: “É suficiente sobre as palavras *bom* e *mau*. Agora, passaremos “à matéria mesma”. Investiguemos, pois, seu esclarecimento da “matéria mesma” de bom e mau. Já de início, o pensador apresenta a seguinte definição para *mau*:

*Denominamos má (böse) a uma pessoa sempre inclinada a praticar a injustiça (Unrecht), assim que a ocasião se apresente e nenhum poder a coíba*⁵⁰⁵.

O conceito de *injustiça* (*Unrecht*) foi esclarecido por Schopenhauer no §62 do *Livro IV* (*Livro IV*). Investiguemo-lo, portanto, para compreender a definição schopenhaueriana de mau: de acordo com o filósofo, a *injustiça* denota toda e qualquer autoafirmação da Vontade num indivíduo que invada os limites da afirmação desta mesma Vontade num outro indivíduo e a negue. Segundo seu pensamento, esta negação invasiva tem por “fonte última... um elevadíssimo grau de egoísmo”, se origina do conhecimento “inteiramente entregue ao princípio de razão e restrito ao *principium individuationis*” – unicamente por meio do qual infrator e vítima são

⁵⁰² *Die Welt*, p. 492. *O Mundo*, p. 460.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 494. *Ibid.*, p. 462.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 494. *Ibid.*, p. 462.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 494. *Ibid.*, p. 462.

radicalmente diferenciados – e é acompanhada por um sentimento específico que põe em xeque, justamente, essa diferenciação do princípio de razão. Segundo o pensador, na vítima, este sentimento se dá como *dor espiritual*, distinta de e completar à dor advinda diretamente da lesão, e no infrator, ele não é senão o *remorso* ou a *mordida de consciência*. Com as seguintes palavras Schopenhauer define a injustiça como a negação invasiva da vontade alheia e comenta estas suas propriedades:

Na medida em que a Vontade expõe a autoafirmação (Selbstbejahung) do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a negação (Verneinung) da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo. De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere ou destrói o corpo de outrem, seja ainda quando compele as forças de outrem a servir à sua (seinem) vontade... Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome injustiça (Unrecht), devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça sente a invasão na esfera da afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. Por outro lado, a quem pratica a injustiça apresenta-se por si mesmo o conhecimento de que ele, em si, é a mesma Vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente desta Vontade no outro fenômeno e, por conseguinte, tomado como Vontade em si, entra em conflito consigo mesmo precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne. Também a quem pratica a injustiça esse conhecimento apresenta-se (...) como um sentimento obscuro, o qual se denomina mordida de consciência (Gewissenbiss), ou (...) sentimento de injustiça cometida (ausgeübten Unrecht)⁵⁰⁶.

Schopenhauer destaca que a expressão *in concreto* “mais acabada, explícita e palpável” da *injustiça* é o canibalismo, depois o homicídio, a mutilação, a escravidão e, por fim, o ataque à

⁵⁰⁶ *Die Welt*, p. 457. *O Mundo*, p. 429.

propriedade alheia. No concernente ao último, o filósofo argumenta que ocorre injustiça se e somente se a *propriedade (Eigentum)* invadida for fruto das forças de trabalho do proprietário: pois, neste caso – esclarece o pensador – o infrator usurpa as próprias “forças do corpo da Vontade ali objetivada, a fim de fazê-las servir à Vontade objetivada” em seu corpo⁵⁰⁷. De acordo com o alemão, somente o trabalho elaborador confere ao proprietário um direito natural, isto é, moral, sobre a propriedade, independente e anterior ao direito positivo legal. “Mas quão longe dista, na maioria dos casos, nossa propriedade civil daquela fonte originária do direito natural”⁵⁰⁸ – como ele ironiza, e na seqüência acrescenta o seguinte:

*Na maioria das vezes, a propriedade civil tem com esta uma conexão bem difícil ou, até mesmo, indemonstrável: ela é herdada, adquirida pelo casamento, ganha na loteria ou, mesmo quando não é assim, não é de fato adquirida com o próprio trabalho e suor do rosto, mas com pensamentos e idéias astutas, por exemplo, na especulação, e também através de idéias tolas que, por intermédio do acaso, o ‘deus eventus’ coroou e glorificou. Em poucos casos ela é propriamente fruto da fadiga e do trabalho efetivos e, mesmo então, este é apenas espiritual como o dos advogados, médicos, funcionários e professores que, de acordo com o olhar dos homens rudes, parece custar pouco esforço*⁵⁰⁹.

O autor de *O Mundo* também se opõe a que a mera ocupação ou declaração, desacompanhada da execução de uma benfeitoria, possa conferir um direito “moralmente fundamentado” sobre algo. Pois conforme seu pensamento, apenas as forças de trabalho conferem sobre uma propriedade um direito natural – a saber, o mesmo direito que se tem sobre o próprio corpo – baseado, em última instância, no fato de que tanto o corpo próprio quanto o produto de seu laboro só podem ser usurpados de modo injusto. A propósito, o filósofo declara que no caso do direito positivo apoiar-se neste direito natural, ele é moralmente *justo*, no entanto, se este não for o caso, ele será uma mera *injustiça positiva (positiven Unrecht)*⁵¹⁰. No que concerne ao *exercício (Ausübung)* da injustiça, Schopenhauer afirma que ela pode ocorrer de duas maneiras distintas: pela *violência (Gewalt)*, isto é, por meio da causalidade física, ou pela *astúcia (List)*, a saber, mediante motivação (a causalidade que passa pelo conhecimento). No que toca à astúcia, o filósofo esclarece que ela consiste na apresentação de *motivos aparentes (Scheinmotiv)*, isto é, de *mentiras (Lüge)* a outrem, de modo a intentar falsificar o conhecimento alheio e levá-lo,

⁵⁰⁷ *Die Welt*, p. 459. *O Mundo*, p. 430.

⁵⁰⁸ *Grundlage*, p. 718. *Fundamento*, p. 111.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Die Welt*, p. 474. *O Mundo*, p. 443.

portanto, em sua ação, a seguir a “*minha (meinem)* vontade, embora acredite seguir a *sua (seinem)*”. No entanto, o pensador adverte que ambas as espécies de injustiça são, em termos morais, essencialmente idênticas – como ele exemplifica a seguir: “No homicídio, é moralmente indistinto se me sirvo do punhal ou do veneno”⁵¹¹. A despeito desta indiferença, porém, o metafísico considera que o seguinte a respeito da injustiça astuta:

*A injustiça por violência não é tão ignominiosa para o praticante quanto a injustiça por astúcia, porque a primeira evidencia força física, a qual, em todas as circunstâncias, impõe-se à raça humana, enquanto a segunda, por recorrer ao desvio, denuncia fraqueza, rebaixando ao mesmo tempo o praticante tanto em termos físicos quanto morais... A profunda aversão que em toda parte despertam a astúcia, a perfídia e a traição assenta-se no fato de a confiança e a honestidade serem o laço que ainda unem exteriormente numa unidade a Vontade fragmentada na pluralidade dos indivíduos e, assim, põe barreiras às conseqüências do egoísmo proveniente dessa dispersão*⁵¹².

Mais especificamente, Schopenhauer ensina que existe, “de fato, uma dependência *objetiva (objektiv)* na confiança e na fé”, uma vez que ambas são os fundamentos “de todo trânsito livre entre os homens, da boa ordem e da posse segura”⁵¹³. Sendo assim, o filósofo afirma que, por um lado, a honestidade é valorizada, sobretudo, da parte das “pessoas abastadas ou que pelo menos se dedicam a um trabalho lucrativo e, mais que todos”, os comerciantes; e por outro, a desonestidade (a traição, a quebra de contrato e etc) é severamente punida tanto pelo poder público legal quanto pela opinião pública – a qual “nunca perdoa nenhum passo em falso e guarda um rancor do culpado até a morte, como uma mácula insolúvel”⁵¹⁴. O poder público legal e a opinião pública são, mesmo, de acordo com o filósofo, os “guardiães da legalidade pública”: eles são os responsáveis da “maior parte da integridade nas relações humanas”. No entanto, o pensador adverte que não se deve deixar enganar-se pela “legalidade geral”, pois ela, por um lado, é para muitos “apenas um rótulo... uma bandeira sob cuja proteção eles executam com mais êxito suas piratarías”, e por outro, no aquém de sua ilusão, isto é, nas profundezas da alma humana, se esconde uma imoralidade aterrorizante, que só não se manifesta com toda a sua ganância, crueldade e indiferença em virtude de sua repressão da opinião pública e, sobretudo, do Estado. Segundo o filósofo, para que esta imoralidade seja conhecida, basta que se constate (ou

⁵¹¹ *Die Welt*, p. 461. *O Mundo*, p. 432.

⁵¹² *Ibid.*, p. 463. *Ibid.*, p. 434.

