

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

SELMA APARECIDA BASSOLI

**O conceito de grandeza negativa na
filosofia moral de Schopenhauer**

Campinas – SP
2005

SELMA APARECIDA BASSOLI

**O CONCEITO DE GRANDEZA NEGATIVA
NA FILOSOFIA MORAL DE SCHOPENHAUER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12 / DEZEMBRO / 2005.

BANCA

Prof. Dr. (orientador) Oswaldo Giacoia Júnior

Prof. Dr. (membro) José Thomaz Brum

Prof. Dr. (membro) Rosa Maria Dias

Prof. Dr. (suplente) José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. (suplente) Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

DEZEMBRO/2005

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

B295c Bassoli, Selma Aparecida
O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer / Selma Aparecida Bassoli. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Oswaldo Giacoia Júnior.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Bem e mal. 4. Vontade. 5. Ética. 6. Representação (Filosofia). I. Giacoia Júnior, Oswaldo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Palavras – chave em inglês (Keywords): Good and evil.
Will.
Ethics.
Representation (Philosophy).

Área de concentração : História da Filosofia; Filosofia Alemã.

Titulação : Mestre em Filosofia.

Banca examinadora : Oswaldo Giacoia Júnior, José Thomaz Brum, Rosa Maria Dias.

Data da defesa : 12/12/2005.

Para a amiga
Martha

AGRADECIMENTOS

Aos professores Antonio Trajano Menezes Arruda e Maria Eunice Quilici Gonzales, meus primeiros orientadores na graduação em filosofia.

Aos professores Célia Pereira Lima, Aluísia Hannisch e Marcus Tullius, pelo ensino de língua estrangeira.

Aos professores José Oscar de Almeida Marques e Luiz Roberto Monzani, por todas as considerações que fizeram durante o meu exame de qualificação.

Aos professores José Thomaz Brum, Rosa Maria Dias e Ubirajara Rancan de Azevedo Marques por terem aceito o convite para participar da minha banca examinadora.

Aos funcionários Rogério, do Departamento de Filosofia da UNICAMP, Cecília, da Biblioteca IFCH/UNICAMP e Anair, do Departamento de História da PUC-RIO, pela solicitude.

A Amélia, Sandro, Max, Leila, Neo, Rogério e Auro, pelo apoio e confiança.

Agradeço especialmente ao professor Oswaldo Giacoia Júnior, pela orientação lúcida e estimulante, imprescindível na realização desse trabalho.

RESUMO

Aplicamos o conceito matemático de grandeza negativa como um recurso que elucida aspectos da filosofia moral de Schopenhauer. Uma grandeza é negativa relativamente à outra, na medida em que só pode ser reunida a ela por oposição, quando uma suprime da outra o equivalente a si mesma. Utilizamos esse conceito para tratar da oposição entre as motivações, com o objetivo de evidenciar que um motivo leva à ação conforme suprime a influência, sobre o caráter, do motivo oposto. Também fizemos uso desse conceito para esclarecer a oposição entre a afirmação e a negação da vontade. Partindo da distinção entre *nihil negativum* e *nihil privativum*, adotada por Schopenhauer para tratar do nada que resulta da negação da vontade, mostramos que a vontade se nega à proporção que suprime o seu modo de afirmação anterior.

PALAVRAS-CHAVE: bem e mal; vontade; representação; Ética; Schopenhauer; Kant.

ABSTRACT

We apply the mathematic concept of negative magnitude as a resource that elucidates Schopenhauer's aspects of moral philosophy. A magnitude is negative related to another as long it can be joint to it in opposition, when one suppresses the equivalent of itself from the other. We use this concept to deal with the opposition between the motivations, in order to realize that a motive leads to the action as it suppresses the opposite motive influence, on the character. We made use of this concept to elucidate the opposition between the affirmation and denial of will as well. Starting from the distinction between *nihil negativum* and *nihil privativum*, adopted by Schopenhauer to deal with nil resulted from the denial of will, we demonstrate that will is denied as it suppresses its previous affirmation mode.

KEYWORDS: good and evil; will; representation; Ethics; Schopenhauer; Kant.

Sumário

Introdução.....	11
Capítulo 1 – O conceito de grandeza negativa na filosofia de Kant	15
1.1. O mal radical em Kant	24
Capítulo 2 – Questões preliminares à aplicação do conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer	33
2.1. A relação entre bem e mal	33
2.2. As três motivações fundamentais.....	44
2.3. A quarta motivação.....	48
2.4. As motivações na determinação do caráter	53
2.5. O modo de conhecimento na determinação do caráter	63
Capítulo 3 - O conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer.....	67
3.1. A oposição entre as motivações	67
3.2. A oposição entre os motivos que afirmam a vontade	69
3.3. A oposição entre os motivos que afirmam e aquele que nega a vontade	75
3.4. As etapas em direção ao ascetismo.....	78
3.5. Os dois caminhos que levam à negação da vontade	79
3.6. A oposição entre afirmação e negação da vontade	81
3.7. Conseqüências da aplicação do conceito de grandeza negativa.....	92
3.8. A transição da compaixão à ascese.....	93
Apêndice – A alegria maligna: o exemplo literário de Machado de Assis	109
Conclusão	123
Referências	129

Introdução

O conceito de grandeza negativa é um conceito matemático que representa a oposição entre grandezas positivas. Este conceito é diferente da simples idéia de negação de uma grandeza. Pois uma grandeza negativa é a afirmação de uma grandeza em oposição à afirmação de uma outra. Esta oposição não é, portanto, aquela considerada do ponto de vista lógico, como noção abstrata, mas é um tipo de contraposição efetiva, que pode ser verificada entre fenômenos no mundo. Segundo Kant:

Uma grandeza é negativa em vista de outra na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma. Trata-se aqui naturalmente de uma relação de oposição, e grandezas assim opostas umas às outras suprimem reciprocamente um valor igual, de modo que não se pode denominar absolutamente negativa grandeza alguma, mas se tem de dizer que $+a$ e $-a$ são, cada uma, a grandeza negativa da outra; porém, para que isso sempre pudesse ser pensado, os matemáticos decidiram denominar negativas as grandezas precedidas de (-), com o que igualmente não se deve perder de vista que essa denominação não remete a uma espécie particular de coisas em sua qualidade interna, mas a esta relação de oposição que as une com certas outras coisas indicadas com (+) reunidas em uma oposição (KANT, 1968, II, p. 174-5 [61-2])¹.

A transposição desse conceito matemático para a filosofia foi realizada por Kant, em seu “Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa” [*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*]. Neste texto pré-crítico de 1763, Kant afirma que há dois procedimentos possíveis quando se deseja aplicar os conhecimentos da matemática à filosofia. Por um lado, a imitação do método,

¹ As citações oriundas de obras em língua estrangeira têm, em parte, tradução nossa. Em se tratando de obras traduzidas para o português, valemo-nos, muitas vezes, dessas traduções. As edições das traduções utilizadas estão indicadas nas referências, após a menção dos originais consultados; as páginas das citações provenientes dessas traduções estão no corpo do texto, entre colchetes, após a menção da paginação da obra original.

que ele considera inútil e prejudicial; por outro, o uso filosófico de certos ensinamentos matemáticos. Kant propõe a utilização do conceito de grandeza negativa tendo em vista este segundo modo de proceder e o aplica tanto às questões do mundo físico quanto às do plano moral.

Na primeira parte do nosso texto, o objetivo será esclarecer o conceito de grandeza negativa e mostrar que ele está implícito no tratamento que Kant dá à questão do mal, especialmente quando ele o considera na sua oposição com o bem, o que lhe permite conferir ao mal uma positividade geralmente recusada pelos sistemas filosóficos. Esta positividade é uma característica do que Kant denomina “mal radical” [*radikale Böse*], o qual consiste no arbítrio que, submetido à vigência da lei moral, acolhe como motivo de sua máxima móveis oriundos da sensibilidade, em detrimento da máxima suprema ordenada pela lei da moralidade. Para Kant, o fato de haver um fundamento ou princípio, em relação ao qual o arbítrio se opõe, é o que caracteriza a determinação positiva da vontade qualificada como má. Ele considera, entretanto, que esta vontade não deve ser tomada por aquela absolutamente maligna, que transforma a oposição à lei moral em fim em si mesmo e caracteriza a vontade que tem o mal como seu fim último. Este tipo de vontade expressaria uma malignidade extrema que, para Kant, é impossível na natureza humana.

O que para Kant é uma impossibilidade, para Schopenhauer é apenas uma das manifestações da vontade. O mal radical, segundo Schopenhauer, tem sua origem no anseio interminável que caracteriza a vontade, denominado “vontade de vida”; esta, atormentada mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, “procura aliviar o próprio padecimento causando o dos outros” (1986, V, p. 255 [198]). Isto significa que a vontade, em alguns indivíduos, pode se manifestar de uma forma tão intensa que sua afirmação deixa de priorizar sua própria satisfação, para almejar o prejuízo do outro. A diferença entre buscar o

próprio bem-estar e almejar o prejuízo alheio é o que distingue um indivíduo egoísta daquele considerado malvado.

Para Schopenhauer, a vontade de vida se manifesta primordialmente através do egoísmo, motivação básica de todas as ações humanas e que visa à auto-satisfação. Por uma exacerbação da vontade, o egoísmo pode se desdobrar em maldade, fazendo com que o fim da ação deixe de ser a própria satisfação e passe a ser a desgraça alheia, mesmo que isso acarrete o próprio sofrimento. Assim, Schopenhauer admite a possibilidade e a realidade de uma vontade que visa o mal sem nenhum interesse próprio, caracterizando o mal pelo mal.

Para prover com um exemplo o tipo de indivíduo capaz de agir em função da maldade, estaremos incluindo um apêndice no final dessa dissertação, no qual procuramos estabelecer uma analogia entre o personagem de um conto de Machado de Assis e o indivíduo que age motivado pela alegria maligna. Como o personagem machadiano representa um sujeito comum, que pode ser visto como uma pessoa altruísta, este conto torna evidente que a maldade, assim como Schopenhauer a concebe, não é o motivo que determina apenas o comportamento das pessoas tidas como diabólicas, mas ela pode estar presente na constituição do caráter de qualquer ser humano.

Essa dissertação visa esclarecer que a concepção schopenhaueriana de mal radical, apesar de ser essencialmente diferente daquela de Kant, admite o que este recusa, ou seja, a vontade absolutamente maligna. Isso é possível porque Schopenhauer não parte dos mesmos pressupostos que Kant quanto à natureza humana, o que nos leva a supor que não há, em sua filosofia, os mesmos limites para a aplicação do conceito de grandeza negativa encontrados na filosofia kantiana.

O objetivo principal será evidenciar que o conceito de grandeza negativa, no contexto da filosofia de Schopenhauer, pode ser utilizado como um importante recurso para

a compreensão da contraposição entre as motivações que levam à ação humana, assim como do significado da oposição entre afirmação e negação da vontade. Através de um exemplo que expressa esse conceito - a transformação física da água do estado líquido para o de vapor - vamos analisar a vontade na sua transição do estado de afirmação para o de negação. Nesta reflexão sobre a mudança de “estado” da vontade, vamos nos deter no fato de que Schopenhauer menciona um ponto específico que separa a compaixão da ascese, que ele compara ao ponto de ebulição da água e que permitiu que estabelecêssemos uma nítida diferença entre essas duas motivações.

Na parte final desse trabalho, mostraremos que a distinção fundamental que adotamos entre a compaixão e a ascese não é aceita por todos os estudiosos da filosofia de Schopenhauer.

Capítulo 1

O conceito de grandeza negativa na filosofia de Kant

Ao introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa, Kant esclarece que o seu intuito é tomar um conceito que, embora bastante conhecido na matemática, é ainda muito estranho à filosofia. Aplicar este conceito no contexto filosófico pode, segundo Kant, abrir novas perspectivas e provocar conseqüências importantes.

Para que esse conceito seja devidamente utilizado, Kant afirma que é preciso considerar que “as grandezas negativas não são as negações de grandezas, como dá a entender a semelhança da expressão, sendo, antes, algo em si mesmo verdadeiramente positivo, algo que apenas se opõe a outra coisa” (KANT, 1968, II, p. 169 [56]).

Um dos exemplos que Kant utiliza para expor o conceito de grandeza negativa é aquele que descreve a trajetória de um barco que vai de Portugal para o Brasil (KANT, 1968, II, p. 173 [60]). Todos os trechos que este barco percorre com o vento matutino são sinalizados com (+) e aqueles que ele retrocede mediante o vento vespertino são sinalizados com (-). Os números têm o significado das milhas percorridas. A viagem de sete dias rumo ao oeste pode ser assim descrita: $+12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ milhas. As grandezas precedidas de (-) indicam uma oposição, na medida em que devem ser reunidas com as grandezas precedidas de (+). Segundo Kant:

As grandezas precedidas de (-) possuem-no apenas como sinal de uma oposição, na medida em que devem ser reunidas com as grandezas precedidas de (+). Se as primeiras estão em conexão com grandezas precedidas de (-), então aqui não há mais lugar para oposição alguma, porque esta é uma relação de oposição que só tem lugar entre (+) e (-). Ora, visto que a subtração é uma supressão que ocorre quando grandezas opostas são reunidas, então é claro que o (-) não pode ser propriamente

um sinal de subtração, como é comumente representado, mas (+) e (-), reunidos, indicam antes de tudo uma diminuição. Por conseguinte, $-4 - 5 = -9$ não é absolutamente uma subtração, mas um efetivo aumento e soma de grandezas da mesma espécie. Contudo, $+9 - 5 = 4$ significa uma diminuição, na medida em que os sinais de oposição indicam que uma grandeza se suprime na outra tanto quanto esta seja igual a ela. Justamente por conta disso, o sinal (+) não significa por si mesmo, isoladamente, adição alguma, mas só na medida em que a grandeza que ele precede deva ser ligada ou pensada com outra também precedida de (+). Caso deva ser reunida com uma outra precedida de (-), então isso só pode ocorrer por intermédio da oposição, e aí tanto o sinal (+) quanto o (-) significam uma subtração, a saber: que uma grandeza se suprime na outra tanto quanto esta seja igual a ela, como em $-9 + 4 = -5$. Por isso, no caso $-9 - 4 = -13$ o sinal (-) não significa subtração alguma, mas igualmente uma adição, como o sinal (+) no exemplo $+9 + 4 = +13$. Pois em geral, na medida em que os sinais são idênticos, as coisas indicadas têm de ser simplesmente somadas; contudo, na medida em que são diferentes, só podem ser reunidas por uma oposição, isto é, por meio da subtração. Em consequência, esses dois sinais, na ciência das grandezas, servem apenas para diferenciar aquelas que são opostas uma à outra, isto é, que, ao serem reunidas, se suprimem no todo ou em parte: com o que, primeiro, se conhece essa relação de oposição, e, segundo, após ter sido diminuída da outra, da qual se deixava diminuir, pode-se saber a qual das duas pertence o resultado. Assim, no exemplo citado anteriormente, se o curso com o vento leste fosse indicado por (-) e o percurso com o vento oeste fosse indicado por (+), o resultado seria o mesmo, só que teria (-) por sinal (KANT, 1968, II, p. 173-4 [60-1]).