⁵¹³ *Grundlage*, p. 720. *Fundamento*, p. 112.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 718. *Ibid.*, p. 110.

ao menos se imagine) o arrepiante “espetáculo” de injustiças que entra em cena tão logo o Estado é abolido, mesmo que momentaneamente: tal espetáculo – afirma o pensador – é de sugerir que o mundo está nas antípodas da obra ou manifestação de um Deus bondoso, e deve ser, antes, obra ou manifestação de um demônio maligno que convoca criaturas à existência somente para torturá-las sarcasticamente. Entretanto, Schopenhauer reconhece que, sobretudo, em situações anárquicas como estas, a autêntica moralidade humana (enquanto efetiva oposição à imoralidade) também vem à tona, assim como a enorme distinção moral dos caracteres humanos. Por fim, com as seguintes palavras o pensador descreve a intensidade da imoralidade humana, escondida por trás do Leviatã, mas sempre pronta para manifestar-se com todo o seu terror:

O Estado (...) deu, para a proteção de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e o força a respeitar o direito de todos os outros. Por isso, o egoísmo ilimitado de quase todos, a maldade de muitos e a crueldade de alguns não podem sobressair; a coerção subjugou a todos. A ilusão que daí surge é tão grande que, quando nós vemos aparecer, em casos isolados, em que a potência do Estado não pode proteger ou é enganada, a cobiça insaciável, a ganância ignóbil, a falsidade profundamente escondida, a maldade pérfida do ser humano, muitas vezes recuamos horrorizados e levantamos um clamor de justiça, pensando que um monstro nunca visto veio ao nosso encontro. Mas sem a coerção da lei e a necessidade da honra civil tais ocorrências estariam na ordem do dia. É preciso ler histórias criminais e descrições de situações anárquicas para saber o que é precisamente o ser humano no aspecto moral (...) Quando se pensa a violência estatal como suprimida (...) toda pessoa inteligente recua diante do espetáculo que é de esperar, pelo que dá a entender quão pouco efeito atribui, no fundo, à religião, à consciência ou ao fundamento natural da moral, seja qual for. Mas justo então as motivações morais verdadeiras exibem abertamente sua efetividade contra aquelas potências imorais liberadas, podendo assim ser reconhecidas de modo mais fácil. Aí aparece desvelada a incrivelmente grande diferença dos caracteres, que se mostrará como sendo tão grande quanto a diferença intelectual das cabeças, com o que já se disse muito⁵¹⁵.

Destarte, Schopenhauer ensina que aquém da ilusão da “legalidade geral, exercida no trato humano e afirmada em máximas firmes como rochas”, “a conduta dos homens entre si é caracterizada”, antes, “via de regra, pela injustiça, extrema deslealdade, insensibilidade e mesmo

⁵¹⁵ *Grundlage*, p. 725. *Fundamento*, p. 118.

crueldade” e que “um curso oposto da conduta aparece só como uma exceção”⁵¹⁶. Segundo o filósofo, os relatos históricos e empíricos que constataam e evidenciam isto são abundantes. Para citar apenas um deles, o pensador destaca o seguinte exemplo: “Como o homem lida com o homem é evidente, por exemplo, na escravidão negra, cujo objeto último é açúcar e café”⁵¹⁷. A propósito, o alemão concebe que é na violência da imoralidade humana que repousa “a necessidade do Estado e da legislação... e não em certas mentiras”⁵¹⁸. Aqui, portanto, novamente, Schopenhauer se opõe aos otimistas professores de filosofia de sua época, que afirmam que o Estado é a condição da liberdade e da moralidade, funda-se como um dever moral e pode ser deduzido do imperativo categórico kantiano⁵¹⁹. Adversativamente a tais concepções, portanto, o autor de *O Mundo* afirma que o Estado, por um lado, contrapõe-se apenas às conseqüências da imoralidade humana, e não contra a sua motivação última, e por outro, que ele se origina “do egoísmo ilimitado, e, em parte, até mesmo da fraqueza”⁵²⁰ humana. Mais especificamente, o filósofo argumenta que a existência do Estado repousa na compreensão racional e egoísta de que a diminuição do sofrimento humano e a sua distribuição o mais equânime possível são alcançadas mais inteligentemente com a renúncia de cada indivíduo ao gozo que poderia ser obtido com a prática da injustiça – renúncia esta que é assinada comumente com o *contrato de Estado* e a implementação da *lei*. Por fim, Schopenhauer conclui que o Estado “de modo algum foi instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as conseqüências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar”⁵²¹. Conforme sua síntese última: o Estado é, portanto, “a obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somados”⁵²². Investiguemos, pois, o esclarecimento do pensador da fonte originária do Estado – a qual ele entende ser também, ironicamente, a fonte “primeira e mais importante” da injustiça: o *egoísmo (Egoismus)*. Com as seguintes palavras o pensador define a sua essência:

A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo (Egoismus), quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar. O egoísmo é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem quanto no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico.

⁵¹⁶ *Die Welt II*, p. 740. *The World II*, p. 578.

⁵¹⁷ *Ibid.*.

⁵¹⁸ *Ibid.*.

⁵¹⁹ *Die Welt*, p. 472. *O Mundo*, p. 441.

⁵²⁰ *Die Welt II*, p. . *The World II*, p. 578.

⁵²¹ *Die Welt*, p. 473. *O Mundo*, p. 442.

⁵²² *Grundlage*, p. 725. *Fundamento*, p. 118.

Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja. O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente a sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira, ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. ‘Tudo para mim e nada para o outro’ é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado, pois a um indivíduo escolher entre a própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria⁵²³.

Destarte, Schopenhauer entende que a força do *egoísmo* no homem é tal que leva “cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites”, a tomar-se a si próprio como o centro do universo e a antepor a sua própria existência e bem estar à existência e bem estar de toda a natureza restante. Conforme o pensador, essa é a mentalidade do *egoísmo*, cuja origem deve-se às duas seguintes “determinações necessárias”: em primeiro lugar, ao fato de que, inobstante a Vontade se encontre “por inteiro indivisa” em cada fenômeno do *principium individuationis*, ela só é conhecida imediatamente no interior de cada um deles, e assim, “a *mediatez (unmittelbar)* afirma o seu direito”⁵²⁴; e em segundo lugar, à seguinte determinação idealista e *a priori*:

No ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existem apenas em sua representação (...) Portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis⁵²⁵.

⁵²³ *Grundlage*, p. 727. *Fundamento*, p. 121.

⁵²⁴ *Die Welt*, p. 455. *O Mundo*, p. 426. *Grundlage*, p. 728. *Fundamento*, p. 122.

⁵²⁵ *Die Welt*, p. 455. *O Mundo*, p. 426.

Destarte, como se nota em ambas as determinações, Schopenhauer assevera que a mentalidade do egoísmo tem por “base e essência... o fato da objetivação da Vontade ter por forma o *principium individuationis*, aparecendo de igual maneira em inumeráveis indivíduos”. Conforme o pensador, o egoísmo – “assim como a dor e a alegria” – atinge no ser humano “o grau mais elevado e o conflito dos indivíduos por ele condicionado entra em cena da forma mais horrível”, na *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), descrita “primorosamente” por Hobbes e presente em todos os lados, “nas pequenas e nas grandes coisas”. Segundo o filósofo, a *bellum omnium contra omnes* humana revela da maneira mais clara e extrema a auto-discórdia essencial da Vontade; no entanto, caso se possa haurir um consolo disso – pondera o pensador – o seu lado hilariante é ao menos objeto da comédia, “o que Rochefoucault, melhor que qualquer outro escritor, conseguiu apreender e expor *in abstracto*”. Destarte, Schopenhauer afirma que esta é a essência, a origem e as conseqüências do egoísmo, e adverte que, em face da grandeza desta que é a “primeira e a mais importante potência... que a *motivação moral (die moralische Triebfeder)* tem que combater, já se vê que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística”⁵²⁶. Antes de comentarmos, porém, a teoria schopenhaueriana do fundamento da moral, é mister investigar ainda seu esclarecimento do segundo grau da imoralidade: a *malevolência* ou o *ódio*.

Schopenhauer ensina que “a avidez, a glotonaria, a intemperança, a cobiça... a dureza de coração, o orgulho, a vaidade etc.”⁵²⁷ advêm do egoísmo. No entanto, ele distingue que “o ciúme, a inveja, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância... a ira, a traição, o rancor, o espírito de vingança, a crueldade etc” são derivadas de uma segunda motivação fundamental antimoral: “a *malevolência ou o ódio*” (*Übelwollen oder die Gehässigkeit*). Para o filósofo, a primeira motivação é “mais animal, a segunda mais diabólica”⁵²⁸. Investiguemos, pois, sua descrição da essência de ambos: o autor de *O Mundo* ensina que esta segunda potência antimoral possui graus diversos; segunda a sua concepção, os seus graus menores são muito freqüentes, quase habituais: aparecem como aversão, como a “impiedosa difamação”, como os ataques de cólera e também muito freqüentemente na inveja, “da qual nenhum homem está completamente livre”. Conforme o seu juízo, sentir inveja é humano, no entanto, quando ela atinge seus graus mais intensos e se converte em alegria maligna e desinteressada, ela já torna-se

⁵²⁶ *Grundlage*, p. 730. *Fundamento*, p. 124.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 732. *Ibid.*, p. 126.

⁵²⁸ *Ibid.*.

diabólica. A propósito disso, o pensador afirma que “não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria moral”⁵²⁹. Segundo o alemão, inveja e alegria maligna, porém, ainda são “meramente teóricas. Praticamente tornam-se maldade e crueldade”. No que concerne à diferença fundamental entre a malevolência ou o ódio e o egoísmo, pelo seu turno, Schopenhauer explana que enquanto esse tem por fim último o bem-estar do próprio agente – o que pode levá-lo a cometer a injustiça –, a “maldade propriamente dita” tem por fim último, precisamente, o mal-estar alheio, e comete a injustiça, portanto, desinteressadamente. Finalmente, com as seguintes palavras o pensador estabelece a diferença destas duas potências antimorais fundamentais, e as suas respectivas máximas de agir:

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. A máxima do mais extremo egoísmo é: ‘Neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!’ (Não ajudes a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso). A máxima da maldade é: ‘Omnes, quantum potes, laede’ (Prejudica a todos que puderes)⁵³⁰.

Eis, portanto, o que Schopenhauer entende pela *maldade (Bosheit)* propriamente dita, a qual, segundo seu pensamento, pode crescer até a *crueldade (Grausamkeit)*⁵³¹. Segundo o filósofo, nelas, “o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo”. Ademais, o pensador assevera que neste ápice da imoralidade, o conhecimento encontra-se completamente restrito ao *principium individuationis*, e por outro, o caráter do maldoso apresenta-se como a expressão de uma “veemência extrema de vontade”, a qual “já é em e para si, de maneira imediata, uma inesgotável fonte de sofrimento”. A propósito disso, o metafísico destaca que “a expressão facial de homens extremamente maus já estampa a marca do sofrimento interior”. No entanto, ele acrescenta que a sua dor tem também a seguinte origem moral:

Fora o sofrimento descrito e inseparável da maldade, ainda se associa a ela, como brotando de uma única raiz, ou seja, de uma vontade veemente ao extremo, um outro tormento bem diferente e especial, sofrido em qualquer má

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ *Die Welt*, p. 496. *O Mundo*, p. 463.

*ação, seja esta na forma de injustiça provocada pelo egoísmo ou de pura maldade. Ora, de acordo com o tempo de duração do tormento, ele se chama mordida de consciência (Gewissensbiss) ou peso de consciência (Gewissensangst)*⁵³².

Conforme Schopenhauer, o *peso de consciência*, que acompanha toda e qualquer imoralidade, advém de dois conhecimentos. Comentemo-los, pois: em primeiro lugar, o alemão afirma que a agonia moral do maldoso vem do pressentimento que “lateja no mais íntimo de sua consciência” de que a ordem de coisas conforme o *principium individuationis* é uma mera aparência, e que, sendo assim, a Vontade de vida una e faminta devora-se a si própria em sua afirmação, nesse indivíduo que nega essa mesma afirmação em outrem. No entanto, para o filósofo, este sofrimento moral também nasce “de um *segundo* e imediato conhecimento intimamente associado àquele primeiro”, cuja origem está o mais distante possível da libertação da consciência do *principium individuationis*, e é o mais autêntico autoconhecimento da Vontade, e por conseguinte, da dor inerente à sua autoafirmação. Aqui, o autor de *O Mundo* declara que “fica em aberto” se esta dor essencial da Vontade – que, quando *conhecida* (como mera representação), fora recebida com indiferença pelo egoísta e com alegria pelo malevolente – agora quando *sentida* no mais autêntico e pleno autoconhecimento da Vontade (preparado pelo *peso de consciência*) pode “suplantar a veemência de sua vontade” e estabelecer-se como um quietivo de seu querer. Por fim, com as seguintes palavras o filósofo, em primeiro lugar, distingue os dois graus de conhecimento que acompanham o peso de consciência, e depois, admite “deixar em aberto” se o segundo grau pode calar a Vontade:

O horror íntimo do malvado em relação aos seus próprios atos, o qual ele tenta ocultar de si, contém ao mesmo tempo, junto ao pressentimento da nulidade e mera aparência do ‘principii individuationis’ e da diferença por este posta entre si e outrem, também o conhecimento da veemência da própria vontade, da violência com a qual ele se entregou e apegou à vida, precisamente esta vida observada diante de si em seu lado terrível no tormento provocado em alguém por ele oprimido, e com quem, entretanto, é tão firmemente enlaçado que, exatamente dessa forma, o que há de mais horrível sai de si mesmo como um meio para afirmação completa da sua vontade. Reconhece a si como fenômeno concentrado da Vontade de vida, sente até que ponto está entregue à vida e com isto aos inumeráveis sofrimentos essenciais a esta, pois possui tempo sem

⁵³² *Die Welt*, p. 498. *O Mundo*, p. 465.

fim e espaço sem fim para suprimir a diferença entre possibilidade e efetividade e, assim, transformar todos os sofrimentos até agora por ele meramente conhecidos em tormentos sentidos... Portanto, ao lado do conhecimento meramente sentido, da aparência e nulidade das formas da representação que separam os indivíduos, aquilo que dá à consciência moral o seu espinho é o autoconhecimento da própria Vontade e de seus graus (...) O sofrimento conhecido (erkannte) dos outros não o pôde comover; sucumbe à vida e ao sofrimento sentido (empfundene). Fica em aberto se isto alguma vez irá quebrar e suplantar a veemência de sua vontade⁵³³.

Schopenhauer ensina que como o egoísmo e a maldade são praticamente onipresentes na conduta geral humana surgiu, na história do pensamento, uma *visão cética (skeptischen Ansicht)* de que não haveria uma “moral fundada meramente na natureza das coisas ou do homem”, mas, pelo contrário, toda moral se apoiaria somente na religião, tendo ambas o objetivo de complementar a insuficiência do Estado na repressão da injustiça⁵³⁴. Segundo o filósofo, esta visão cética não é “destituída de notabilidade” (*Scheinbarkeit*); no entanto, ele lhe contrapõe, em primeiro lugar, que quando recorreremos à experiência externa, constatamos que há, de fato, “ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea”, embora sejam raras. Como ele observa a seguir:

São provas destas últimas ações (...) os casos isolados mas indubitáveis em que, não havendo nem o perigo da perseguição legal nem também da descoberta e de qualquer suspeita, foi, não obstante, dado pelo pobre ao rico o que lhe pertencia. Por exemplo, no caso de algo perdido e achado; no caso em que um depósito feito por um terceiro já morto é devolvido ao proprietário; em que um depósito clandestino, feito por um desertor a um pobre, foi fielmente guardado e devolvido (...) Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também trevos de quatro folhas⁵³⁵.

Ademais, o filósofo também afirma que quando recorreremos à experiência interna, a *consciência moral (Gewissen)* também testemunha contrariamente ao ceticismo moral. Neste argumento, porém, o pensador é bastante cauteloso e enfatiza que a *consciência moral* não pode ser confundida com uma certa “consciência espúria” existente no ser humano. Segundo a sua

⁵³³ *Die Welt*, p. 499. *O Mundo*, p. 467. Acreditamos que, aqui, J. Barboza comete um erro de distração ao traduzir “...é o autoconhecimento da própria vontade e de seus graus” e não por “...Vontade e seus graus”, honrando, portanto, a sua distinção entre a Vontade em si e a vontade individual.

⁵³⁴ *Grundlage*, p. 717. *Fundamento*, p. 109.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 723. *Ibid.*, p. 116.

crítica, esta “consciência espúria” humana compõe-se de “aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume”⁵³⁶, logo, ela repousa em motivos egoístas, ou mesmo malevolentes, e não fala em favor de qualquer autêntica moralidade. A propósito da carência de valor moral de uma consciência erigida sobre meros dogmas, o pensador esclarece o seguinte:

*É indiferente em relação ao valor ético de uma pessoa se ela faz grandes doações a pessoas carentes na firme convicção de ser reembolsada dez vezes mais numa vida futura, ou se emprega a mesma soma num investimento que, embora mais tarde, lhe renderá com certeza juros seguros e substanciais; um homem que, em nome de sua ortodoxia, entrega um herético às chamas é tão assassino quanto o bandido que mata para roubar*⁵³⁷.

Conforme Schopenhauer, dogmas, costumes, temores e conceitos só modificam os atos e os modos de agir de um indivíduo ou de um povo na qualidade de motivos externos, logo, a partir do princípio de razão suficiente. Contudo, eles não alteram o caráter último humano (o inteligível), isto é, a Idéia, a qual antecede este princípio e é, portanto, imutável. Segundo o pensador, “é até possível pensar que um Estado perfeito ou que um dogma (ao qual se concede crédito absoluto) previnam todo o crime. Em termos políticos muito seria aí ganho, porém em termos morais nada”⁵³⁸ – pois, justamente, a moralidade repousa no caráter inteligível, o qual não muda e muito menos pode ser aperfeiçoado por conhecimento abstrato, discursos, sermões, sistemas éticos e etc. De acordo com a ética schopenhaueriana, a moralidade testemunhada pela autêntica consciência moral e os atos de pura bondade provêm, antes, de “algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas”⁵³⁹. Em outras palavras, o filósofo concebe que a bondade deve “brotar em cada um de nós”⁵⁴⁰ e exprimir-se “não em palavras, mas nos atos, na conduta, no decurso de vida do homem”. Por fim, o pensador admite que como a sua filosofia, que busca o esclarecimento do bom, não pode fornecer este conhecimento intuitivo mesmo que origina-o, ela só pode partir das ações bondosas e buscar referir “tais ações como sua única e adequada expressão, a qual somente podemos apontar e interpretar, ou seja, dizer abstratamente

⁵³⁶ *Grundlage*, p. 723. *Fundamento*, p. 116.

⁵³⁷ *Die Welt*, p. 503. *O Mundo*, p. 470.

⁵³⁸ *Ibidem*.

⁵³⁹ *Grundlage*, p. 716. *Fundamento*, p. 108.

⁵⁴⁰ *Die Welt*, p. 505. *O Mundo*, p. 471.

o que de fato ali ocorre”⁵⁴¹. Antes de iniciar, porém, o esclarecimento direto da bondade, o filósofo avalia o efeito e importância da dúvida cética quanto à moralidade humana com as seguintes palavras:

*O conjunto destes escrúpulos céticos não é por certo suficiente para negar a existência de toda moralidade genuína, mas o é para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano e, assim, sobre o fundamento natural da ética, pois muito daquilo que lhe é atribuído resulta de outros motivos, e a observação sobre a corrupção moral do mundo prova que a disposição para o bem não pode ser tão poderosa*⁵⁴².