O conceito de grandeza negativa vai ser abordado, no contexto filosófico, a partir do modo como Kant considera a oposição entre o bem e o mal.

Em uma nota do seu texto de 1793, “A religião dentro dos limites da simples razão” [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*], Kant aponta duas maneiras diferentes de tratar o mal em oposição ao bem (KANT, 1968, V, p. 122-3 [275]). A primeira é considerar o mal como a simples falta de um fundamento do bem; a segunda é conceber o mal como um fundamento positivo, contrário ao bem.

No primeiro caso, o mal é entendido como ausência de ser, assim como uma sombra pode ser compreendida como ausência de luz. Neste último caso, o mal se caracteriza pela simples falta de uma razão positiva para a sua existência, ou seja, é algo

que não tem consistência em si mesmo, é a mera consequência da falta de um motivo moral.

No segundo caso, o mal possui um fundamento positivo de determinação em oposição a um outro, igualmente positivo. Neste outro contexto, uma sombra passa a ser compreendida de forma diferente, ou seja, como resultado de um obstáculo que se opõe à passagem da luz, e o mal passa a ser concebido como consequência de uma determinação do arbítrio em realidade contrária ao motivo moral. Neste segundo caso, o mal é um princípio ativo; ele adquire um caráter positivo, que difere da neutralidade do primeiro.

O nosso objetivo será mostrar que o texto pré-crítico de Kant, “Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa”, pode ajudar a compreender a diferença entre esses dois tipos de mal.

A grandeza negativa não é a simples negação de uma grandeza, mas alguma coisa positiva que é oposta a uma outra, também positiva. Esta oposição entre grandezas não é aquela considerada do ponto de vista lógico, pois a negatividade positiva desta grandeza é obtida através de um tipo específico de oposição. Portanto, a chave para a compreensão do significado de uma grandeza negativa, e da diferença entre os tipos de mal mencionados por Kant, é a distinção entre oposição lógica e oposição real.

A oposição lógica é uma oposição por contradição que consiste em afirmar e negar, ao mesmo tempo, alguma coisa a respeito de um mesmo sujeito. Como exemplo, podemos dizer que um corpo em movimento é alguma coisa; assim como um corpo que não está em movimento é também alguma coisa; mas um corpo que, sob a mesma relação, estivesse ao mesmo tempo em movimento e em repouso seria algo impossível ou um nada considerado de forma absoluta.

De forma diferente da oposição lógica, a oposição real coloca, opostos sem contradição, dois predicados de uma mesma coisa. Na oposição real, uma tendência suprime, total ou parcialmente, o efeito da outra, sendo que as duas tendências são verdadeiros predicados de um único corpo e se relacionam ao mesmo tempo. A consequência pode ser igualmente nada, mas este terá um sentido diferente daquele da contradição. Segundo Kant

A segunda oposição, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é *algo* (*cogitabile*). A força motriz de um corpo que se dirige a uma região, bem como um esforço igual do mesmo corpo na direção oposta, não se contradizem e, como predicados, são possíveis ao mesmo tempo em um corpo. A consequência disso é o repouso, que é algo (*representabile*). Tem-se aí, contudo, uma verdadeira oposição, pois o que é posto por uma tendência, se ela atuasse isoladamente, é suprimido pela outra, e as duas tendências são predicados verdadeiros de uma única e mesma coisa, que lhe pertencem ao mesmo tempo. A consequência disso é também nada, porém num outro sentido que o de contradição (*nihil privativum, representabile*) (KANT, 1968, II, p. 171-2 [58]).

Tanto na oposição lógica quanto na oposição real, o efeito pode ser o nada, porém este terá um sentido diferente em cada um dos dois tipos de oposição. O nada da contradição lógica não pode ser representado e leva a uma ausência ou impossibilidade de pensamento. Já o nada da oposição real não leva a uma contradição e pode ser facilmente representado através da contraposição de grandezas às quais atribuímos valores negativos e positivos.

Convencionalmente, numa oposição real, podemos caracterizar uma das grandezas através do sinal (-) e a outra através do sinal (+). Mas é importante esclarecer que a grandeza qualificada como negativa é real e simplesmente oposta àquela considerada

como positiva. Isto significa que as duas grandezas envolvidas na oposição real são positivas. Os sinais atribuídos a cada uma das grandezas não indicam categorias especiais de objetos que seriam positivos ou negativos, mas apenas a relação entre eles. Os sinais contrários atribuídos às duas grandezas indicam apenas que ambas são positivas, mas estão numa relação de oposição.

Kant propõe as seguintes regras fundamentais para a caracterização de uma oposição real (1968, II, p. 176):

- 1) As determinações, opostas umas às outras, têm que estar situadas em um mesmo sujeito. Pois, supondo que uma determinação esteja em uma coisa e uma outra determinação, não importa qual, esteja em uma outra coisa, então não se origina daí uma oposição efetiva.²
- 2) Em uma oposição real, uma das determinações opostas não pode ser o oposto contraditório da outra; pois, então, o conflito seria lógico e impossível.
- 3) Uma determinação não pode negar nada senão o que foi colocado pela outra determinação.
- 4) As determinações, na medida em que elas se opõem reciprocamente, não podem ser ambas negativas. Pois, senão, nada é estabelecido por uma

² Esta regra é válida apenas para a oposição real *atual*, na medida em que as determinações, das quais uma é a negativa da outra, estão colocadas, *realmente*, em um único e mesmo sujeito. Visando dar ao conceito de grandeza negativa uma maior precisão, Kant distingue dois tipos de oposição real: atual (*oppositio actualis*) e potencial (*oppositio potentialis*). As duas são reais, ou seja, são distintas da oposição lógica. De acordo com a oposição real potencial, uma determinação está colocada em um sujeito e uma outra determinação, oposta à primeira, está em outro sujeito. Como exemplo, podemos ter dois corpos que se deslocam em sentido contrário sobre a mesma linha reta, de modo que eles se afastam um do outro com forças iguais; como neste caso os corpos não comunicam suas forças, a oposição real dá-se apenas potencialmente (KANT, 1968, II, p. 193).

determinação que possa ser suprimido pela outra. Portanto, os dois predicados têm que ser positivos, mas de modo que, quando unidos no mesmo sujeito, a consequência de um predicado suprima a consequência do outro.

Através da diferenciação entre oposição lógica e oposição real, Kant distingue dois modos de negação: a falta [*Mangel*] e a privação [*Beraubung*]. A consideração da negação como privação resulta da oposição real entre dois fundamentos que se anulam mutuamente; a negação como falta resulta da oposição lógica de acordo com o princípio de contradição.

Assim, Kant considera, neste texto de 1763, apenas dois tipos de nada ³: o *nihil negativum irrepraesentabile*, que resulta da falta de um princípio e que, por ser impossível, não pode ser representado, e o *nihil privativum repraesentabile*, que é algo que resulta da oposição entre dois princípios e que pode ser facilmente representado. Kant, no texto sobre as grandezas negativas, afirma:

Eu quero nomear privação (*privatio*) a negação consequência de uma oposição real; mas toda negação, na medida em que ela não tenha origem neste tipo de contraposição, deve aqui se chamar falta (*defectus, absentia*). A última não exige um princípio positivo, porém, simplesmente, a falta de um princípio; mas a primeira tem um verdadeiro princípio de posição e um princípio igual que lhe é oposto. Repouso é, em um corpo, ou simplesmente uma falta, isto é, uma negação do movimento, na medida em que não há força motriz, ou uma privação, na medida em que há força motriz, mas a consequência, a saber, o movimento, é suprimido por uma força oposta (1968, II, p. 177-178).

³ Na “Crítica da razão pura”, Kant irá determinar quatro tipos de nada: 1) Conceito vazio sem objeto (*ens rationis*) 2) Objeto vazio de um conceito (*nihil privativum*). 3) Intuição vazia sem objeto (*ens imaginarium*). 4) Objeto vazio sem conceito (*nihil negativum*) (B 347).

Buscando explicitar a diferença entre esses dois modos de negação, Kant se detém sobre a questão de saber se o desprazer pode ser considerado somente uma falta de prazer ou, então, um princípio de privação do prazer. No primeiro caso, teríamos apenas o objeto contraditório do prazer; no segundo, alguma coisa positiva em si (KANT, 1968, II, p. 180).

Para esclarecer esta distinção, Kant menciona a situação vivida por uma mãe que recebe o comunicado que seu filho combateu heroicamente por sua pátria. Devido a esta informação, um sentimento de prazer invade o seu coração. Em seguida, porém, ela recebe uma outra notícia, através da qual fica sabendo que seu filho morreu em combate. Segundo Kant, esta última informação diminuiu consideravelmente o prazer que essa mãe havia sentido inicialmente, o que nos leva a compreender que “o desprazer não é simplesmente uma falta de prazer, porém um princípio positivo para suprimir, total ou parcialmente, aquele prazer que resulta de um outro princípio” (1968, II, p. 181). Esta positividade faz com que o desprazer seja considerado um *prazer negativo*.

De forma diferente, “a falta de prazer, assim como o desprazer, na medida em que ele é derivado da falta de princípios, chama-se indiferença (*indifferentia*)” (KANT, 1968, II, p. 181). A negação por falta não exige um fundamento positivo de determinação, mas caracteriza-se exatamente pela falta de qualquer fundamento. Neste caso, temos que entender que *algo não é* pela simples falta de uma razão positiva para a sua existência. Neste sentido, se diz: este ser não está vivo porque lhe falta a vida; ou este ser está vivo porque lhe falta a morte. Entretanto, Kant acredita que, do ponto de vista de uma negação por falta, não se pode explicar “como o que existe cessa de ser” (1968, II, p.190). Pois, para que haja uma explicação, é necessário que seja estabelecida a causa ou a razão que fez desaparecer ou aniquilar uma coisa existente. Kant cita o seguinte exemplo:

A representação do sol, através da força da minha imaginação, existe agora em minha alma. No instante seguinte, eu paro de pensar neste objeto. Esta representação, que existia, cessa de estar em mim e o estado a seguir é o zero. Se eu quisesse indicar como razão disso, que o pensamento tenha cessado de ser pelo fato de que no instante seguinte eu tivesse parado de produzi-lo, então a resposta não diferiria de modo algum da questão; pois se trata precisamente de saber como uma ação que acontece efetivamente pode ser interrompida, quer dizer, pode cessar de ser (1968, II, p. 190).

Na medida em que nos restringimos a pensar que a representação “deixou de ser” simplesmente porque deixou de ser produzida, Kant afirma que não há avanço algum. Pois não há exatamente uma explicação, no sentido em que não estabelecemos nenhuma causa para o desaparecimento da representação do sol. A resposta se baseia apenas na constatação da interrupção da existência de algo que, por esta via, permanece sem solução, pois, da falta da causa [*Mangel des Grundes*] derivamos simplesmente a falta do efeito [*Mangel der Folge*] (KANT, 1968, II, p. 192).⁴

Sempre que quisermos avançar, propõe Kant, é necessário que se pense o “deixar de ser”, ou seja, a interrupção da existência, em termos de uma oposição real, através da negação por privação, que estabelece um fundamento positivo como a causa da supressão, parcial ou total, das coisas que existem no mundo.⁵ Devemos, portanto, procurar pela causa ou fundamento positivo de oposição, em toda explicação sobre algo que deixou

⁴ Segundo Kant, a extinção de uma chama, que é a falta de material combustível, é um exemplo que não se funda sobre uma força motriz verdadeira, oposta àquela pela qual esta chama nasce. Pois a continuação de uma chama não é a duração de um movimento já existente, mas a geração contínua de novos movimentos de outras emanações combustíveis. A extinção de uma chama não é, por consequência, a supressão de um movimento real, mas a falta de novos movimentos e outras dissociações, precisamente porque falta a causa, a saber, a continuação da alimentação do fogo com materiais combustíveis. Portanto, este exemplo não deve ser visto como a supressão de uma coisa existente, mas como a falta de razão de uma posição possível, ou seja, a falta da continuação da reação química de combustão (KANT, 1968, II, p. 192-3).