Schopenhauer define a rara moralidade humana que resiste mesmo à inquisição cética anterior com as seguintes palavras: “A ausência de toda motivação egoísta é... o *critério de uma ação dotada de valor moral (das Kriterium einer Handlung von moralischen Wert)*”⁵⁴³. No entanto, o alemão recorda que as ações feitas por pura maldade também são destituídas de egoísmo, assim, ele completa a definição da virtude com a observação de que as ações maldosas, obviamente, estão fora de seu círculo, e que os atos bondosos são acompanhados, ademais, internamente, pelo aplauso da consciência, e “externa e acidentalmente”, pelo “aplausos e respeito das testemunhas que não participam delas”. Por fim, Schopenhauer adverte que como não pretende *sugerir (vorschlagen)*, mas sim *provar (beweisen)* que esta motivação moral é realmente a única possível, ele completa a argumentação empírica anterior com a demonstração do fundamento da moral por meio das nove seguintes premissas, dentre as quais as sete primeiras “poderiam valer como *axiomas*” (*Axiomata*):

- 1. Nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou um impulso suficiente;*
- 2. Ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;*
- 3. O que move minha vontade é somente o bem-estar ou mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam ‘de acordo ou contra uma vontade’. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar ou mal-estar;*

⁵⁴¹ Ibidem.

⁵⁴² *Grundlage*, p. 724. *Fundamento*, p. 117.

⁵⁴³ Ibid., p. 736. Ibid., p. 131.

4. *Conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;*
5. *Este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser que, portanto, participa da ação passivamente (passive), pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;*
6. *Toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta (egoistische);*
7. *Tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contramotivos;*
8. *Em conseqüência das explicações (...) precedentes, egoísmo (Egoismus) e valor moral (moralischen Wert) simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo;*
9. (...) *A significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só em referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas*⁵⁴⁴.

Destarte, Schopenhauer afirma que a partir destas nove premissas fica claro que “o bem-estar (*Wohl*) e o mal-estar (*Wehe*), que devem estar no fundamento de qualquer ação ou omissão como fim último, são ou do próprio agente, ou de qualquer outro participante passivo da ação. No primeiro caso (*ersten Falle*) a ação é necessariamente egoísta (*egoistisch*)”. Assim, como qualquer egoísmo invalida a valoração moral (conforme a premissa 8), o filósofo conclui que uma ação só terá valor moral quando o bem-estar (*Wohl*) ou o mal-estar (*Wehe*) do outro for o motivo imediato (*unmittelbar... Motiv*) e único de meu agir – desde que, naturalmente, esta ação não seja malevolente (com o que ela se oporia ainda mais do que o egoísmo à virtude). Entrementes, após apresentar esta “prova” da ação moral, Schopenhauer questiona a possibilidade de uma ação conforme a sua definição, a saber, cujo fim seja tão somente o de promover o bem-estar ou mitigar o mal-estar do próximo. Destarte, após meditar sobre essa possibilidade, o filósofo afirma que atos assim são encontrados, justamente, no fenômeno cotidiano da *compaixão (Mitleid)*, pois nele padecemos, em nós mesmos e como se fosse nosso, o sofrimento do outro, e somos levados, por conseguinte, a agir unicamente em prol de sua vontade (desinteressadamente e amiúde de modo sacrificante). Com as seguintes palavras o pensador questiona, em primeiro lugar, a

⁵⁴⁴ *Grundlage*, p. 737. *Fundamento*, p. 132.

possibilidade da virtude, de acordo com a definição anteriormente apresentada, e depois encontra-a no fenômeno da compaixão:

Como é de algum modo possível que o bem-estar e o mal-estar de um outro (eines andern) mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio (...)? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro torne-se o fim último (der letzte Ziel) de minha vontade (...) através, portanto, do fato de que quero seu bem e de que não quero seu (sein) mal, tão diretamente como se fosse o meu (das meinige). Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu (seinem) mal-estar, sinta seu (sein) mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige que eu me identifique com ele (mit ihm identifiziert), quer dizer, que aquela diferença (Unterschied) total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau (...) O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da compaixão (Mitleid), quer dizer, a participação (Teilnahme) totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento (Leiden) do outro (...) Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre (freien) e de toda a caridade genuína (echten). Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum⁵⁴⁵.

Schopenhauer considera, porém, que a participação imediata na vontade do outro sempre se limita ao sofrimento alheio e nunca se estende ao seu prazer, o qual nos deixa indiferentes, ou, ao menos, não nos estimula imediatamente. De acordo com o pensador, o fundamento metafísico desta limitação só pode ser a consideração de que o prazer é negativo e mediato, ao passo que só a dor é positiva e imediata, podendo, portanto, estimular *como tal* a vontade de outrem à participação imediata. Finalmente, o pensador enuncia que a máxima geral da compaixão – e por conseguinte, “o principal princípio da ética” – é a seguinte:

Nemimen laede, imo omnes, quantum potes, iuva! (Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes)⁵⁴⁶.

Schopenhauer escreve que esta máxima da compaixão contém duas sentenças porquanto “as ações a elas correspondentes dividem-se em duas classes”. Conforme o seu pensamento, ambas as classes de ações correspondem-se com os dois graus distintos “nos quais o sofrimento

⁵⁴⁵ Ibid., p. 739. Ibid., p. 135.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 744. Ibid., p. 140.

de um outro torna-se meu motivo, quer dizer, pode determinar-me a agir ou não”. Segundo o filósofo, no primeiro grau a compaixão “opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, impede-me de causar aos outros um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele, depois, num grau muito mais alto, ela, agindo positivamente, leva-me a uma ajuda ativa”⁵⁴⁷. De acordo com o pensador, ambos os graus da compaixão consistem, respectivamente, nas virtudes da *justiça (Gerechtigkeit)* e da *caridade (Menschenliebe)* – as quais o alemão denomina, portanto, como as “duas virtudes cardeais”, avaliando que todas as virtudes “restantes provêm delas praticamente e derivam delas teoricamente”. No entanto, Schopenhauer ressalta que ambas as virtudes enraízam-se na compaixão natural – a qual “é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria... é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos”⁵⁴⁸. Investiguemos, pois, a descrição schopenhaueriana destes dois graus da compaixão natural que, juntos, encerram o conceito da virtude: conforme o filósofo, o primeiro deles, correspondente à *justiça (Gerechtigkeit)*, é *negativo (negativ)*, uma vez que consiste na mera negação ou inibição da imediata e positiva injustiça. Com as seguintes palavras o pensador esclarece a positividade da injustiça e a negatividade da justiça:

*Originalmente somos todos inclinados para a injustiça e a violência, pois nossa necessidade, nossos apetites, nossa ira e nosso ódio aparecem imediatamente na consciência e têm por isso o ‘ius primi occupantis’ (O direito do primeiro possuidor). Em contrapartida, os sofrimentos alheios que causam nossa injustiça e violência chegam à consciência só através do caminho secundário da representação (Vorstellung) e só através da experiência, mediadamente (mittelbar), portanto*⁵⁴⁹.

Destarte, Schopenhauer concebe que quando o sofrimento alheio, conhecido mediadamente, determina o agir e obstrui o ato injusto ao qual somos originariamente impelidos originam-se, nesta obstrução, a negativa *justiça*. Em outras palavras, o autor de *O Mundo* afirma que o *justo (gerecht)* é quem *não* comete injustiça – isto é, “quem... jamais, na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que se expõe em outro indivíduo”⁵⁵⁰. Desta forma, o alemão enuncia que à justiça corresponde a primeira sentença da máxima da compaixão – a saber: “Neminem laede (Não prejudiques a ninguém)”⁵⁵¹. Comentemos, agora, sua descrição do

⁵⁴⁷ Ibid., p. 745. Ibid., p. 141.

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 745. Ibid., p. 142.

⁵⁵⁰ *Die Welt*, p. 503. *O Mundo*, p. 471.

⁵⁵¹ Ibid., p. 745. Ibid., p. 142.

grau positivo da compaixão, atinente à virtude cardeal da *caridade (Menschenliebe)*, cujo princípio é o seguinte: “Omnes, quantum potes, iuva. (Ajuda a todos quanto puderes)”. De acordo com Schopenhauer, embora os filósofos da Antiguidade tenham reconhecido a virtude cardeal da justiça, eles “não chegaram a estabelecer a caridade (‘caritas’, ‘αγαπη’) como virtude”⁵⁵², e assim, a despeito da caridade sempre ter sido praticada na Europa, foi somente o cristianismo que trouxe-a à baila teoricamente nesse continente, apontando-a como a maior de todas as virtudes e inclusive estendendo-a aos inimigos. No entanto, o filósofo recorda que na Ásia, “já há milhares de anos, o amor ilimitado ao próximo era objeto tanto da doutrina e prescrição quanto da prática, pois os Vedas e Dharma-Sastra, Ithihasa e Purana, como também a doutrina de Buda Sakiamuni não cansavam de pregá-la”. Conforme o pensador, este segundo grau da *compaixão* difere do primeiro por seu *caráter positivo (positiven Charakter)*: nele, a compaixão “não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo. De acordo com isso” – prossegue o metafísico – “sou movido, em parte porque minha participação é vívida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro”⁵⁵³. Conforme o pensador, a caridade é “o conteúdo ético total” do Novo Testamento, e a justiça o do Velho Testamento. No entanto, ele afirma que a sua própria filosofia lança “a pedra fundamental da ética” ao deduzir estas duas virtudes cardeais da compaixão⁵⁵⁴.

Schopenhauer compara que enquanto o homem mau “afirma só o próprio fenômeno, negando todos os demais como se fossem simples máscaras com essência totalmente diferente da sua”⁵⁵⁵, em outras palavras, enquanto o egoísta e o malevolente permanecem completamente envolvidos no *principium individuationis*, o compassivo, por outro lado, já olha para além deste princípio, seja no grau da justiça, seja no da caridade. Destarte, o filósofo ensina o seguinte:

Para um (...) homem justo, o principium individuationis não é mais, como para o homem mau, uma barreira absoluta. Ao contrário do homem mau (...) Pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que reconhece (wiederkennt) sua essência, sua Vontade de vida como coisa em si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar injustiça, isto é, não

⁵⁵² *Grundlage*, p. 759. *Fundamento*, p. 159.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 760. *Ibid.*, p. 160.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 764. *Ibid.*, p. 164.

⁵⁵⁵ *Die Welt*, p. 503. *O Mundo*, p. 471.

*inflige injúrias. Exatamente neste grau vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuriá-lo*⁵⁵⁶.

Ademais, Schopenhauer assevera que o olhar para além do *principium individuationis* “se dá não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer” – acrescenta o filósofo – “não importa o quão vigorosa e enérgica seja em si mesma a vontade que aparece em um semelhante indivíduo... Por conseguinte, o homem bom de modo algum deve ser considerado como um fenômeno da Vontade originariamente mais fraco em comparação ao homem mau. Em realidade” – o alemão destaca – “no homem bom, tem-se o conhecimento que domina o ímpeto cego da Vontade”⁵⁵⁷. O pensador afirma que este conhecimento que domina a Vontade no homem bom é imediato, sem cálculos e revelador de duas grandes verdades, por um lado, que a diferença entre si e outrem “pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório”, e por outro, que “o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim... se estende até mesmo aos animais e à toda a natureza”. Sendo assim, o filósofo concebe que quem atinge este conhecimento intuitivo da unidade da Vontade e da justiça eterna liberta-se, num primeiro grau, da perfídia com a qual a Vontade de vida “devora faminta a própria carne”, e num segundo, “não permite aos outros que padeçam na miséria, enquanto ele mesmo possui em abundância inclusive o supérfluo”, e pratica, assim, o amor e a caridade. No concernente a ambos os graus, o pensador defende ainda que, inobstante sejam desinteressados, e, amiúde, exijam sacrifícios, ambos são acompanhados de uma satisfação especial denominada por *boa consciência (gute Gewissen)*. Conforme seu pensamento, a *boa consciência* é o oposto da dor de consciência e origina-se do reconhecimento de que “nosso verdadeiro eu não existe na própria pessoa, este fenômeno individual, mas em tudo o que vive”⁵⁵⁸ – o que, por um lado, provoca uma “dilatação do coração” e uma extensão da simpatia a todo ser vivo, e por outro, liberta da ansiedade e da preocupação próprias do egoísmo. “Daí a jovialidade de ânimo, calma e confiança proporcionadas pela virtuosa disposição de caráter” – como conclui o filósofo, reconhecendo que esse deleite compensa ou equilibra a experiência das dores do mundo, como escreve a seguir:

⁵⁵⁶ Ibidem.

⁵⁵⁷ *Die Welt*, p. 506. *O Mundo*, p. 473.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 508. Ibid., p. 475.

O homem bom (...) vive num mundo de fenômenos amigáveis: o bem-estar de cada um deles é seu próprio bem-estar. Embora o conhecimento da sorte humana em geral não torne a sua disposição alegre, ainda assim o conhecimento permanente de sua essência em todos os viventes lhe dá sem dúvida uma certa equanimidade e até mesmo uma jovialidade de ânimo. Pois a participação espalhada por inumeráveis fenômenos não pode angustiar na mesma medida que a participação concentrada em um fenômeno. Os acidentes a concernirem à totalidade dos indivíduos se igualam, enquanto os referentes ao indivíduo geram felicidade ou infelicidade⁵⁵⁹.

Schopenhauer admite que toda a sua metafísica pode ser vista como um simples desenvolvimento da verdade puramente teórica de que “a Vontade é o Em si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade”⁵⁶⁰. No que toca à conduta, o filósofo escreve que não conhece uma melhor expressão desta verdade do que a fórmula dos Vedas “*Tat twan asi!*” (“*Isto és tu!*”) – cujo vínculo com a moralidade e, mesmo, com a redenção é por ele destacado com as seguintes palavras: “Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”. Conforme o filósofo, a redenção é a renúncia completa da Vontade de viver, é a cessação integral e definitiva do querer. Para o pensador, há dois caminhos que podem conduzir à redenção: o da compaixão e o da experiência de um sofrimento extremo – sendo o último deles menos suave, embora mais comum⁵⁶¹. Assim, o filósofo concebe que a redenção pode nascer “da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter”, uma vez que, justamente, ao suprimir-se a ilusão do *principium individuationis*, reconhece-se não só a unidade da Vontade, como também o seu terrível sofrimento, do qual todos são igualmente partícipes. Assim, o pensador descreve que o bondoso, em face desse sofrimento essencial e inextirpável, pode renunciar à missão de suavizá-lo nos demais e ser tomado por um repúdio tão grande à Vontade de vida que leva-o não mais a afirmá-la, mas a negá-la. Em outras palavras, Schopenhauer afirma que o conhecimento da bondade pode tornar-se um quietivo do querer – como ele enuncia a seguir:

Se aquele Véu de maia, o ‘principium individuationis’, é de tal maneira retirado dos olhos de um homem (...) então, daí, segue-se automaticamente que esse

⁵⁵⁹ *Die Welt*, p. 508. *O Mundo*, p. 475.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 509. *Ibid.*, p. 476.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro em si mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus (...) Ele conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto a sua própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? (...) Ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se quietivo (Quietiv) de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade... O acontecimento, pelo qual isto se anuncia, é a transição da virtude à ascese (Askesis). Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para 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 penúrias⁵⁶².

Schopenhauer descreve que o “primeiro passo na ascese ou na negação da Vontade de vida” é a voluntária e completa castidade. Conforme o seu pensamento, a castidade “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”⁵⁶³. Ademais, o filósofo ensina que “a ascese também se mostra na pobreza voluntária e intencional, nascida não somente *per accidens*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesmo, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade”⁵⁶⁴. Conforme o pensador, como o asceta não pode abandonar o seu corpo, porém, o qual é fenômeno concreto da Vontade, ele

⁵⁶² *Die Welt*, p. 515. *O Mundo*, p. 481.

⁵⁶³ *Die Welt*, p. 517. *O Mundo*, p. 483.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 518. *Ibid.*, p. 484.

ainda sente uma “tendência natural à volição de todo tipo”; conseqüentemente, o asceta, por um lado, fuge intencionalmente do que apraz o seu corpo e pode reanimar a Vontade, e por outro, recebe de muito bom grado o que lhe desagrada e mortifica ainda mais a Vontade – daí suas práticas de autoflagelo, jejum, castidade, etc. Além disso, o filósofo afirma que a morte, “que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo” – quando advém ao asceta, é “muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada”⁵⁶⁵. Segundo Schopenhauer, com a morte do asceta “não finda, diferentemente dos outros casos, apenas o fenômeno, mas a essência mesma que ainda tinha tão só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo”. A propósito, o autor de *O Mundo* escreve que, em virtude do escalonamento e ligação dos graus de objetivação da Vontade, pode-se compreender que a abolição do fenômeno mais elevado da Vontade, a saber, o homem, implica a abolição dos mais baixos e, por conseguinte, de toda a natureza. Em favor desta concepção, o alemão recorda ainda que o fim do sujeito do conhecimento também carrega consigo o fim do objeto, e assim, ele conclui que “o restante da natureza tem que esperar sua redenção do homem, que é sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo”⁵⁶⁶. Por fim, o filósofo adverte o seguinte contra o ceticismo quanto à existência do ascetismo:

*Aquilo aqui descrito em linguagem débil e tão-só em expressões gerais não é de modo algum um conto de fadas filosófico e só hoje por mim inventado. Não, foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim exprimiam-se da mesma forma suas condutas de vida aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade*⁵⁶⁷.

No entanto, Schopenhauer assevera ter sido o primeiro a expressar abstratamente e de modo purificado de elemento mítico “a essência íntima da santidade, da auto-abnegação, da mortificação da vontade própria, da ascese como *negação da vontade de viver (Verneinung des Willens zum Leben)* que entra em cena após o conhecimento acabado de sua essência ter-se

⁵⁶⁵ Ibid., p. 519. Ibid., p. 485.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 517. Ibid., p. 483.

⁵⁶⁷ *Die Welt*, p. 520. *O Mundo*, p. 486.

tornado o quietivo de todo querer”⁵⁶⁸. Todavia, aparte este mérito próprio, o alemão reconhece que a compreensão completa da *negação da vontade de viver* exige o conhecimento de “exemplos da experiência e da realidade”, para que ele recomenda a leitura das biografias dos ascetas e santos, tais como Buda, São Francisco de Assis, Madame Guion, dentre outros. De nossa parte, porém, como nossa dissertação não tem por objetivo a abordagem detida do tema capital do ascetismo em Schopenhauer, mas apenas nos concentrarmos naquilo que pode conduzir a ele, a saber, o bom (e o belo), encerramos, aqui, o comentário deste tema, e deixamos ao leitor o convite de investigá-lo e refletir a seu respeito. A título de finalização de capítulo, portanto, destacamos também que a filosofia de Schopenhauer reconhece a possibilidade de que a Vontade, em seu autoconhecimento pleno (de sua essência em si e de todo o seu sofrimento), não negue-se, mas ainda assim afirme-se a si própria. Mais categoricamente, o autor de *O Mundo* estabelece que no ápice da objetivação da Vontade, isto é, no ser humano, quando ela conhece-se a si própria, são-lhe possíveis dois atos fundamentais e radicalmente contrários: a *afirmação* e a *negação da Vontade de viver* (*Bejahung, Verneinung des Willens zum Leben*) – como ele reconhece a seguir, já em sua primeira definição de ambos os atos fundamentais da Vontade:

A Vontade afirma a si mesma (Der Wille bejaht sich selbst), significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a negação da Vontade de vida (Verneinung des Willens zum Leben), mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como motivos (Motive) do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das Idéias (Idee), torna-se um quietivo (Quietiv) da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente⁵⁶⁹.