⁵ É importante notar que, no texto sobre as grandezas negativas, Kant não estabelece, em relação à supressão de uma coisa existente, uma diferença essencial entre os acidentes de natureza espiritual e as consequências das forças agindo no mundo corporal. Somente as leis que regem estas duas espécies de seres são específicas para cada um desses casos: o estado da matéria só pode ser modificado por causas exteriores e aquele de um espírito só pode ser alterado por uma causa interior. Contudo, a necessidade da oposição real permanece sempre a mesma nos dois domínios (KANT, 1968, II, p. 191).

de existir. Pois o conhecimento sobre a destruição de algo necessita de uma causa real para o seu estabelecimento. Desse modo, se tivermos “a”, apenas “ $a - a = 0$ ”, ou seja, “a” só poderá ser suprimido na medida em que uma causa real - igual, mas oposta - estiver ligada à causa de “a” (KANT, 1968, II, p. 190).

Partindo da negação como privação, Kant afirma que podemos entender a aversão como um desejo negativo, o ódio como um amor negativo, a fealdade como uma beleza negativa e o mal como um bem negativo. Kant distingue dois tipos de males: por falta (*mala defectus*) e por privação (*mala privationis*) (1968, II, p. 182). O primeiro é uma negação na qual nenhum princípio funda uma posição oposta; o segundo supõe uma razão positiva para suprimir o bem, sendo, portanto, um bem negativo. Esta segunda espécie de mal é considerada pior que a primeira, pois não dar algo a quem necessita deve ser considerado um mal ⁶; mas extorquir e roubar são, em relação ao necessitado, males ainda maiores, pois equivalem a um “dar negativo” (KANT, 1968, II, p. 182).

A filosofia prática pode, segundo Kant, fazer um uso fecundo do conceito de oposição real. O vício, entendido através deste modo de oposição, não é simplesmente a falta de uma virtude, mas uma virtude negativa (*meritum negativum*):

O vício pode dar-se apenas na medida em que, em um ser, uma lei interior (seja simplesmente a consciência, seja também a consciência de uma lei positiva) é infringida (KANT, 1968, II, p. 182).

⁶ Inicialmente, Kant sugere a omissão (não dar algo a quem necessita) como um exemplo de mal por falta; mas, prosseguindo com sua argumentação no âmbito da filosofia prática, ele passa a considerar toda omissão realizada pelo homem como uma privação, visto que este ato viola a consciência de que devemos prestar ajuda ao próximo. Assim, aquele que se omite, abandonando uma pessoa aflita que ele poderia facilmente ajudar, abafa em seu coração a lei positiva do amor ao próximo, o que supõe uma ação interior real, engendrada por móveis que tornam sua omissão possível (KANT, 1968, II, p. 182-3).

O vício não é, portanto, uma falta de virtude inimputável, mas é uma determinação consciente que se opõe a uma lei, pela qual somos responsáveis.

1.1. O mal radical em Kant

A idéia de virtude negativa, concebida através do modelo de oposição real, ressurge em 1793, quando Kant trata do conceito de mal radical. O esquema geral do seu texto pré-crítico é retomado em uma nota presente no texto “A religião dentro dos limites da simples razão”, quando Kant assume uma posição rigorista em termos morais:

Se o bem = a, o que se lhe opõe contraditoriamente é o não-bem. Este é, pois, o resultado da simples carência de um fundamento do bem = 0, ou de um fundamento positivo de seu contrário = - a. No último caso, o não-bem pode chamar-se mal positivo. (Com vistas ao prazer e à dor, existe um meio-termo, assim que o prazer = a, a dor = - a e o estado, onde nenhum dos dois é encontrado, a indiferença, = 0). Ora, se a lei moral em nós não fosse um motivo do arbítrio, então seria (harmonia do arbítrio com a lei) = a, o não-bem = 0, isto é, porém, a mera consequência da falta de um motivo moral = a x 0. Ora, há em nós um motivo = a; conseqüentemente, a falta de acordo do arbítrio com o mesmo (= 0) não é possível senão como consequência duma determinação, em realidade contrária, do arbítrio, isto é, uma *repugnância* da mesma = - a, isto é, somente por um mau arbítrio; entre uma boa e uma má intenção (princípio interno das máximas), segundo a qual também deve ser julgada a moralidade da ação, não há meio termo. Uma ação moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria meramente uma ação resultante de leis naturais, que não estão em qualquer relação com a lei moral, como lei da liberdade, enquanto não é um fato e em relação a si não acontece, nem é necessária, nem como *mandamento*, nem como *proibição*, nem como *permissão* (*autorização legal*) (KANT, 1968, V, p. 122-3 [275]).

O rigorismo admite que o homem é, por natureza, ou moralmente bom ou moralmente mau. Este posicionamento descarta a visão, baseada na experiência, segundo a

qual o homem é, ao mesmo tempo, bom e mau; ou seja, haveria um meio-termo moral sustentado pelo fato de que o homem é bom em algumas partes e mau em outras.

O rigorismo kantiano concebe que entre uma boa e uma má intenção (princípio interno das máximas) não há meio-termo. Então, sendo dada a lei moral em nós, a falta de acordo do arbítrio com esta lei só é possível como consequência de uma determinação em realidade contrária ao motivo moral. Esta determinação negativa, consequência de uma oposição real, caracteriza o mal moral que pertence ao arbítrio dos seres humanos. O mal como falta caracteriza as ações dos animais e também nos permite entender como a idéia de dever não pertence à vontade dos seres puramente racionais.

Os animais são seres destituídos de razão. De modo que não podemos julgá-los moralmente, visto que o critério para um julgamento moral, que exige a conformidade do arbítrio com relação à lei da moralidade, não se aplica a eles. Se os animais não possuem razão, não possuem também o fundamento do bem representado pela lei moral e, portanto, não têm acesso ao que a lei ordena. Segundo Kant,

Um animal irracional não pratica virtude. Mas esta omissão não é um vício (*demeritum*). Pois não houve um agir contra uma lei interior. Ele não foi impulsionado, através de um sentimento moral interno, para uma boa ação e, desta maneira, o zero, ou a omissão, não foi determinado como uma consequência de uma oposição ou pela ação de um contrapeso. Ela é aqui simplesmente uma negação por falta de um princípio positivo e não uma privação (1968, II, p. 183).

Uma outra situação em que podemos pensar o mal como uma contradição, ou seja, como resultante de uma negação por falta, é aquela que se refere aos seres puramente racionais. Neles, o fundamento do bem está presente, porém não como lei do dever que o arbítrio pode ou não acolher, mas como determinação única da vontade. Para os seres

puramente racionais há necessariamente uma harmonia do arbítrio com a lei, o que exclui qualquer noção de obrigação associada à vontade, a qual está sempre em conformidade com a lei moral. De acordo com Kant,

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom (1968, IV, p. 412 [123]).

Desse modo, para os seres providos unicamente de razão, a deliberação é única e perfeitamente de acordo com a lei moral, sendo necessariamente boa.

Nos casos considerados até agora, cada ser é carente de um dos dois termos presentes na natureza humana: a razão no caso dos animais; a sensibilidade no caso dos seres puramente racionais. No caso dos homens, temos que pensar o mal como um fundamento positivo de oposição à lei moral, ou seja, o mal como privação. Pois além de serem dotados de razão, os homens têm uma natureza sensível que os predispõe a desejos e inclinações, o que vincula a determinação do seu arbítrio a um imperativo moral .

O homem tem essencialmente dois móveis de determinação do seu arbítrio: o primeiro é a lei moral, proveniente de sua razão; o segundo são as inclinações da sensibilidade. Tomados em si mesmos, os dois móveis não permitem um julgamento moral, pois o mal não pode estar, isoladamente, em nenhum deles. A possibilidade do mal está apenas na *forma da relação* entre estes dois móveis.

Se tentarmos entender a forma desta relação a partir do modelo de oposição real, temos que considerar essas duas motivações como forças realmente existentes e que se contrapõem de algumas formas. A primeira dessas forças seria a disposição originária para

o bem; a segunda seria a propensão natural para o mal. Ao concebermos, através do modelo de oposição real, a relação entre esta disposição para o bem e esta propensão para o mal, podemos dizer que ocorre, no arbítrio, um conflito inevitável entre duas forças reais e sempre presentes para o homem. Isto significa que nem a força do bem, nem a força do mal, opostas entre si, podem ser eliminadas da consideração do arbítrio, pois Kant considera impossível para o homem extirpar a consideração da própria lei e negar a obrigação pura para com a mesma, ao mesmo tempo em que a propensão para o mal é atribuída a todos os homens, mesmo aos melhores, o que significa que o mal está entrelaçado à natureza humana.

Entretanto, há uma peculiaridade no modo como estas forças se contrapõem no arbítrio, pois bem e mal não têm o mesmo estatuto originário. O bem é fruto da razão humana e da liberdade que dela advém; ele é preeminente e somente a ele é atribuído o caráter originário. Já o mal por privação é adquirido e “precisa do bem para ser, em sua positividade, o não-ser que ele é” (ROSENFELD, 1988, p. 59). Assim, a vontade que quer o mal se opõe à lei moral, porém ainda mantém o reconhecimento por esta lei, assim como um assassino que, apesar do seu crime, considera válida a lei que ele transgrediu.

A propensão para o mal consiste no “fundamento subjetivo da possibilidade de desviar-se das máximas da lei moral” (KANT, 1968, V, p. 129 [279]). Pode também ser entendida como a incapacidade do homem para aceitar a lei moral como motivo único de determinação do seu arbítrio. Kant distingue três diferentes graus desta propensão:

- 1) O primeiro é a *debilidade* do coração humano na observância das máximas adotadas, também chamada *fragilidade* da natureza humana. De acordo com este grau de propensão, a força do

motivo moral, que atua de modo insuperável na idéia, é vencida pela força dos motivos da sensibilidade na determinação do arbítrio. Há uma boa intenção, mas que não é forte o suficiente, sendo que o arbítrio é efetivamente determinado pelas inclinações; mesmo assim, o modo de pensar não fica corrompido. Um exemplo seria aquele indivíduo que, diante do dever de dizer a verdade e tendo a intenção de dizê-la, não é capaz ou não tem a coragem necessária para isso.

- 2) O segundo grau é a inclinação para misturar móveis imorais com os morais. É também chamado *impureza* do coração humano. Conforme este grau de propensão, o motivo que atua na determinação do arbítrio não é puramente moral, ou seja, o homem possui boa intenção e procura agir sob as máximas do bem. Porém, a lei moral não atua como motivo suficiente, sendo necessária a atuação das forças da inclinação, no mesmo sentido da motivação moral, para que o homem consiga determinar seu arbítrio conforme àquilo que o dever exige, ou seja, as suas ações são conforme ao dever, mas não são realizadas por puro dever. Neste caso, o dever de dizer a verdade é cumprido quanto à sua matéria: o indivíduo não mente; mas a sua motivação não é puramente moral, porque ele diz a verdade motivado, por exemplo, pelo medo de ser punido ou, então, pela crença de que será recompensado por isso.

- 3) O terceiro e máximo grau desta propensão para o mal é a inclinação do arbítrio para máximas que colocam os motivos da lei moral depois de outros motivos não morais; é chamado *malignidade* ou *perversidade* do coração humano, porque inverte a ordem moral dos motivos no arbítrio. De acordo com ele, a maneira de pensar, no que se refere à intenção moral, está corrompida em sua raiz e o homem será julgado como moralmente mau, mesmo que dela resultem ações conforme ao dever. Este terceiro grau de propensão se manifesta quando um homem, apesar de reconhecer o que a lei ordena, quer uma exceção para ela. Como exemplo, temos o indivíduo que defende um suposto direito de mentir, quando a verdade coloca a vida de alguém em risco. Desse modo, ele subordina a lei moral a um outro motivo, considerando que, de algum modo, sua transgressão é moralmente justificável.

Vemos, portanto, que a diferença essencial entre estes graus de propensão para o mal está em que, no primeiro e no segundo graus, o modo de pensar não é corrompido, mas no terceiro, no que se refere à intenção moral, o modo de pensar fica essencialmente pervertido. Porém, este modo de pensar que se perverte não tem, para Kant, sua origem na razão, mas no coração, sendo, portanto, um modo de pensar que apenas confere ao homem um coração mau. Esta perversão do coração, visualizada através do modelo de oposição real, revela que a força das inclinações sensíveis pode subjugar a força da lei moral, porém não chega a exterminá-la da consideração do arbítrio.

A perversão proveniente do coração estabelece um limite para a maldade que pode ser atribuída ao homem e impede a afirmação de que este seja capaz de visar o mal pelo mal. Este tipo de mal corresponderia àquilo que Kant denomina perversão da razão moralmente legisladora, que se refere a uma racionalidade que teria, na negação e na oposição à lei moral, o motivo do seu arbítrio, transformando a oposição à moralidade em fim em si mesmo. Esta seria a expressão de uma racionalidade diabólica, de uma malignidade extrema que, para Kant, é impossível na natureza humana:

Para dar, portanto, um fundamento do moralmente mau, no homem, a sensibilidade contém muito pouco; pois ela torna o homem meramente bestial, ao retirar os motivos que se podem originar na liberdade; mas uma razão, que libera da lei moral, mas, ao mesmo tempo, maligna (uma vontade absolutamente maligna), contém, ao contrário, demais, porque mediante isto a oposição à própria lei será elevada a motivo (pois sem qualquer motivo não pode ser determinado o arbítrio) e o sujeito tornar-se-ia um ente diabólico. – Nenhum dos dois é aplicável ao homem (KANT, 1968, V, p. 135 [284]).

A idéia de uma vontade absolutamente maligna estaria, nos termos de Kant, em oposição lógica com a definição de homem como um ser portador de racionalidade e liberdade intrínsecas. A corrupção da razão teria que ser concebida a partir da idéia de liberdade, entendida como obediência incondicional ao imperativo da moralidade, porém aliada à indiferença com relação à lei moral, o que a torna contraditória:

Pensar-se um ente que age livremente e mesmo assim desligado da lei que lhe corresponde (da lei moral) seria tanto quanto pensar uma causa agindo sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis da natureza fica de lado por causa da liberdade), o que se contradiz (KANT, 1968, V, p. 135 [284]).

Entretanto, se Kant considera impossível atribuir malignidade ao homem, isso não é devido a uma limitação do modelo de oposição real, utilizado inicialmente por ele para tratar da questão do mal. Pois a malignidade concebida como um fundamento positivo que nega a lei moral é uma expressão genuína de uma grandeza negativa e resulta desse tipo de oposição. Ao ser concebida dessa forma, a malignidade alcança um estatuto originário que a torna equiparável ao bem, de forma que um sujeito poderia ser ou moralmente bom ou moralmente maligno:

Se tomarmos algumas regras fundamentais de determinação de uma oposição real, podemos observar que elas se encontram numa tal formulação concernente à existência possível de uma vontade maligna. Por exemplo, a regra que enuncia que as determinações devem encontrar-se no mesmo sujeito remete à posição do homem e da concepção que se tem dele – como sendo este sujeito do qual se fará a predicação da bondade ou da maldade, inclusive da malignidade; não são contraditórios, pois fizemos da oposição lógica uma oposição real, deslocamento possibilitado pelo fato de que suprimimos a pressuposição concernente ao conceito de homem como sendo um ser cujo nível de plasticidade seria ainda assim algo limitado; nesta oposição, uma determinação somente pode negar aquilo que é posto pela outra, sendo precisamente este o caso de nossa oposição, na medida em que a vontade maligna visa eliminar a lei moral e a natureza racional do homem que a sustenta enquanto pressuposição; enfim, sua relação de negação uma pela outra pressupõe que cada uma seja em si alguma coisa (ROSENFELD, 1988, p. 59 - 60).

O que Kant procura mostrar é que um sujeito do qual se predicasse a malignidade não seria um homem, mas um ente diabólico. Recusando a possibilidade de conferir este tipo de predicado ao homem, visto que seria contraditório em relação a um conjunto de proposições que definem a sua natureza, Kant abandona o modelo de oposição real e, a partir de uma recusa por contradição, elimina um desdobramento da noção de mal radical por considerá-lo incompatível com seu sistema. Desse modo, na filosofia kantiana,

o fundamento subjetivo que se opõe à lei moral não chega a destruir o fundamento objetivo da moralidade, mantendo intacta a lei que representa o bem, assim como a concepção de natureza humana que a sustenta.

Capítulo 2

Questões preliminares à aplicação do conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer

2.1. A relação entre bem e mal

Mostramos que Kant concebe o mal através da noção de privação, que indica uma relação de oposição entre bem e mal. Nesta relação, o bem é concebido como originário; já o mal é adquirido e se caracteriza como uma propensão que aponta um desvio em relação ao que a lei moral determina que deve ser. O máximo grau desta propensão se configura como uma perversão que subordina a lei moral a outros motivos (não morais), que não chega, porém, a destruir o que caracteriza a natureza humana: a capacidade racional e a liberdade. Pois esta perversão não inclui a expressão de uma malignidade extrema – a racionalidade diabólica – que Kant considera impossível para o homem, visto estar em contradição com sua natureza.

A filosofia de Schopenhauer, diferentemente da kantiana, permite que a malignidade extrema seja inserida na natureza humana, como uma das possibilidades de expressão da “vontade de vida”. Não há, portanto, nesta filosofia, contradição entre uma vontade absolutamente maligna e a natureza do homem.

Assim como na filosofia kantiana, podemos encontrar na filosofia de Schopenhauer uma relação entre bem e mal, através da contraposição, que ele avalia como

exata, entre a compaixão e a maldade ⁷. Mas, ao contrário de Kant, o caráter originário é atribuído ao mal, entendido como a forma essencial de manifestação da vontade, e o bem surge posteriormente, como algo que se contrapõe às potências antimorais inerentes à natureza humana.

Mas é importante destacar que, para Schopenhauer, não há possibilidade de se almejar a idéia de um “bem absoluto”. Para ele, o conceito bom é “essencialmente relativo” e designa a “adequação de um objeto com um esforço qualquer da vontade” (1986, I, § 65, p. 491 [453]). Quanto à qualidade contrária, que recebe a denominação de mau, significa uma coisa que não corresponde à tendência atual da vontade. Assim, tudo o que satisfaz a vontade em uma de suas manifestações, tudo o que permite a um indivíduo atingir o seu objetivo, recebe a qualificação de bom. De modo que denominamos bom tudo o que é tal como queremos. Isto faz com que algo possa ser bom para um e exatamente o contrário para outro.

Em virtude dessa relatividade, as expressões “bem absoluto” e “soberano bem” [*summum bonum*] não são admitidas por Schopenhauer, pois se referem, neste contexto, a um estágio impossível de ser atingido pela vontade no seu processo de afirmação, visto que o modo de manifestação da vontade impede que suponhamos a sua satisfação plena. Segundo Schopenhauer, a vontade “anseia sempre, pois o anseio é seu único ser” (1986, I, § 56, p. 423). Assim, qualquer satisfação da vontade não é algo permanente, pois é apenas o ponto de partida de um novo anseio. Schopenhauer considera, portanto, que a expressão “bem absoluto” só pode ser usada num sentido figurado, cujo significado deve remeter não à satisfação, mas à supressão deste anseio.

⁷ Segundo Schopenhauer, a prática da maldade ou crueldade é “o oposto exato da compaixão” (1986, III, p. 766). Esta relação de oposição entre as motivações será tratada, nesta dissertação, através do modelo de oposição real.

Como o conceito “bom” está vinculado à satisfação da vontade, ele pode ser entendido como “bem-estar”⁸, na medida em que Schopenhauer estabelece as seguintes premissas, que são alguns dos pressupostos da demonstração da única motivação moral genuína (1986, III, p. 737 [126]):

1. O que move principalmente a vontade é o bem-estar [*Wohl*] ou o mal-estar [*Wehe*], 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 e ao mal-estar.
2. Conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último.
3. Este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser que, portanto, participa da ação *passivamente*, pois a ação é praticada para seu dano ou para seu proveito e alegria.
4. Toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta.

Se o que me leva a agir é o que é bom para mim, ou seja, visa o meu próprio bem-estar, minha ação é egoísta. Mas, se o que me leva a agir é o que é bom para o outro ou tem por objetivo o bem-estar do outro, então minha ação é destituída de egoísmo e

⁸ A concepção de Schopenhauer a respeito dos conceitos de bom e mau como equivalentes a bem-estar e mal-estar diferem essencialmente daquela formulada por Kant. Pois Kant distingue o que é bom daquilo que dá prazer e exige que bom e mau sejam ajuizados pela razão (através de conceitos universalmente válidos) e não através da sensação, que se limita a objetos individuais e sua receptividade (KANT, 1968, V, p. 58).

moralmente boa. Portanto, o valor moral de uma ação tem, como condição, a ausência de egoísmo, o que faz com que Schopenhauer conceba o conceito de valor em termos relacionais:

Todo valor é uma grandeza comparativa e, até mesmo, apresenta-se necessariamente em dupla relação: pois, primeiro é *relativo*, já que é *para* alguém e, segundo, é *comparativo*, pois está em comparação com alguma outra coisa, de acordo com a qual é avaliado. Retirado destas duas relações, o conceito de *valor* perde todo o sentido e significado (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 690 [72], grifos do autor).

Esta definição de valor nos permite compreender que determinada ação só poderá ser julgada como moralmente boa por comparação com uma outra. A base para esta comparação é o egoísmo, que faz com que cada indivíduo priorize seu próprio bem-estar e a satisfação de todos os seus desejos. Isto implica que determinado agente, para agir moralmente, terá que ter um motivo diferente daquele que o leva basicamente a agir. Desse modo, uma ação será moralmente boa apenas quando seu agente estiver destituído de interesse próprio. Entretanto, Schopenhauer adverte que as ações motivadas pela maldade também são desinteressadas. Assim, as ações portadoras de valor moral serão aquelas que não forem motivadas nem pelo egoísmo, nem pela maldade. Se todo valor “é para alguém”, a ação moral é aquela que “é boa para o outro”. Isso é o que também permite atribuir a uma ação a qualidade “desinteressada”, já que ela não visa um benefício para quem a pratica. Portanto, apenas serão moralmente boas as ações que satisfizerem a vontade de um sujeito passivo, ou seja, daquele que não pratica a ação, mas que se beneficia com o resultado dela.

Schopenhauer afirma que o verdadeiro e último alvo de toda moral e de toda a moralização pode ser expresso pela máxima “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto pudes” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 744 [134]). Ele considera que “este

modo de agir é e permanece como sendo o conteúdo verdadeiro de toda moral” (1986, III, p. 687 [68]). Tendo por base essa máxima, as questões que ele procura responder são: Onde é que ela se funda? O que dá força a esta exigência? Este é, para Schopenhauer, “o velho problema difícil, que também hoje recola-se para nós” (1986, III, p. 687 [68]). Pois do outro lado opõe-se tanto o egoísmo, cuja máxima é: “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se isto lhe for útil”; quanto a maldade, que oferece a seguinte variação: “prejudica a todos quanto possas”. O “problema de toda ética” seria, portanto, *contrapor* ao egoísmo e à maldade um “campeão adulto e superior a eles” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 687 [68], grifo nosso).

Como o conceito de valor é, para Schopenhauer, uma grandeza relativa e comparativa, estaremos considerando que valor moral é, neste contexto, proveniente de um juízo empírico, sendo que o critério objetivo para este julgamento é a ausência de interesse próprio ou egoísmo. A confirmação deste critério, mesmo sendo baseada em um sentimento, é também objetiva, visto que se refere à satisfação que provoca no próprio agente e nos outros e que pode ser observada. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

Partindo totalmente do lado passivo de bom, apenas mais tarde a consideração pôde ter sido aplicada ao lado ativo, e assim se investigou a conduta do homem chamado *bom* em referência não mais aos outros, mas a si mesmo; em especial pode-se ter procurado explanação para o respeito puramente objetivo produzido em outros por uma tal conduta, bem como para a satisfação característica consigo mesmo que ela manifestadamente desperta, pois ele a sustenta, mesmo se às expensas de outros tipos de sacrifício (1986, I, § 65, p. 492 [460], grifo do autor).

Assim, para que possamos saber se uma ação foi realizada sem interesse próprio, ou seja, se uma ação é moralmente boa, temos que, primeiramente, saber se ela traz benefícios ao outro e não ao próprio agente. Depois temos que averiguar qual o sentimento

que surge em quem pratica a ação e em quem a observa, de modo que o reconhecimento de uma ação moral é a auto-satisfação e a aprovação das pessoas que testemunharam a ação. A prática das virtudes morais provoca em seu agente a “profunda paz interior e aquele humor confiante, tranqüilo e satisfeito em virtude do qual todos os que lhe estão próximos ficam bem” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 810 [209]). Por outro lado, ao invés da auto-satisfação, pode haver um sentimento de autocensura, como reconhecimento da prática de uma ação moralmente condenável, que nos faz perceber que agimos de modo egoísta ou maldoso:

Ao refletirmos sobre nossas ações, às vezes nos assalta um descontentamento de uma espécie peculiar com nós mesmos, que tem a particularidade de referir-se ao próprio ato e não ao seu resultado e que não é como quaisquer outros, nos quais o arrependimento da infelicidade de nossa ação repousa em motivos *egoístas*. Aqui, justamente, estamos descontentes porque agimos egoisticamente *demaís*, considerando *demaís* o nosso próprio bem e *de menos* o bem de outrem, ou porque, sem vantagem própria, tivemos como alvo o mal de outrem por causa dele próprio. Que fiquemos descontentes com nós mesmos e que possamos nos afligir com o sofrimento que não *sofremos*, mas que causamos, este é que é o fato nu e este ninguém negará (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 703-4 [87-8], grifos do autor).

Schopenhauer esclarece que no seu texto “Sobre o fundamento da moral” [*Über die Grundlage der Moral*], escrito com a finalidade de responder a uma questão colocada pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, o conceito de “ações de valor moral” se encontra pressuposto (1987, carta 204, p. 219). Ele afirma que este foi uma espécie de jogo utilizado provisoriamente por ele para, em seguida, poder validá-lo. De modo que, segundo Schopenhauer, esta pressuposição foi usada sem a pretensão de ser um fim em si, nem o fundamento de toda explicação.

Schopenhauer justifica a necessidade da utilização deste jogo pelo fato de que, para responder à questão colocada pelo concurso, ele precisou partir de alguma coisa para construir seu argumento. Este ponto de partida foi colocado em suas mãos pela forma como foi elaborada a questão, que afirmava a existência de uma ciência moral e de um julgamento das nossas próprias ações e daquelas dos outros do ponto de vista moral. A partir daí, coube a ele investigar o significado dessa existência e sobre o que ela repousa. A estratégia de investigação utilizada por Schopenhauer foi a seguinte (1987, carta 204, p. 219):

- 1) Considerar o conceito de valor moral em geral como um dado e sua validade universal, conforme as diferentes interpretações que este conceito recebeu ao longo do tempo, como primeiro sintoma da existência da matéria moral, pouco importando o que fosse exatamente esta última.
- 2) Perguntar, em seguida, quais são as ações que possuem um valor moral. Segundo Schopenhauer, estas seriam as ações de justiça e amor aos homens.
- 3) Estabelecer qual o critério de autenticidade das ações morais. Schopenhauer afirma que este critério é o desinteresse e que o signo do seu reconhecimento é a auto-satisfação e a aprovação dos testemunhos não implicados.