Nós também não nos aprofundaremos, aqui, na teoria de Schopenhauer da afirmação da Vontade de viver. Contudo, acreditamos ser mister comentar duas considerações capitais a seu respeito: em primeiro lugar, o pensador afirma que como o tempo é a forma do fenômeno e como, por isso, não há sentido em relacioná-lo à Vontade, a coisa em si, há menos sentido ainda

⁵⁶⁸ Ibidem.

⁵⁶⁹ *Die Welt*, p. 393. *O Mundo*, p. 370.

em remeter a morte e a finitude à Vontade, as quais são meras conseqüências do tempo. Sendo assim, o autor de *O Mundo* conclui que a Vontade é imortal. Em segundo lugar, Schopenhauer argumenta que embora o *presente* (*Gegenwart*), empiricamente apreendido, seja “o mais fugidio de tudo”⁵⁷⁰, à mirada metafísica, porém, ele deve ser considerado como a “forma de toda vida, e também a sua posse mais segura e que jamais lhe pode ser arrebatada”⁵⁷¹; ou mesmo, como “aquilo que sempre existe e se mantém firme e imóvel” – isto é, “o único persistente, o *Nunc stans* (presente contínuo) dos escolásticos”. Destarte, Schopenhauer conclui de ambas as considerações que “à Vontade de viver a vida é certa e segura, e à vida o presente é certo e seguro”; e a partir disso, oferece as duas seguintes lições: em primeiro lugar, uma vez que o suicídio nasce da radical afirmação da vontade de vida, ele não extirpa o sofrimento, próprio da Vontade imortal, mas apenas um mero fenômeno seu no espaço e tempo. E em segundo lugar, aquele que goza a vida e, mesmo após uma séria circunspeção quanto ao seu valor, afirma-a de bom grado não precisa temer a morte, pois essa só existe em relação ao fenômeno e às faculdades de conhecimento do indivíduo, ao passo que a Vontade é imortal. A propósito, o filósofo afirma que temer o aniquilamento da vida após a morte é o mesmo que temer que o Sol realmente desapareça após a chegada da noite (a qual também só existe a partir da perspectiva limitada de certos indivíduos, localizados em certas coordenadas do espaço e tempo, que não esgota, portanto, de modo algum, o verdadeiro real). Por fim, com as seguintes palavras Schopenhauer confere à afirmação da Vontade de viver o conhecimento metafísico de sua própria imortalidade:

Um homem que assimilasse firmemente em seu modo de pensar as verdades até agora referidas, e, ao mesmo tempo, não tivesse chegado a conhecer por experiência própria ou por uma inteligência mais ampla que o sofrimento contínuo é essencial a toda a vida; e na vida encontrasse satisfação e de bom grado nela se deleitasse, e, ainda, por calma ponderação, desejasse que o decurso de sua vida, tal qual até então foi experienciado, devesse ser de duração infinda ou de retorno sempre novo; cujo ânimo vital fosse tão grande que, no retorno dos gozos da vida, de boa vontade e com prazer assumisse as suas deficiências e tormentos aos quais está submetido; um tal homem, ia dizer, se situaria ‘com firmes, resistentes ossos sobre o arredondado e duradouro solo da terra’ e nada teria a temer. Armado com o conhecimento que lhe conferimos, veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa aparência, um fantasma impotente,

⁵⁷⁰ Ibid., p. 385. Ibid., p. 362.

⁵⁷¹ Ibid., p. 384. Ibid., p. 361.

*amedrontador para os fracos, mas sem poder algum sobre si, que sabe: ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia; ele, assim, tem não só uma vida certa mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade; portanto, nenhum passado ou futuro infinitos, no qual não existiria, pode lhe amedrontar, pois considera a estes como uma miragem vazia e um Véu de Maia. Por conseguinte, teria tão pouco temor da morte quanto o sol tem da noite*⁵⁷².

C. Janaway escreve que F. Nietzsche “presumivelmente aceita a mesma descrição pessimista das coisas” de Schopenhauer, mas apresenta uma atitude “diametralmente oposta” à de seu “mestre” a partir dessa descrição. Conforme Janaway, Schopenhauer concebe que “cada sofrimento enfraquece parte de (ou mesmo todo) o valor potencial da vida, o qual nada pode restabelecer” – argumento esse que, segundo o britânico, tem como “acepção não defendida” uma “forte forma de hedonismo: algo confia valor positivo à vida se e somente se envolve a sensação de prazer, ao passo que algo confere valor negativo se e somente se envolve a sensação de sofrimento”⁵⁷³. De acordo com Janaway, Nietzsche, pelo contrário, já “se pergunta se o sofrimento é uma objeção à vida e o responde firmemente que Não: é um sinal de força e de grandeza de caráter afirmar os sofrimentos próprios como um elemento integrado e, em certo sentido, desejável da vida”⁵⁷⁴. Por fim, Janaway aplaude a posição de Nietzsche, livre do “hedonismo injustificado” de Schopenhauer, e sugere o seguinte:

*Uma descrição pessimista da vida é compatível com a afirmação da mesma*⁵⁷⁵.

De nossa parte, por fim, encerramos a nossa análise do bom com a seguinte questão direcionada a Janaway: a afirmação da Vontade de vida após o seu autoconhecimento de si mesma e, portanto, de seu sofrimento inerente, não é reconhecida por Schopenhauer como um dos atos fundamentais perfeitamente possíveis da Vontade? E mais ainda: Schopenhauer não chega, inclusive, a conceder a essa afirmação a preciosíssima justificativa metafísica de que “à Vontade de viver a vida é certa e segura, e à vida o presente é certo e seguro”? Finalmente, Nietzsche não teria sido inspirado por Schopenhauer não apenas em sua “descrição pessimista das coisas”, como também em sua afirmação da vida – como pouco se reconhece?

Ao menos aqui, não respondemos a estas questões.

⁵⁷² *Die Welt*, p. 392. *O Mundo*, p. 368.

⁵⁷³ JANAWAY, Christopher. Schopenhauer’s Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 334.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

CONCLUSÕES

No *Capítulo 1 – O ponto de vista idealista*, analisamos a defesa e a gênese de Schopenhauer da concepção idealista, expressa na sentença fundamental “O mundo é minha representação”, e encontramos que o filósofo acredita herdar esta posição epistemológica da filosofia teórica de Kant. Segundo o pensador, o maior mérito kantiano é o da distinção entre o fenômeno e a coisa em si mesma, e o segundo o da remissão da liberdade moral à última. Assim, como o pensador entende que o bom só existe a partir da liberdade moral, e como ele afirma que o belo consiste no limite último da representação, aqui, portanto, repousa a diferença fundamental entre o bom e o belo em Schopenhauer: esse ainda recai nos moldes representacionais, ao passo que aquele já é um ato livre e espontâneo da coisa em si – a Vontade.

No *Capítulo 1* e no *Capítulo 2 – A resolução da crise kantiana*, também comentamos a crítica de Schopenhauer às seguintes concepções: em primeiro lugar, ao realismo absoluto (ao qual Kant retorna, em sua segunda edição da *Crítica da Razão Pura*), em segundo lugar, à defesa do livre-arbítrio baseado no “Posso fazer o que quero” da autoconsciência, em terceiro lugar, à negatividade do projeto metafísico kantiano, em quarto, à concepção kantiana da experiência como subordinada a um pensamento puro *a priori*, e em quinto, à filosofia moral kantiana baseada no dever. Segundo Schopenhauer, tanto o realismo absoluto quanto a moral kantiana do dever não possuem validade na filosofia, uma vez que nessa, busca-se o universal, ao passo aquelas dependem da simpatia subjetiva ao mito da revelação de Deus ao povo escolhido. Quanto à negatividade do projeto metafísico kantiano, pelo seu turno, o filósofo entende que ele contribuiu fundamentalmente à recaída de Kant no teísmo, e originou-se, significativamente, do abandono kantiano da autonomia da experiência, ao subordiná-la ao pensamento puro *a priori*. Por fim, no que concerne à questão da liberdade, o filósofo de Frankfurt criticou não apenas a defesa do livre-arbítrio com base no “Posso fazer o que quero” da autoconsciência, como também objetou que o teísmo incorre numa grande dificuldade ao pretender defender que Deus é a *causa prima* de tudo e que o ser humano é, assim mesmo, radicalmente livre e responsável pelo seu agir. Destarte, das cinco críticas schopenhauerianas investigadas, duas delas se dirigem à essência do teísmo (ao realismo absoluto e à “moral escrava” do dever), outras duas àquilo que origina ambos os erros anteriores, e a última, por fim, se divide, por um lado, numa crítica ao pensamento meramente “ingênuo”, e por outro, numa objeção a outra tese central do teísmo (a conciliação da liberdade moral com a *causa prima* de Deus). Sendo assim, se sintetizarmos estas cinco críticas em

uma única crítica, podemos afirmar o seguinte: o pensamento único schopenhaueriano – no qual buscamos o esclarecimento do bom e do belo – é radicalmente ateu e crítico do teísmo. E isto porque a crítica do filósofo à “distinção fundamental” do último, a saber, o otimismo, nem fora abordada até então.