A resposta a uma possível crítica é antecipada por Schopenhauer quando ele afirma que esta sua estratégia não resulta numa *petitio principii*. Seu método geral consiste

em partir de um dado factual, interior ou exterior, para em seguida explicá-lo, reconduzindo-o às suas relações com os outros fenômenos ou a um fim relativo. Conforme esse seu método, foi possível detectar a fonte comum de todas as ações morais e demonstrar que esta é o sentimento de compaixão.

Schopenhauer admite a motivação moral como um fato e mostra que só a partir dela podem surgir a justiça desinteressada e a caridade genuína, sendo que é sobre elas que repousam todas as outras virtudes restantes (1986, III, p. 797 [195]). Ele considera que, para dar um fundamento à moral, isto é suficiente, uma vez que ela “tem de estar apoiada sobre algo existente, efetivo e demonstrável, dado ou no mundo exterior ou na consciência” (1986, III, p. 797-8 [195]). Portanto, para demonstrar este fundamento, “uma metafísica ainda não é exigida” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 798 [195]).

Schopenhauer esclarece que ele poderia fazer essa demonstração sem fazer uso do conceito de “valor moral”. A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira, ele afirma que se pode atingir o fundamento da moral pelo caminho sintético, a partir de baixo e, conseqüentemente, a moral seria apresentada a partir de um apoio firme. Então, neste caso, ele teria que partir dos três móveis fundamentais de toda ação (egoísmo, maldade e compaixão) para mostrar, em seguida, que as ações de justiça livre e de amor autêntico decorrem exclusivamente do último desses móveis. Depois, ele teria que acrescentar que são essas duas características que estão reunidas sob o nome de virtudes morais e a elas se referem os fenômenos fundamentais que se expressam através da questão colocada pelo concurso. De acordo com Schopenhauer, este segundo procedimento também torna possível responder às seguintes perguntas (1987, carta 204, p. 220):

- 1) Por que as ações morais têm valor? Por aquilo que as acompanham, ou seja, a auto-satisfação e a aprovação dos testemunhos não implicados. Estes últimos podem ser acompanhados de uma certa inveja, revestida sob a forma de vergonha.
- 2) Por comparação com o quê? Com todas as outras ações que decorrem dos dois primeiros móveis.

Mas Schopenhauer afirma que, tendo sido obrigado pelas condições do concurso a utilizar o procedimento analítico, sua explicação sobre o fundamento da moral partiu dos fatos, seja da experiência externa, seja da consciência, e depois este fundamento foi reconduzido à sua última raiz na mente do ser humano. Dentro desses limites, a compaixão pode ser entendida como a ação que eu pratico por causa de outro; portanto, o seu bem-estar e o seu mal-estar tornam-se imediatamente o meu motivo, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o meu bem-estar e o meu mal-estar (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 740 [128]). Diante das limitações impostas pelo concurso, Schopenhauer pôde apenas indicar a ligação desse fundamento com sua visão metafísica geral, quando colocou a seguinte questão:

Como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar de *um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio ⁹, tornando-se, portanto, diretamente o meu motivo, e isto até

⁹ Poderíamos supor que a compaixão teria um fundamento egoísta, porque o sofrimento do outro me motiva na medida em que eu o considero “como se fosse o meu próprio” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 740). Assim, se eu equiparo o sofrimento do outro ao meu próprio sofrimento, então o que eu visaria com a compaixão seria, na verdade, o meu próprio bem-estar através da diminuição do sofrimento do outro (já que o sofrimento do outro e o meu têm o mesmo significado para mim). Mas, para Schopenhauer, a característica essencial do compassivo é que ele é capaz de abdicar do seu próprio bem-estar para evitar o mal do outro;

mesmo num tal grau que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar? (1986, III, p. 740 [128]).

Para Schopenhauer, a compaixão é um processo digno de espanto e, até mesmo, misterioso. Este seria “o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo” (1986, III, p.741 [129-30]).

Devido ao fato da compaixão [*Mitleid*] ter sido concebida como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, algumas pessoas tentaram explicar este fenômeno simplesmente através da via psicológica. Cassina, por exemplo, sustentou que “a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos, pela imaginação, sofrer *sua* dor em nossa pessoa” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 743 [133]). Schopenhauer recusa esta explicação, pois ela não leva em consideração que “*ele* é o sofredor e não *nós*; e justo na *sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor (...) Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação que ela seja nossa” (1986, III, p. 744 [133], grifos do autor).

Schopenhauer admite que só pela via metafísica é possível explicar de modo adequado e inteiramente como a compaixão é possível. Ela é um fundamento empírico que tem que ser metafisicamente fundamentado. Assim, como no final de toda pesquisa e de toda ciência real, estamos diante de um fenômeno originário, que esclarece tudo o que é compreendido sob ele e o que dele se segue, mas ele próprio permanece inexplicável. Falta a explicação do por quê o existente e compreensível relaciona-se deste modo, e não de

esse desinteresse é fundamental no comportamento do compassivo. De forma que podemos dizer que o compassivo não só considera o sofrimento do outro como se fosse o seu próprio sofrimento, mas ele é capaz de provocar o próprio sofrimento para evitar ou aliviar o sofrimento do outro. Assim, é possível dizer que o compassivo quer, antes do seu próprio bem-estar, promover o bem-estar do outro; ou seja, o compassivo coloca seu bem-estar em segundo plano em relação ao bem-estar do outro.

outro, e de como o caráter da experiência provém do ser em si das coisas. A significação ética das ações humanas tem que ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, ou seja, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda a possibilidade da experiência. Portanto, o fundamento da ética exige uma metafísica ou um último esclarecimento do fenômeno originário como tal (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 798 [196]).

Schopenhauer nos alerta para o fato de que o fundamento último sobre o qual repousa o valor moral das ações não pode ser encontrado em seu escrito destinado a responder à questão do concurso, pois este deve ser considerado apenas um suplemento ao 4º. Livro de sua obra principal *O mundo como vontade e representação*. É neste que se encontra a explicação última do valor da moralidade, que não é um fim último e absoluto em si, mas um grau em direção àquele, ou seja, o valor moral que as ações representam para aquele que as efetua é transcendental, pois elas consistem em conduzir através do único caminho para a salvação, a saber, em direção à libertação desse mundo onde sofremos. Esse caminho mostra a passagem possível da virtude moral perfeita para a resignação total, fornecendo a explicação última do valor da moralidade.

Como veremos no desenvolvimento deste trabalho, o plano moral se expande até onde começa o plano ascético, de forma que a mais perfeita prática das virtudes morais conduz até um limite que, se for ultrapassado, faz com que o homem manifeste a livre negação da vontade, libertando-o da manifestação necessária do seu caráter e desse mundo de dor e sofrimento. Mas a prática das virtudes morais não conduz necessariamente à negação da vontade, sendo que esta é apenas uma possibilidade para o desenvolvimento do caráter cuja conduta moral é contínua.

2.2. As três motivações fundamentais

Em seu texto *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer reconhece apenas três motivações fundamentais para as ações humanas ¹⁰. Essas motivações são o egoísmo, a maldade e a compaixão. As características gerais dessas motivações são as seguintes:

- 1) O **egoísmo** se expressa no ímpeto para a existência e o bem-estar. De acordo com sua natureza, o egoísmo é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor, 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; é no egoísmo que está fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais o homem é conduzido a qualquer alvo que seja. A máxima do mais extremo egoísmo é: “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, *se isto te for útil*” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 687 [68]). Uma característica importante na avaliação moral do egoísmo é que os prejuízos e as dores causados ao outro são, para o egoísta, um simples meio e não um fim, ocorrendo apenas de modo acidental.
- 2) A **maldade** representa um grau excessivo e degenerado de egoísmo que resulta em querer o mal alheio; nela, o sofrimento e a dor do outro são fins em si mesmo; alcançá-los é o que motiva a ação, mesmo quando o sofrimento alheio não traz nenhum benefício para si ou ainda quando

¹⁰ Schopenhauer reconhece também, no suplemento 48 de *O Mundo como vontade e representação*, uma quarta motivação para as ações humanas. Falaremos dela a seguir.

requer o próprio sofrimento. A máxima da maldade é: “prejudica a todos quanto possas” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 687 [68]). O egoísmo tem uma raiz mais animal; a maldade uma raiz mais diabólica.

- 3) A **compaixão** é a única motivação que caracteriza as ações com verdadeiro valor moral. A compaixão se expressa pelo amor ao próximo, o humanitarismo e a justiça. A máxima da compaixão é: “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 744 [134]).

Segundo Schopenhauer, toda ação humana tem que ser reconduzida a uma dessas três motivações, lembrando que egoísmo e maldade podem agir em conjunto. A única motivação moralmente boa é a compaixão. As ações provenientes da maldade são moralmente condenáveis, enquanto que o egoísmo produz ações que são, em parte, moralmente indiferentes (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 742 [131]).

Cada motivação determina o fim com que cada ação é praticada. De acordo com sua finalidade, as motivações podem ser assim classificadas:

- 1) **Egoísmo**: visa o próprio bem.
- 2) **Maldade**: visa o mal do outro.
- 3) **Compaixão**: visa o bem do outro.

É a partir da finalidade associada a cada motivação que Schopenhauer avalia moralmente as ações, considerando que

A significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referências a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenada moralmente (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 738 [126]).

Assim, toda ação praticada visando o bem do outro tem valor moral, enquanto que aquela que visa o mal do outro é moralmente condenável. Com isso temos que a compaixão é a única motivação dotada de valor moral e a maldade é a que podemos condenar moralmente. De forma que o egoísmo, cuja finalidade não faz referência ao outro, mas ao bem-estar do próprio agente, seria moralmente indiferente.

Isso seria válido, em princípio, se considerássemos apenas as ações motivadas exclusivamente pelo egoísmo. Mas como foi dito, Schopenhauer afirma que egoísmo e maldade podem atuar em conjunto. Além disso, outro fator que impede a consideração irrestrita da neutralidade moral do egoísmo é que este possui diversos graus, desde aquele que produz ações que beneficiam o agente sem provocar qualquer dano ao outro e que, portanto, resultam em ações que podem ser julgadas como moralmente indiferentes, até um grau extremo de egoísmo, no qual o outro é extremamente prejudicado. Assim, ao avaliarmos uma ação egoísta, temos que considerar se alguém é prejudicado de alguma forma em virtude dessa ação e, desse modo, terminamos por fazer uma referência ao outro através do prejuízo causado a ele. Se há qualquer prejuízo alheio, a ação egoísta deve ser considerada injusta e, portanto, condenável moralmente.

Para Schopenhauer, a noção de injusto tem, de acordo com a qualidade, o mesmo significado de “o dano a um outro” (1986, III, p. 752 [142]); mas, de acordo com a quantidade, pode ser bem diferenciada. Esta diferença no tamanho da injustiça não é, segundo ele, “direta e absoluta como a escala métrica, mas mediata e relativa como a do

seno e da tangente” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 752 [143]) e obedece à seguinte fórmula:

O tamanho da injustiça de minha ação é igual ao tamanho do mal que com ela infligi a outrem, dividida pelo tamanho da vantagem que consegui com ela (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 752 [143]).

A injustiça que pode ser atribuída a uma ação depende da relação entre o dano causado ao outro e o benefício próprio obtido (egoísmo). Através desta fórmula, podemos visualizar que o egoísmo não fornece uma avaliação moral direta. A condenação moral relativa a ele depende da intensidade da injustiça praticada, que é diretamente proporcional ao dano causado ao outro e inversamente proporcional à obtenção de benefícios próprios, sendo apenas este último fator o que, propriamente, caracteriza uma ação egoísta.

Para ilustrar a aplicação de sua fórmula, Schopenhauer cita o exemplo do homem pobre que, próximo de morrer de fome, rouba um pão. De acordo com a fórmula acima, o dano provocado por esse homem (roubar um pão de alguém) é muito pequeno em relação ao benefício que ele consegue com seu delito (não morrer de fome); de tal forma que a avaliação moral de sua ação é alcançada através da divisão entre um pequeno dano praticado pelo grande bem obtido, consistindo, no final, em uma pequena injustiça. O exemplo contrário, que ilustra uma grande injustiça, é o do homem rico que rouba de um pobre sua última propriedade. Neste caso o rico, sem nenhuma carência material, proporciona uma grande perda ao pobre quando o priva de seu único bem; a amplitude da injustiça desse ato fica caracterizada quando consideramos que o rico não alcança grande

benefício para si com sua ação, visto que o acréscimo de uma propriedade não modifica substancialmente o cômputo de suas posses.

2.3. A quarta motivação

Além das três motivações mencionadas até agora, Schopenhauer se refere a uma quarta motivação, em uma nota de um dos Suplementos ao 4º. Livro de *O mundo como vontade e representação* (1986, II, cap. 48, p. 777), à qual ele não chega a atribuir um nome. Nesta nota, Schopenhauer afirma que, no interesse da consequência de seu sistema e em virtude do ascetismo, seria necessário acrescentar uma quarta motivação na lista já dada no seu texto *Sobre o fundamento da moral* (que inclui o egoísmo, a maldade e a compaixão), cujo fim é o próprio mal. Schopenhauer afirma que, nesta obra, o que o levou a silenciar-se sobre esta quarta motivação foi o fato dela ter sido escrita com o propósito de responder à questão do concurso, que havia sido colocada segundo o espírito da moral filosófica professada na Europa protestante.

A quarta motivação é reconhecida por Schopenhauer quando ele assinala que a ascese, no sentido mais rigoroso, “é rejeitada por muitos, talvez com razão” (1986, II, p. 777), o que significa que há aqueles que acham que não é necessário, para que seja obtido o sofrimento que leva à salvação, o abandono de toda a propriedade, a busca intencional de tudo aquilo que desagrada e contraria, o autoflagelo, o jejum, o cilício [*härene Hemd*] e a mortificação (1986, II, p. 777).

Mas podemos considerar que Schopenhauer distingue o sofrimento que resulta do exercício da compaixão, daquele que configura a finalidade da ação ascética. Pois a compaixão provoca, freqüentemente e como consequência, sofrimento ao seu agente;

porém, a finalidade da ação compassiva não é o próprio sofrimento e, sim, o bem do outro. Neste sentido, Bryan Magee afirma: “nós muitas vezes aceitamos voluntariamente o mal para nós mesmos em nossa busca pelo bem-estar do outro, mas nós não queremos o mal por ele mesmo” (1983, p. 197).

Para Schopenhauer, cada motivação possui uma finalidade própria. A do egoísmo é o bem-estar do próprio agente; a da maldade é o mal-estar do outro; a da compaixão é o bem-estar do outro e a da ascese é o mal-estar do próprio agente. A diferença entre a finalidade de cada uma das motivações é o que permite distinguir claramente uma ação compassiva de uma ação ascética, pois, numa ação compassiva, o sofrimento do agente é apenas um meio para se alcançar o bem do outro e não um fim em si mesmo (como é na ascese). Esta diferença entre os fins de uma ação é o que também permite diferenciar o egoísmo da maldade, visto que, no egoísmo, o sofrimento do outro é apenas um meio para se obter o próprio bem-estar; já na maldade, o sofrimento do outro é um fim em si mesmo. Dessa forma, partindo da finalidade específica atribuída a cada uma das motivações e considerando “o ponto de vista lógico” (MAGEE, 1983, p. 197) que, para completar a simetria entre as motivações dentro de um quadro explicativo, requer uma motivação que se oponha àquela que visa ao próprio bem, haveria a necessidade de incluir aquela que visa o próprio mal, ou seja, o ascetismo.

A inclusão do ascetismo no quadro completo das motivações reforça a idéia, que estaremos defendendo nesse trabalho, de que há uma diferença fundamental entre compaixão e ascese. Outros fatores que consideramos importantes para fundamentar esta distinção se baseiam no que Schopenhauer afirma numa carta a Johann August Becker: somente as ações decorrentes da compaixão têm um valor moral; aquelas provenientes da quarta motivação “têm um valor ascético” (1987, carta 204, p. 221). Em outro ponto desta

mesma carta, Schopenhauer qualifica a quarta motivação como “uma virtude mais que moral” (p. 221).

Alguns aspectos podem ser considerados para justificar a distinção que Schopenhauer faz entre as ações que têm valor moral e aquelas com valor ascético. O primeiro é que, para Schopenhauer, “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros” (1986, III, p. 738 [126]). Então, a compaixão, que visa o bem-estar do *outro*, é qualificada como moralmente boa. Já a maldade, que visa o mal-estar do *outro*, é moralmente condenável. O egoísmo, como vimos, pode ser avaliado como um motivo moralmente neutro ou, em alguns casos, como moralmente mau, visto que, apesar de visar o próprio bem-estar, o egoísmo pode causar danos ao outro. A ascese, de forma essencialmente diferente, é uma motivação que visa o próprio mal. Em virtude de sua finalidade, ela não estabelece uma relação, direta ou indireta, com o outro e, considerando que as ações que dela resultam causam danos e sofrimentos apenas ao próprio agente, elas estão desprovidas de uma significação moral. Também não é possível considerarmos a ascese como uma injustiça praticada contra si mesmo, pois, para Schopenhauer, a injustiça depende da relação entre a ação que causa prejuízo ao outro e o benefício próprio obtido com esta ação. Como na ascese não há prejuízo alheio, nem benefício próprio, não é possível qualificarmos a ação ascética como injusta.

O signo de reconhecimento de uma ação moral é, como já foi mostrado, a auto-satisfação e a aprovação dos testemunhos não implicados. Mas a ação ascética não provoca satisfação em quem a pratica, ao contrário, o agente busca apenas o próprio sofrimento. Também não podemos dizer que a conduta do asceta obtém a aprovação das pessoas que presenciam seus atos. Pois o máximo que se pode dizer é que a mortificação que caracteriza a conduta ascética provoca surpresa e incompreensão naqueles que a observam.

Para Schopenhauer, o elemento moral situa-se entre dois pontos. O primeiro é o nascimento ou início da existência (pecado original); o outro é a negação da vontade (a salvação). Segundo Schopenhauer

É, portanto, entre estes dois pontos que se encontra o elemento moral; ele acompanha o homem como uma luz sobre seu caminho da afirmação à negação da vontade ou, de forma mítica, desde o momento do pecado original até a salvação pela fé na mediação do Deus encarnado (Avatar) (1986, II, p. 779).

Schopenhauer esclarece que, na maioria das religiões, está presente a idéia de que o maior delito do homem é o de ter nascido. A partir dessa idéia, temos que o nascimento seria o pecado original, a causa de todos os outros. Devido a este pecado associado à existência, haveria a necessidade de uma transformação completa do nosso ser, ou seja, de um renascimento [*Wiedergeburt*] que leve à salvação. Este renascimento se dá, para Schopenhauer, através da figura do asceta que, ao invés de buscar a preservação da sua existência, tem por objetivo eliminá-la.

No contexto religioso, o pecado original é comumente concebido como um extravio, sendo a salvação a correção dessa rota. Nos termos da filosofia de Schopenhauer, a correção do extravio representado pela existência começa com a compreensão de que valeria mais a pena não existirmos. Assim ele considera a vontade de vida, objetivamente e em seu conjunto, como uma ilusão; corrigir esse erro e negar todas as suas aspirações anteriores, levando à renúncia de si mesmo, seria, portanto, a finalidade última da existência. O caminho de volta para o ponto onde nasce esse erro tem início, segundo Schopenhauer, com a prática das virtudes morais (a justiça e a caridade) que, quando são sinceras, “*provêm da vontade de vida* que, quando vê através do *principium individuationis*,

se reconhece em todos os seus fenômenos” (1986, II, p.776, grifo nosso). Portanto, podemos considerar que o caminho *em direção* à negação da vontade tem início ainda no plano da afirmação da vontade, visto que, segundo Schopenhauer, a justiça e a caridade provêm da vontade de vida. Elas são

Uma marca, um sintoma de que a vontade que se manifesta não está mais tão profundamente constrangida naquela ilusão, mas que a desilusão se anuncia; nós poderíamos dizer, alegoricamente, que ela começa a bater as asas para voar *daqui* (SCHOPENHAUER, 1986, II, p. 776).

A ascese é o que permite à vontade deixar de se manifestar como afirmação e “voar daqui” (manifestando-se, então, como negação). A vontade, quando motivada pelo ascetismo, alcança um estado exatamente oposto àquele em que ela se afirma, pois esta motivação anula o estado de ânsia permanente da vontade, que constitui a vontade de vida. Neste sentido, a ascese é um motivo essencialmente distinto dos outros três, visto que ela não atua exatamente como um *motivo*, mas como um *quietivo* para a vontade, de forma que ela não move a vontade, mas é unicamente o que a torna quieta.

Considerando que a ascese possui uma característica específica, já que apenas ela provoca ações que configuram um quietivo para a vontade, a sua inclusão, como uma motivação que atua em sentido contrário em relação às outras três, será indispensável para a compreensão da noção de nada que decorre da negação da vontade.

2.4. As motivações na determinação do caráter

Vimos anteriormente que Schopenhauer, na sua obra *Sobre o fundamento da moral*, considera apenas três motivações básicas para as ações humanas¹¹. Estas motivações remetem aos três tipos básicos de caracteres humanos: egoísta, malvado e compassivo. Entretanto, é preciso considerar que as motivações não fornecem a simples indicação de caracteres que poderíamos entender como “puros”, ou seja, caracteres que seriam motivados exclusivamente por uma dessas motivações. Schopenhauer afirma que a maioria de nós é suscetível, em algum grau, a cada uma dessas três motivações. Segundo ele, essas motivações “estão presentes em cada um, numa relação incrivelmente diferente. Conforme for esta relação, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão” (1986, III, p. 790-1 [186]).

David Cartwright afirma que a lógica utilizada por Schopenhauer para fundamentar sua classificação dos tipos de caracteres éticos consiste na prevalência de uma motivação particular, dentro da constituição motivacional de cada indivíduo. Ele lembra, entretanto, que Schopenhauer nunca tenta especificar, de uma maneira precisa qualquer, o grau em que o sujeito deva ser receptivo a uma dessas motivações para merecer a classificação de um dos tipos de caracteres. Para Cartwright, o que Schopenhauer teria em mente seria que a motivação predominante recebe a classificação de um tipo particular, com cada tipo de caráter ético oscilando entre caracteres que tendem a responder mais prontamente a uma motivação que a outras e caracteres que tendem a responder

¹¹ Neste capítulo, estaremos tratando apenas da influência das três motivações básicas na determinação dos caracteres humanos. Em virtude disso, não falaremos aqui do caráter ascético. Neste atua apenas um tipo especial de motivo, essencialmente diferente dos outros três, que deve ser considerado como um quietivo para a vontade.

exclusivamente a uma motivação particular e não a outras. Por exemplo, um caráter malvado seria aquele que oscila entre aqueles caracteres que tendem a responder à maldade mais do que ao egoísmo e à compaixão, àqueles que tendem a responder exclusivamente à maldade. Cartwright acredita que a classificação que Schopenhauer faz dos caracteres se baseia no fato de que os agentes que possuem um tipo de caráter ético particular estão dispostos a agir por um tipo de motivação, em situações nas quais seria possível agir por outros. O caráter de um tipo particular seria, então, classificado através da prontidão e da facilidade com que essa motivação guia o seu comportamento e do papel crescente que uma motivação representa na vida de uma pessoa (CARTWRIGHT, 1988, p. 23-4).

Para determinarmos o papel das motivações na determinação de um caráter, podemos considerar que um certo tipo de indivíduo age mais prontamente de forma egoísta, mas que também é possível perceber freqüentemente nele alguns traços de maldade e raramente de compaixão. Em virtude desse seu modo de agir, podemos supor que ele é preponderantemente egoísta, parcialmente malvado e minimamente compassivo. O maior grau de egoísmo a ele atribuído (grau que só pode ser estimado por comparação com os outros motivos que atuam no mesmo indivíduo) faria com que esse caráter manifestasse uma tendência maior para agir visando o seu próprio interesse. Schopenhauer afirma que

De acordo com esta inacreditavelmente grande diferença inata e originária [a diferença entre os caracteres], cada qual só será estimulado predominantemente *pelos* motivos para os quais ele tem uma sensibilidade preponderante, do mesmo modo que *um* corpo só reage aos ácidos, os outros só aos álcalis (1986, III, p.792 [187], grifos do autor).

No nosso exemplo, supusemos um caráter predominantemente egoísta. Mas, considerando que este caráter também é compassivo em pequena proporção, podemos

esperar que ele aja com compaixão em algumas raras ocasiões? Ou o que poderia parecer uma ação compassiva seria, na verdade, um meio ou um disfarce para exercer o seu egoísmo? O que se busca aqui compreender é se um caráter no qual predomina o egoísmo é também capaz de agir, pelo menos em raras ocasiões, motivado pela compaixão. Para Schopenhauer,

Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem nada em relação àquele que só é sensível para os motivos egoístas. Se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio leve imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem* (...) Através disto, porém, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada. Para uma melhoria efetiva, seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos (...). Isto, porém, é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro. Pois seria preciso que, por assim dizer, se virasse pelo avesso o coração no corpo e que se metamorfoseasse seu âmago mais profundo (1986, III, p. 792 [187-8], grifo do autor).

Através desta citação, constata-se a impossibilidade de um caráter comprovadamente egoísta ter a compaixão como motivo. Porém, sua ação pode beneficiar o outro. Para desfazer esta aparente contradição, torna-se necessário diferenciar a ação cujo resultado pode ser caritativo, da ação cujo motivo é a caridade. Pois o resultado de uma ação pode beneficiar o próximo, porém o seu motivo pode ser egoísta. Isto acontece quando alguém presta ajuda ao outro visando seu próprio interesse. Um exemplo disto é a caridade realizada tendo em vista a própria salvação. Uma ação deste tipo revela um caráter egoísta, cuja ação é motivada apenas aparentemente pela compaixão, sendo considerado, portanto, um motivo dotado de falso valor moral. Desse modo, temos que considerar que as ações praticadas nem sempre revelam claramente os seus verdadeiros motivos e a disposição moral de um caráter.

Schopenhauer considera que as ações são simplesmente imagens vãs, *opera operata* e somente a intenção [*Gesinnung*] que as inspira pode lhes dar um significado moral (1986, I, p. 503 [465]). Pois uma mesma intenção pode perfeitamente estar associada a fenômenos exteriores muito diversos. Então, quando pretendemos avaliar um determinado caráter, o problema é saber qual a intenção que fundamenta sua ação. Esse problema é de difícil solução, visto que “nós quase nunca podemos julgar exatamente, do ponto de vista moral, os atos dos outros e, raramente, os nossos” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 503 [465]).

Se um caráter egoísta pode agir apenas aparentemente motivado pela compaixão e, ao mesmo tempo, todo homem tem que ter algo das três motivações fundamentais, como podemos entender o papel exercido pela compaixão na composição de um caráter inclinado a agir egoisticamente?

Uma reflexão que pode contribuir para explicar o papel das motivações na determinação de um caráter baseia-se no modelo de oposição real, através do qual podemos entender como uma motivação, mesmo fazendo parte da constituição de um caráter, pode não ser capaz de causar a sua ação. Isto ocorreria em virtude de a motivação não possuir a “força” suficiente para determinar este caráter. De acordo com isso, um homem pode, por exemplo, ser compassivo em alguma medida, mas dificilmente agir motivado pela compaixão. Pois, na proporção em que compõe o seu caráter, a compaixão não é capaz de superar as forças antimorais – o egoísmo e a maldade - que atuam nele com maior intensidade. Portanto, ser compassivo numa pequena medida não implica a capacidade de agir motivado pela compaixão. Essa capacidade dependerá da força com a qual o motivo atua sobre determinado caráter. Para elucidar melhor esta questão, torna-se importante compreender que:

- 1) Toda ação é antecedida por um processo de deliberação, no qual ocorre um conflito de forças entre os motivos presentes ao entendimento.
- 2) Toda ação resulta de uma interação entre os motivos e o caráter.