No *Capítulo 3 – Da relatividade à nulidade da existência*, investigamos o que o filósofo denomina por *princípio de razão suficiente*, e concluímos que ele destaca que o seu conhecimento é marcado pela relatividade, finitude, fugacidade (*Vergänglichkeit*) e completa *nulidade* (*Nichtigkeit*). Por fim, antecipamos que Schopenhauer concebe que o belo e o bom advêm de ou consistem em um conhecimento independente do princípio de razão suficiente; assim, ambos, aqui, reencontram a sua raiz comum, ainda que de modo negativo. Este núcleo comum, por sua vez, é iluminado positivamente a partir do capítulo seguinte.

No *Capítulo 4 – A metafísica da Vontade*, assimilamos, da “metafísica em si” schopenhaueriana, a defesa do filósofo de que aquilo que conhecemos em nós como *toto genere* distinto de representação – a saber, a vontade – é o nosso ser em si mesmo, que o corpo é a sua *objetidade* (*Objektät*) imediata e que o intelecto um mero serviçal seu. Ademais, concluímos também que a metafísica schopenhaueriana, já em seu primeiro lado, a saber, o da natureza, se apresenta como a lição de que a natureza e o mundo, conhecidos indiretamente como fenômeno e desconhecidos em seu interior íntimo, devem ser compreendidos a partir de nosso autoconhecimento imediato como vontade, e não o inverso. Nesta inversão de perspectiva, portanto, o filósofo denominou toda a natureza por Vontade, avaliou que ela é a manifestação das Idéias platônicas, os arquétipos eternos das coisas, e destacou que a Vontade, por um lado, carece de todo “fim, limite” e satisfação final, e por outro, apresenta-se como um incessante devorar-se a si própria – “já que nada existe exterior a ela e ela é uma Vontade faminta”. Assim, aqui repousa a semelhança positiva do belo e bom em Schopenhauer: se ambos advêm de ou consistem em o conhecimento independente do princípio de razão, e o que há fora deste princípio é Vontade, logo, ambos advêm de ou consistem no autoconhecimento da Vontade.

No *Capítulo 5 – O belo enquanto as Idéias de Platão*, apresentamos que o filósofo entende que o belo em sentido objetivo coincide com o conhecimento imediato e intuitivo das *Idéias eternas de Platão*, as quais são definidas como os arquétipos das coisas, independentes das relações do princípio de razão e a “*objetividade mais adequada possível da Vontade ou da coisa em si*” (*die möglichst adäquate Objektät des Willens oder Dinges an sich*)⁵⁷⁶. Ademais,

⁵⁷⁶ *Die Welt*, p. 253. *O Mundo*, p. 242.

comentamos que Schopenhauer considerou, por um lado, que “toda coisa é bela” (*so ist auch jedes Ding schön*)⁵⁷⁷, uma vez que qualquer coisa pode ser considerada de modo puramente objetivo e independente de qualquer relação, isto é, em sua Idéia, mas por outro, que o *mais belo* (*schöner*) ou o *muito belo* (*sehr schön*)⁵⁷⁸ se dá, em parte, “na medida em que uma coisa particular exprime de modo puro a Idéia de sua espécie mediante proporções bem claras, puramente determinadas e inteiramente significativa de suas partes, reunindo em si todas as exteriorizações da Idéia de sua espécie e manifestando-a com perfeição”; e em parte, na medida em que a Idéia mesma que se exprime no objeto “é de um grau superior de objetividade da Vontade e, por conseguinte, diz muito mais, é mais significativo”⁵⁷⁹. A partir do que o filósofo conclui que a Idéia humana é o ápice da beleza e que a sua revelação intuitiva é o fim supremo das artes.

No *Capítulo 6 – O belo enquanto o puro sujeito do conhecimento*, concluímos que Schopenhauer argumenta que a transição do conhecimento dos objetos do princípio de razão ao das Idéias eternas de Platão exige uma mudança análoga e correspondente no sujeito do conhecimento, o qual deve libertar-se da servidão à Vontade e tornar-se o *atemporal e puro sujeito do conhecimento, livre da Vontade e da dor* (*reines, willenloses, schmerzlos, zeitloses Subjekt der Erkenntnis*)⁵⁸⁰. Ademais, apresentamos que o filósofo concebe que esta libertação é acompanhada por uma satisfação desinteressada, baseada no “mero conhecimento, exclusivo e puro”, a qual repousa, em última instância, em que a remoção da Vontade da consciência significa a “remoção da completa possibilidade do sofrimento”. Como investigamos, o pensador defende que o esclarecimento metafísico último da fruição desinteressada do belo repousa na seguinte distinção: “A satisfação e a alegria são de naturezas *negativa*, isto é, são apenas o fim de um sofrimento, ao passo que apenas a dor é positiva. E assim com o desaparecimento de todo querer da consciência, ainda permanece o estado de prazer, em outras palavras, a ausência de toda dor, aqui, inclusive, a ausência da possibilidade dela”⁵⁸¹. No entanto, advertimos que o filósofo só apresenta esta distinção da negatividade da satisfação e da positividade da dor no *Livro IV de O Mundo*, ao passo que, no *Livro III*, ele se limita a defender que pelo tempo em que a consciência é preenchida pela Vontade, ela será imediatamente ocupada pela *necessidade* (*Bedürfnis*), *carência* (*Mangel*) e *sofrimento* (*Leiden*). Ademais, o pensador destaca que esses não conhecem limites e raramente são saciados, e mesmo quando o são, a satisfação é apenas breve, módica e aparente.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 298. Ibid., p. 283.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 298. Ibid., p. 283.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 298. Ibid., p. 284.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 257. Ibid., p. 246.

⁵⁸¹ *Parerga II*, p. 490. *Parerga and II*, p. 416.

Assim, o filósofo conclui que o sujeito do querer está atado à tortura dos desejos e nunca pode gozar de tranqüilidade e bem estar – os quais, justamente, são alcançados quando o puro sujeito do conhecimento cala a Vontade, no belo. Aqui jaz, portanto, outro núcleo de semelhança entre o belo e o bom. Segundo o filósofo, ambos detêm valor soteriológico, uma vez que consistem em ou implicam a negação da Vontade. Contudo, aqui, e sobretudo, no *Capítulo 8*, também apresentamos que o filósofo concebe que o belo não deixa de ser um “sonho passageiro”. Antes disso, porém, comentamos o esclarecimento schopenhaueriano do belo natural e das artes:

No *Capítulo 7 – O belo natural e as artes*, investigamos a teoria de Schopenhauer do belo natural e das artes e concluímos que o filósofo concebe que há a seguinte hierarquia estética em ambos: primeiramente, as belas natureza mineral, arquitetura e hidráulica facilitam a intuição das Idéias menos significativas – e menos belas, portanto – correspondentes ao reino mineral, e assim, nelas, a fruição estética repousa mais no lado subjetivo do que no objetivo; em segundo lugar, as belas natureza vegetal, jardinagem e pintura de paisagens elevam-se sobre as belezas anteriores, uma vez que o seu lado objetivo, a saber, as Idéias correspondentes ao reino vegetal, adquirem o equilíbrio com o lado subjetivo; em terceiro lugar, as belas poesias e artes plásticas de homens e de animais são ainda mais eminentes, uma vez que as Idéias que elas trazem à luz intuitiva, correspondentes à natureza animal, consistem na “evidenciação (*Offenbarungen*) mais clara da Vontade”, o que permitem-nas subjugar o lado subjetivo do belo. E por fim, investigamos que a música “revela a história mais secreta da Vontade” e alcança “o valor supremo de panacéia de todos os sofrimentos”⁵⁸², para o filósofo, uma vez que objetiva toda a Vontade, de modo tão imediato que é, antes, a cópia ou a exposição da própria Vontade, e não a de uma Idéia, como as demais artes.

No início do *Capítulo 8 – O bom*, concluímos, em primeiro lugar, que Schopenhauer concebe que o domínio da Vontade sobre o intelecto também se revela no fato de que a negação intelectual da Vontade, no belo, por um lado, é pouco acessível à maioria dos homens, e por outro, mesmo aos raros espíritos que em alguma medida são capazes dela, o belo não passa de “um sonho passageiro”, pois tão logo se vai e os gênios retornam à vida comum, justamente as suas elevadas faculdades espirituais “os tornam suscetíveis a sofrimentos bem maiores que aqueles que os obtusos jamais podem sentir, e os colocam, dessa forma, solitários entre seres marcadamente diferentes, pelo que, ao fim, as coisas se equilibram”⁵⁸³. Assim, Schopenhauer

⁵⁸² *Die Welt*, p. 365. *O Mundo*, p. 344.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 432. *Ibid.*, p. 405.

afirma que a Vontade não pode ser calada definitivamente pelo puro sujeito do conhecimento, no belo, mas só pode-o quando ela, a partir de seu autoconhecimento, nega-se a si mesma. Aqui se encontra, portanto, outra grande diferença entre o belo e o bom: pois se o belo ainda consiste na negação intelectual da Vontade, o bom já é a própria autonegação da mesma, a partir de seu autoconhecimento. Contudo, belo e bom reencontram a sua semelhança no fato de ambos ainda estarem atados ao mundo e à vida, ainda virem acompanhados da autoafirmação da Vontade. Segundo o filósofo, a autonegação definitiva da última não se encontra nem no bom, nem no belo, mas na santidade e no ascetismo.