Todo motivo consiste na atuação de um objeto exterior sobre a vontade, por intermédio do entendimento. Segundo Schopenhauer, o objeto, para agir como motivo, precisa apenas ser percebido e conhecido (1986, III, p. 551). Desse modo, o entendimento pode apresentar diversos motivos à vontade, porém apenas um vai provocar a sua ação em determinada circunstância. Pois, antes da ação, o homem, através da sua capacidade de pensar, promove um conflito de forças entre os motivos, que se chama deliberação. O resultado desse processo deliberativo - a resolução - indica o motivo mais forte, que vai determinar a vontade e levar o indivíduo a agir. Essa resolução só pode ser conhecida no final desse processo, tanto pelos outros, quanto pelo próprio indivíduo. O homem, quando delibera,

Deixa os motivos ensaiarem repetidamente, um contra o outro, suas forças sobre a sua vontade, de maneira que a vontade se encontra na mesma situação que um corpo sobre o qual forças distintas atuam em direções opostas, até que, finalmente, o motivo decisivamente mais forte obriga os outros a lhe ceder o lugar e determina a vontade; (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 555).

É importante destacar que não é o motivo em si que determina a vontade e, conseqüentemente, a ação. Pois a força com a qual cada motivo atua depende do conhecimento que o entendimento tem sobre ele em determinada circunstância e da

predisposição da vontade ao motivo. A resolução depende do conhecimento, porque o entendimento é o meio de ação dos motivos. Esta mediação pode ser sempre aprimorada, pois o conhecimento é alvo constante de correções e aperfeiçoamentos. De modo que o aprimoramento do conhecimento pode ocasionar o aumento da força de atuação de um motivo. Entretanto, por maior e mais adequado que seja o conhecimento relacionado a um motivo, ele não é suficiente para, sozinho, determinar a vontade, pois a resolução depende também do caráter sobre o qual os motivos atuam.

Para Schopenhauer, a liberdade moral é metafísica, portanto impossível no mundo físico. Devido a isso, nossos atos individuais não são livres; apenas o caráter de cada um deve ser considerado como dotado de liberdade. Pois a vontade em si, que constitui o querer original e fundamental de um indivíduo, é independente de todo conhecimento, repousa fora do tempo, é, portanto, inalterável; ela adquire do conhecimento apenas os motivos, através dos quais desenvolve sucessivamente o seu ser e se torna conhecida ou visível. Por isso cada um, por ser como é e sob as circunstâncias do momento, nunca pode fazer algo diferente naquele instante. De maneira que “toda a marcha empírica da vida de uma pessoa, em todos os seus processos, grandes e pequenos, é necessariamente predeterminada como a de um relógio” (SCHOPENHAUER, 1986, V, p. 269 [206-7]).

A possibilidade de se determinar previamente o comportamento de um homem se deve à imutabilidade do seu caráter, mas também ao fato de que Schopenhauer considera a motivação uma espécie particular da causação em geral, de forma que todo motivo deve ser entendido como a causa de uma ação. Toda causa é uma modificação antecedente que torna necessária a modificação conseqüente. Porém nenhuma causa tira seu efeito inteiramente dela mesma, pois sempre tem que haver uma matéria sobre a qual ela se exerce. A causa apenas provoca, em um determinado momento e lugar, uma modificação

em um ser que é sempre conforme à natureza deste ser. Portanto, a possibilidade dessa mudança tem que preexistir nele. Em consequência disto, “cada efeito é a resultante de dois fatores, um interior e outro exterior” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 566). O primeiro, que atua internamente, é a força original sobre a qual atua o fator externo ¹². O segundo é a causa determinante, que atua sobre esta força e a obriga a se manifestar. Disto se segue que “as causas determinam apenas o quando e onde das manifestações das forças originais, inexplicáveis, sem as quais as causas não existiriam enquanto tais, para produzir certos efeitos necessários” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 567).

A característica específica da motivação é que ela é um tipo de causalidade que opera por intermédio do entendimento. Tirando este aspecto particular, o que é verdadeiro para causas, no sentido mais restrito da palavra, é igualmente válido para os motivos. Também na motivação a causa apenas provoca a manifestação de uma força, denominada vontade, irreduzível às forças mais simples. Esta se distingue das outras forças da natureza porque ela é sentida por nós não apenas por fora, mas, graças à consciência, também é sentida por dentro e imediatamente. Apenas pressupondo que esta vontade existe e que em cada indivíduo ela tem uma natureza particular, que as causas dirigidas sobre ela, aqui chamadas de motivos, podem exercer sua ação. Esta natureza especial e individualmente determinada da vontade - em virtude da qual sua reação, sob a influência de motivos idênticos, difere de um homem a outro - constitui o caráter de cada um. É a natureza deste

¹² Esta força original está pressuposta por toda a idéia de causalidade e por toda explicação que a ela se refira. Assim, uma explicação desse gênero, qualquer que ela seja, jamais explica tudo, mas deixa sempre, em última análise, qualquer coisa de inexplicável. Isso é o que constatamos a cada instante na física e na química. A explicação dos fenômenos, quer dizer, dos efeitos, assim como os raciocínios que remetem esses fenômenos a sua origem última, pressupõem sempre a existência de certas forças naturais. Uma força natural, considerada nela mesma, não está submetida a nenhuma explicação, mas ela é o princípio de toda explicação. Do mesmo modo, ela não está submetida, nela mesma, a nenhuma causalidade, mas ela é precisamente *o que dá a cada causa a causalidade, quer dizer, a possibilidade de produzir seu efeito*. Ela é o *substratum* comum de todos os efeitos dessa espécie e está presente em cada um deles (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 566).

caráter que determina o modo de ação particular dos diferentes motivos sobre cada indivíduo. Esta natureza permanece a mesma durante toda a vida, podendo ser considerada como absolutamente invariável. Em decorrência disto, é apenas na aparência que um caráter experimenta modificações, que resultam do aprimoramento do conhecimento que o entendimento tem das circunstâncias. Em relação a este tipo de modificação, Schopenhauer afirma:

A posição de um homem, em circunstâncias exteriores idênticas, pode de fato ser, na segunda vez, completamente diferente do que foi na primeira: a saber, quando ele, nesse intervalo, se tornou capaz de entender aquelas circunstâncias de uma forma correta e completa; com isso, os motivos, que antes lhe eram inacessíveis, agora atuam sobre ele (1986, III, p. 572-573).

Portanto, uma mudança de comportamento não significa uma mudança de caráter, mas indica que o conhecimento foi aprimorado, permitindo, assim, a exata influência dos motivos sobre a vontade. Segundo Schopenhauer

Através do caráter inato de cada homem, os fins em geral, em direção aos quais ele tende invariavelmente, estão já determinados em sua essência; os meios aos quais ele recorre para aí chegar são determinados, em parte, pelas circunstâncias exteriores, em parte, pela concepção que ele tem das mesmas, cuja exatidão depende, por sua vez, do entendimento e da formação que ele possui. Como resultado final, temos a sucessão de seus atos isolados, portanto o conjunto do papel que ele deve desempenhar no mundo (1986, III, p. 577).

De acordo com o papel que todo homem tem predeterminado para si, Schopenhauer acredita que se poderia prever suas ações, e até mesmo calcular

antecipadamente e com certeza cada uma delas, se não fosse tão difícil determinar o seu caráter com exatidão e se os seus motivos não permanecessem freqüentemente escondidos.

Os motivos não são evidentes, tanto para o observador externo, quanto para o próprio sujeito, porque, como já vimos, o resultado de uma ação não corresponde exatamente ao motivo que a causou. É por isto que podemos ter uma ação altruísta causada por um motivo egoísta ou até mesmo maldoso. Por outro lado, só podemos conhecer o caráter empírico, pois é unicamente pela experiência que a gente aprende a conhecer um caráter, não somente como ele é nos outros, mas também como ele é em nós mesmos. Por conseguinte, ninguém pode saber de antemão como alguém agirá em determinada circunstância, nem mesmo o próprio indivíduo, antes que nela se encontre pela primeira vez, pois “só após uma prova efetiva é que alguém pode estar certo do outro e, então, também de si próprio” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 569).

Considerando que o caráter só pode ser conhecido na seqüência da experiência, o nosso exemplo inicial, onde supusemos *a priori* um caráter predominantemente egoísta, tem que ser tomado apenas como um recurso didático. Este recurso nos ajudou a compreender como as três motivações estão presentes em todo homem e cada uma possui “uma força” específica em cada um. Do conflito de forças entre as motivações, surge aquela que atua com mais intensidade, a qual leva o indivíduo a agir e caracteriza o seu caráter. Considerando, porém, que não podemos conhecer de antemão qual destas motivações é a predominante, se quisermos conhecer o caráter de um homem, temos que nos basear unicamente no seu comportamento. Esse conhecimento não pode se fundamentar no resultado da suas ações e sim na intenção com a qual ele age, ou seja, nos seus motivos. A partir dos verdadeiros motivos de uma ação, podemos supor qual é o caráter daquele que a pratica. Segundo Schopenhauer:

Quando queremos julgar o valor moral de uma ação, nós procuramos antes de tudo conhecer, com certeza, o motivo que a inspirou; então nosso louvor ou nossa censura não se coloca sobre o motivo, mas sobre o caráter que se deixou determinar por ele, como segundo fator desta ação, e o único que é inerente ao homem (1986, III, p. 571).

O conhecimento que podemos ter dos motivos ocorre paulatinamente, pela observação atenta e contínua do comportamento do agente, o que nos permite supor, com uma segurança cada vez maior ao longo do tempo, qual é a motivação que nele predomina e que constitui o seu caráter.

A possibilidade de conhecermos um caráter, através da observação cuidadosa de seus atos, se baseia na convicção de que a individualidade de toda pessoa determina até a mais insignificante de suas ações:

Assim como um botânico conhece a planta inteira por uma folha e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso é possível, a partir de uma ação característica de uma pessoa, atingir um conhecimento correto de seu caráter, portanto construí-lo em certa medida a partir daí, inclusive quando esta ação se refere a algo insignificante; então, freqüentemente, até do melhor modo, pois com coisas importantes as pessoas se cuidam; com insignificâncias seguem, sem grande reflexão, a sua natureza (SCHOPENHAUER, 1986, V, cap. VIII, § 118, p. 273 [209]).

Portanto, as ações nas quais temos que nos basear podem até ser insignificantes, no sentido de que não precisam se referir a algo extraordinário, mas têm que ser características, capazes de revelar, pelo menos em certa medida, o caráter do agente.

2.5. O modo de conhecimento na determinação do caráter

Diz-se comumente que um homem bom é aquele que age de modo prestativo e útil, de forma não ofensiva, oferecendo ajuda e assistência tanto quanto pode. Nos termos de Schopenhauer, um homem bom é aquele motivado pela compaixão e, em virtude dela, ele não visa a satisfação da sua própria vontade, mas a vontade de um outro indivíduo. Portanto, o conceito bom será aplicado a ele de um “ponto de vista relativo, empírico e posto no sujeito passivo” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 803 [201]), ou seja, a partir da satisfação da vontade não daquele que realiza a ação, mas de um outro que se beneficia com o resultado dela.

De acordo com Schopenhauer (1986, III, p. 803 [201]), ao investigarmos o caráter do homem que qualificamos como bom, constatamos que o que o define como tal é a sua capacidade de promover o bem-estar alheio, sendo que é desta capacidade que provêm as virtudes da justiça e da caridade a ele atribuídas. Se buscarmos a origem de tal capacidade, nós a encontraremos no fato de que este homem faz menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas.

O homem moralmente mau, ao contrário, estabelece entre si mesmo e o outro uma diferença essencial. É através do tamanho dessa diferença entre os indivíduos que podemos distinguir um caráter egoísta de um malvado. Aos olhos do egoísta, essa diferença é suficientemente grande para levá-lo a causar um grande prejuízo a alguém, apenas para conseguir uma pequena vantagem para si. O caráter egoísta pode ser definido como aquele que busca afirmar a sua própria vontade, mesmo que às custas da negação da vontade do outro. Essa diferença entre os indivíduos cresce aos olhos do malvado, a ponto dele tornar o prejuízo do outro a fonte da sua auto-satisfação. De forma que o malvado procura o

prejuízo alheio sem que a causa seja as vantagens ou os benefícios que ele obtém com isso. Qualquer vantagem ou benefício que ele possa obter nestas circunstâncias fica subordinado ao prazer maior que o sofrimento alheio representa para ele. Desse modo, o caráter malvado pode ser definido como aquele que visa a negação da vontade do outro.

Para o egoísta e o malvado há entre o eu, que se limita a sua própria pessoa, e o não-eu, que encerra o mundo restante, uma diferença essencial. Em contrapartida, para o compassivo esta diferença não é tão grande ou é até mesmo suprimida, pois ele equipara o eu alheio ao próprio, quando favorece o bem do outro às custas do próprio bem.

Esta diferença na apreensão da relação entre o próprio eu e o eu alheio, que coloca de um lado o caráter compassivo e de outro o egoísta e o maldoso, se fundamenta numa diferença entre os modos de conhecimento. O conhecimento que caracteriza a ação egoísta é aquele mediado pelo espaço e pelo tempo, os quais dão origem à multiplicidade que estabelece a diferença entre cada indivíduo e todos os outros. Já o conhecimento que caracteriza a ação do compassivo é um conhecimento imediato, ou sentimento, que apreende as diversas manifestações da vontade como sendo originadas de uma essência única e que leva o agente a suplantar a diferença aparente entre os diversos seres.