Das considerações schopenhauerianas “gerais sobre a vida”, comentamos que o filósofo afirma, de modo radicalmente pessimista e diametricamente oposto a Leibniz, que o mundo, o espelho da Vontade, “é o *pior* dos mundos possíveis”⁵⁸⁴, porquanto “se fosse um pouco pior, não seria mais capaz de continuar a existir”. Conforme a nossa interpretação, concordante com a de J. Lefranc, o pessimismo radical schopenhaueriano deve ser compreendido em seu contexto de crítica ao otimismo. Nesta crítica, apresentamos que o pensador acusa o otimismo, por um lado, de depender da revelação de Deus ao povo escolhido – em virtude da qual a existência do mundo aparece “como justificada por si própria, e conseqüentemente como louvada e recomendada”⁵⁸⁵, e por outro, de apresentar-se como um discurso “realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”⁵⁸⁶. Ademais, observamos que Schopenhauer também afirma contra o otimismo que “mil prazeres não valem um tormento”⁵⁸⁷, isto é, que o menor sofrimento do mundo já pode ser suficiente para sustentar que ele “não deveria não haver sido”. No concernente a esta concepção, pelo seu turno, concordamos com C. Janaway em que ela depende da tese da positividade da dor e negatividade da satisfação, mas discordamos da interpretação crítica que ele e G. Simmel realizam da última, ao lerem-na como negação (como fato psicológico) da satisfação, e não como a sua negatividade. De nossa parte, provamos que Schopenhauer entende que o prazer e a felicidade são negativos e mediatos, uma vez que só existem como a libertação de uma necessidade, carência ou sofrimento – os quais, pelo seu turno, apresentam-se por si sós, e são portanto, imediatos e positivos. Por fim, concluímos que à luz da teoria do filósofo da negatividade da satisfação e positividade da carência, torna-se mais clara as suas considerações de que a vida “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e

⁵⁸⁴ *Die Welt II*, p. 747. *The World II*, p. 583

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 219. *Ibid.*, p. 170.

⁵⁸⁶ *Die Welt*, p. 447. *O Mundo*, p. 419.

⁵⁸⁷ *Die Welt II*, p. 737. *The World II*, p. 576.

tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos⁵⁸⁸, de que a felicidade só é alcançada “quando desejo e satisfação se alternam em intervalos não muito curtos nem muito longos”⁵⁸⁹ e de que, por fim, a “noção de que nós existimos para ser felizes” é o “nosso erro inato”⁵⁹⁰. Em face deste mundo, o belo e o bom destacam-se por seu caráter soteriológico.

Após comentarmos estas considerações pessimistas de Schopenhauer sobre “a sorte da Vontade na vida”, expomos que o filósofo defende que a responsabilidade de todo o sofrimento do mundo só pode estar no próprio mundo ou na própria Vontade – “pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade?”⁵⁹¹. Assim, comentamos que ele entende – sob o conceito de *justiça eterna (ewige Gerechtigkeit)*– que a imoralidade do mundo existe à mesma proporção do sofrimento, e que a bondade aparece apenas como exceção. Como apresentamos, o filósofo define o *mau (böse)* como a prática da *injustiça (Unrecht)*, e essa como a autoafirmação da Vontade num indivíduo que invada os limites da afirmação desta mesma Vontade num outro indivíduo. Resumidamente, o pensador acredita que a *injustiça* advém do *egoísmo (Egoismus)*, o qual é a “motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal... quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar”⁵⁹², e da “maldade propriamente dita” (*Bosheit*). Segundo o pensador, a primeira motivação tem por fim o bem-estar próprio, e a segunda o mal-estar alheio, desinteressadamente, logo: a primeira é “mais animal, a segunda mais diabólica”⁵⁹³. No entanto, o filósofo reconhece que há ainda uma terceira motivação fundamental humana, a saber, a que tem por fim o bem-estar de outrem. Como comentamos, esta terceira motivação ocorre quando padecemos, em nós mesmos, a dor do outro, o que ocorre no fenômeno da *compaixão (Mitleid)*, o qual, portanto, encerra todo o conceito da bondade, da virtude e da moralidade. Ademais, aclaramos que Schopenhauer defende que a bondade apresenta dois graus, a saber, o *negativo (negativ)* da *justiça (Gerechtigkeit)*, no qual obstruímos a *injustiça* à qual somos originalmente inclinados e que viria a causar a dor ao outro, e o *positivo (positiv)* da *caridade (Menschenliebe)*, no qual a *compaixão* “não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo”⁵⁹⁴ a mitigar a sua dor já existente. Concluimos, também, que Schopenhauer defende que o maldoso sofre de *peso de consciência (Gewissensangst)*, a saber, da

⁵⁸⁸ *Die Welt*, p. 428. *O Mundo*, p. 402.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 430. *Ibid.*, p. 404.

⁵⁹⁰ *Die Welt II*, p. 813. *The World II*, p. 634.

⁵⁹¹ *Die Welt*, p. 480. *O Mundo*, p. 450.

⁵⁹² *Grundlage*, p. 727. *Fundamento*, p. 120.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 732. *Ibid.*, p. 126.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 760. *Ibid.*, p. 160.

dor espiritual que repousa no reconhecimento de que todo o sofrimento do mundo sai de si próprio e lhe é essencial, e que “fica em aberto” se esta dor poderá “suplantar a veemência de sua vontade” e estabelecer-se como um quietivo de seu querer. E pelo contrário, visualizamos que o pensador assevera que o bondoso experimenta a *boa consciência*, a qual repousa, por um lado, na “dilatação do coração”, e por outro, na libertação da ansiedade e da preocupação essenciais ao egoísmo que ela implica. Por fim, comentamos que o filósofo afirma que como o bondoso reconhece que o sofrimento é essencial à Vontade, ele pode renunciar definitivamente à missão de suavizar o sofrimento dos demais e ser invadido por um repúdio tão grande à Vontade de vida, que o leva não mais afirmá-la, mas sim a negá-la. Destarte, neste caso, a bondade se converte naquilo que nós denominamos por santidade ou ascetismo, mas que, em si, é apenas o nada.

BIBLIOGRAFIA

- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BARBOZA, Jair. **A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- BARBOZA, Jair. Apresentação – Um livro que embriaga. In: Jair Barboza (Org.). **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p 7-19.
- BIRD, Graham. **The Revolutionary Kant**. Chicago: Carus Publishing Company. 2006.
- BRANDÃO, Eduardo. A Noção de idéia em Schopenhauer à luz da filosofia de Schelling. In: M. A. Werle e P. F. Galé. **Arte e Filosofia no Idealismo Alemão**. São Paulo: Editora Barcarola, 2009.
- BRANDÃO, Eduardo. Inconsciente e a coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud. In: V. Satafle e R. Manzi. **A Filosofia após Freud**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2008.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**, São Paulo: Edusp, 1994. 184p.
- CLARK, Maudemarie. On Knowledge, Truth, and Value: Nietzsche’s Debt to Schopenhauer and the Development of his Empirism. In: Christopher Janaway. **Willing and Nothingness**. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 37-79.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica Kantiana*. Tradução: Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 2000.

E. CARTWRIGHT, David. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. . In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FAZIO, Domenico. **Giulio Cesare Vanini nella Cultura Tedesca del Sette e Ottocento – Da Brucker a Schopenhauer**. Lecce: Congedo Editore, 1995.

GARDINER, Patrick. **Schopenhauer**. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

GARDINER, Sebastian. Schopenhauer Will and the Unconscious. In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. Reflexões sobre a Noção de Mal Radical. **Studia kantiana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 183-202, setembro / 1998.

HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers, In: Gunzelin Schmid Noerr (Org.). **Gesammelte Schriften**, Frankfurt, 1984, vol. 7, p. 122-142.

HORKHEIMER, Max. Schopenhauer Today. **Schopenhauer: His Philosophical Achievement**, Ed. Fox.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

JANAWAY, Christopher. **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

JANAWAY, Christopher. Will and Nature. In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Pág. 138-171.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer as Nietzsche's Educator. In: Christopher Janaway. **Willing and Nothingness**. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 13-37.

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften**. Berlin : Walter de Gruyter, 1910-1983 .

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, tradução: Paulo Quintela, São Paulo: Abril, coleção Os Pensadores, vol. 25, 1974.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos**, tradução Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**, tradução: Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005. 231 p.

- MAGEE, Bryan. **Schopenhauer**, Coleção Teorema, serie mayor.
- MAGEE, Bryan. A Filosofia de Schopenhauer, in: B. Magee, **Confissões de um Filósofo**, Tradução: Waldéa Barcellos, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MANN, Thomas. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Tradução: Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- MATTEO, Vincenzo di. **Schopenhauer e Freud: Afinidades Eletivas?** Salvador: II Colóquio Schopenhauer, Palestra do dia 10/11/2003.
- NICHOLLS, Moira. The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing in Itself. In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril Cultural, coleção Os Pensadores, Vol. 32, 1974, p. 13-37.
- PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, 206p.
- RIBOT. **La Philosophie de Schopenhauer**, Germer Baillière, 1874.
- ROGER, Alain. Prefácio. In: Maria Lúcia Cacciola (Org.). **Sobre o Fundamento Da Moral**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. p 7-85.
- SASSEN, Brigitte. **Kant's Early Critics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000,
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke in fünf Bänden**. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**, tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005. 695p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation, Volume II**, Tradução: E. F. J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente**, tradução: Leopoldo Eulogio Palacios, Madrid: Editorial Gredos, 1998. 230p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**, tradução: Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001. 226 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre la Libertad de la Voluntad**, tradução: Eugenio Ímaz, Madrid: Alianza Editorial, 2002. 199p.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga e Paralipomena**, tradução: Wolfgang Leo Maar, São Paulo: Abril Cultural, coleção Os Pensadores, Vol. 31, 1974.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga and Paralipomena, Vol. II**. Tradução: J. Payne, Oxford: Oxford Univesrity Press, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**, tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2003. 249p.

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

TANNER, Michael. **Schopenhauer, Metafísica e Arte**, Tradução: Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2001.

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: Christopher Janaway (Org.). **The Cambridge Companion To Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.