Segundo Schopenhauer (1986, III, p. 804 [203]), o conhecimento que temos do nosso próprio eu não é um conhecimento completo e claro. Por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos dados dos sentidos, conhecemos o nosso próprio corpo como um objeto no espaço e, por meio do sentido interno, conhecemos a série sucessiva de nossos desejos e atos de vontade que surgem a partir dos motivos externos. Em contrapartida, o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa essência em-si, interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós. Por isso o conhecimento que temos de nós mesmos não é

completo e nem se esgota; pelo contrário, é um conhecimento superficial e, na maior e principal parte, somos para nós mesmos desconhecidos.

De acordo com aquela parte que está sob o nosso conhecimento por meio dos sentidos, cada um é totalmente diferente do outro. Esta diferença entre todos os seres se deve ao espaço e ao tempo, que são as formas da nossa faculdade de intuição. Essas formas tornam possível a multiplicidade, pois o múltiplo só pode ser representado como coexistente no espaço e como sucessivo no tempo. Dessa multiplicidade resulta a diferença entre os indivíduos, de modo que estas formas são denominadas por Schopenhauer *principium individuationis*.

O espaço e o tempo, as formas da nossa intuição, são, porém, estranhos à verdadeira essência do mundo: a coisa-em-si. Portanto a multiplicidade também o é. Desse modo, a coisa-em-si só pode ser pensada como una. E, inversamente, aquilo que se apresenta como múltiplo, no tempo e no espaço, não pode ser a coisa-em-si, mas apenas o fenômeno. Este só está presente para a nossa consciência, a qual é delimitada por múltiplas condições e que repousa sobre uma função orgânica. Portanto, o fenômeno não é nada fora da nossa consciência, tornando toda multiplicidade apenas aparente.

Deste modo, o egoísta e o malvado têm uma apreensão ilusória do mundo, que se baseia no princípio de individuação e faz com que eles estabeleçam uma diferença entre eles próprios e todos os outros indivíduos. Já o compassivo não padece dessa ilusão, pois ele é capaz de intuir a unidade da vontade e, assim, equiparar a sua vontade àquela de todos os outros seres, de modo que a satisfação da vontade do outro equivale à satisfação da sua própria vontade.

Na tentativa de ilustrar os caracteres humanos, a partir da diferença entre os modos de conhecimento, Schopenhauer coloca a questão sobre o que fariam dois homens

que, crescidos em estado selvagem, inteiramente sós, se encontrassem pela primeira vez. Segundo ele, Pufendorf, Hobbes e Rousseau responderiam de modos distintos. Pufendorf diria que os dois viriam, amistosamente, de encontro um ao outro; Hobbes, por sua vez, com inimizade; Rousseau, com silenciosa indiferença. Segundo Schopenhauer, todos os três teriam e não teriam razão nesta suposta enquete e que, através de suas respostas, se revelaria “*a imensurável diferença da disposição moral inata dos indivíduos*, com tal clareza que aqui também se localizaria a referência e a medida da mesma” (1986, V, p. 272 [208], grifo do autor).

Para Schopenhauer, a diferença nas respostas para esta questão se baseia no fato de que há pessoas para quem a visão de uma outra estimula imediatamente um sentimento de hostilidade, que as levam a afirmar intimamente: “não-eu”. Para outras, uma tal visão estimula, imediatamente, um amigável interesse e em seu íntimo dizem: “eu novamente” (SCHOPENHAUER, 1986, V, p. 272 [208]). Entre estes dois tipos de pessoas há inúmeras gradações, que as colocam mais próximas da bondade, da maldade ou do egoísmo. Mas a razão pela qual somos tão diferentes constitui, para Schopenhauer, um grande problema e até mesmo um mistério. Se a causa desta diferença não pode ser compreendida, só nos resta tentar entender como os indivíduos apresentam caracteres diferentes e em que medida é possível conhecê-los.

Capítulo 3

O conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer

Como foi mostrado anteriormente, Schopenhauer indica a ausência de egoísmo como o critério de avaliação moral. Assim, do mesmo modo que o mal foi tradicionalmente compreendido como falta ou ausência de ser, através de uma oposição lógica com o bem, a ausência de egoísmo poderia ser a indicação de que Schopenhauer concebe o bem dessa mesma forma, ou seja, como falta ou ausência de mal. Entretanto, a nossa linha interpretativa não terá como apoio este tipo de abordagem e estará baseada na concepção desenvolvida por Kant para a questão do mal, a qual considera a contraposição entre bem e mal através de uma oposição real. A partir daí, estaremos supondo que o conceito de grandeza negativa, que estabelece uma oposição real entre duas grandezas positivas, está presente no modo como Schopenhauer concebe a contraposição entre as motivações. Desse modo, a ausência de egoísmo, critério de julgamento de uma motivação moral, não será por nós concebida como uma simples falta, mas será a indicação de que a compaixão é uma motivação capaz de anular as manifestações do egoísmo, motivação básica da vontade humana, assim como da maldade, que é o seu desdobramento.

3.1. A oposição entre as motivações

O modelo de oposição real fornece o tipo de contraposição que nos parece adequado para tratar das motivações na filosofia de Schopenhauer, pois, através dela, podemos investigar a causa ou a força contrária capaz de suprimir uma determinada representação, dando, assim, origem a uma outra. Mas, neste tipo de oposição, temos que

considerar que nem sempre o resultado será zero, ou seja, uma grandeza pode não anular completamente a outra.

A oposição real exige que se pense cada grandeza em relação com outra. É exatamente esta relação que caracteriza uma grandeza negativa. Algumas grandezas se caracterizam apenas por sua intensidade, ou seja, por uma unidade de medida, tais como a massa e o volume. Entretanto, a simples medida não é suficiente para caracterizarmos uma grandeza negativa. Por exemplo, um indivíduo que está a dois metros de um precipício à sua frente cairá nele se ele se deslocar três metros? A resposta será sim, se ele se deslocar para frente; mas será não, se ele se deslocar para trás ou para os lados. A grandeza negativa pode ser considerada uma grandeza do tipo vetorial, que necessita que lhe seja atribuída, além de uma intensidade, uma orientação espacial. Para especificarmos a orientação espacial, devemos atribuir às grandezas uma direção e um sentido. Para especificarmos a direção, como no caso do homem próximo ao precipício, teríamos outras direções possíveis: o precipício poderia estar ou à sua frente ou atrás de si (direção norte-sul), ou então poderia estar do seu lado direito ou esquerdo (direção leste-oeste). Quanto ao sentido, pode-se defini-lo como uma das duas maneiras de orientar uma dada direção, pois o sentido está sempre associado a uma dada direção e para cada direção existem sempre dois sentidos possíveis.

Para que haja uma oposição real, temos que pensar em grandezas que tenham a mesma direção e sentidos opostos. Quanto à intensidade, apenas se forem iguais para as duas grandezas o resultado será zero, ou seja, uma anulará a existência da outra. Se não forem idênticas, o valor de menor intensidade apenas diminui a intensidade da outra grandeza, sem anulá-la completamente.

Esta consideração é importante no tratamento que estamos dando às motivações na filosofia de Schopenhauer, pois, através dela, podemos aprimorar o entendimento da questão, já colocada anteriormente, de que os caracteres não são completamente puros, permitindo, por exemplo, que um caráter compassivo possa conter certa dose de egoísmo e maldade, assim como um caráter malvado possa ter a compaixão atuando nele em algum nível. Isso nos permite pensar que há caracteres mais bondosos do que outros, assim como caracteres mais malignos do que outros.

Outro aspecto relevante envolvendo a questão das motivações, considerando-as através do modelo de oposição real, refere-se ao fato de que Schopenhauer concebe as motivações como sendo as causas das ações, de modo que para ele não há ações livres, mas apenas de acordo com a lei da motivação. Esta lei prescreve que, assim como uma pedra não se move sem um impulso suficiente, uma ação não pode acontecer sem um motivo suficiente (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 737 [125]). Partindo de uma oposição real, temos que pensar que podemos mover uma pedra à medida que nela aplicamos a força suficiente para vencer a força inercial do seu estado de repouso. Neste contexto, o motivo seria a causa do surgimento de determinada ação, à medida que fosse capaz de suplantar o motivo oposto.

3.2. A oposição entre os motivos que afirmam a vontade

Schopenhauer considera que a causa ou o móvel principal das ações humanas é o egoísmo:

Todas as suas ações [do homem] 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 (1986, III, p. 727 [114]).

O egoísmo é a potência antimoral fundamental, embora não seja a única, nem a mais potente, pois ele pode desdobrar-se, através da inevitável colisão das manifestações particulares de egoísmo, dando origem à malevolência ou ao ódio. O egoísmo é considerado mais animal e o ódio mais diabólico (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 732 [120]). Estimulado objetivamente pelos inúmeros vícios, erros, fraquezas, loucuras, carências e imperfeições pertinentes à natureza humana, o egoísmo pode dar origem também a outras manifestações antimorais. Um exemplo é o ódio estimulado pela felicidade, bens e vantagens alheios que dá origem à inveja [*Neid*]; nenhum homem está livre dela, o que faz com que sentir inveja seja humano. Mas da inveja pode surgir a alegria maligna [*Schadenfreude*], que consiste em sentir alegria com o prejuízo e a dor do outro. Isto para Schopenhauer seria diabólico: “não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna” (1986, III, p. 731 [119]). Segundo Schopenhauer, inveja e alegria maligna são, em si, meramente teóricas; praticamente tornam-se maldade e crueldade.

A diferença fundamental que pode ser apontada entre as potências antimorais é que o mal que pode ser cometido através do egoísmo é um simples *meio* para a ação; já a maldade e a crueldade têm o mal como um *fim* em si mesmo:

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, o que dá prazer (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 732 [119]).

Egoísmo e maldade são as principais potências antimorais que a compaixão deve sobrepujar. A ação moral acontece como resultado de um combate de forças opostas, no qual a compaixão atua no sentido de anular a disposição originária para o mal que existe na natureza humana.

A máxima da compaixão é: “não prejudica a ninguém, mas ajuda a todos quanto pudes” (1986, III, p. 744). Schopenhauer enfatiza que esta máxima contém duas sentenças, dividindo as ações às quais elas correspondem em duas classes: justiça e caridade. Dito de outro modo, haveria dois graus, claramente distintos, nos quais o sofrimento de um outro pode se tornar o meu motivo. O primeiro é a justiça que, opondo-se aos motivos egoístas, impede-me de causar sofrimento ao outro; o segundo grau é caridade, que me leva a uma ajuda ativa com relação ao outro. A caridade manifesta-se através do caráter positivo das ações que dela surgem; pois ela não só evita que eu cause dano ao outro, mas também me leva a ajudá-lo. Já a justiça é apenas negativa, pois ela se contrapõe às manifestações de injustiça, às quais estamos naturalmente inclinados:

Originariamente somos todos inclinados para a injustiça e a violência, porque nossa necessidade, nossos apetites, nossa ira e nosso ódio aparecem imediatamente na consciência e tem 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 e só através da experiência, *mediatamente*, portanto (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 745 [135], grifo do autor).

Desse modo, o conceito de injusto é positivo, precedendo o de direito, este considerado como negativo e indicador das ações que podem ser exercidas sem ofensa aos outros, ou seja, sem cometer injustiça. A injustiça se caracteriza pela ação que expressa a

afirmação da vontade de viver de um indivíduo, cuja extensão avança até invadir os limites da vontade de viver de um outro indivíduo. Considerando que a vontade se objetiva em corpos individuais, a injustiça pode ser entendida como a sujeição das forças de um corpo, através do emprego de violência ou astúcia. Assim, o direito passa a significar a resistência exercida para a necessária preservação e proteção do corpo agredido, que se contrapõe à invasão da vontade de viver sofrida por este indivíduo.

O tratamento que Schopenhauer dá às motivações coloca a compaixão em oposição com a maldade, o que caracteriza uma oposição entre o bem e o mal. O nosso objetivo será identificar estas oposições e mostrar, de forma esquemática e tendo por base o modelo de oposição real, como se caracteriza a relação entre as motivações antimorais e a compaixão.

Inicialmente podemos considerar que o egoísmo fundamenta o caráter que busca a afirmação de si mesmo¹³; e a compaixão, da qual a justiça é uma primeira manifestação, fundamenta o caráter que busca a afirmação do outro. Teríamos, assim, duas forças positivas atuando na mesma direção, pois ambas seriam afirmações da vontade, porém com sentidos diferentes: a primeira no sentido do próprio agente, a segunda no sentido do outro. Seriam duas grandezas atuando em sentidos opostos e, por convenção, uma receberia o sinal positivo e a outra o sinal negativo. Desse modo, a justiça pode ser entendida como a atuação positiva de uma força, capaz de anular momentaneamente, ou pelo menos atenuar, a expressão natural e positiva do egoísmo.

¹³ Em princípio, o egoísmo, por visar o próprio bem-estar, não está sujeito a uma avaliação moral; ele só será moralmente condenável quando as ações por ele motivadas forem a causa de um dano ao outro, ou seja, forem injustas. Dessa forma, o egoísmo provoca a injustiça apenas quando o mal do outro for o meio para o seu próprio bem-estar. Já a maldade é sempre injusta, porque a sua finalidade é o prejuízo ou o mal do outro.

A resistência à injustiça, que caracteriza o direito, também pode ser visualizada através do modelo de oposição real; só que aqui esta oposição tem que ser dividida em dois momentos. O processo inicia-se com o exercício do egoísmo, que é a expressão natural da afirmação da vontade de vida de todo indivíduo; em alguns casos, este egoísmo se expande até invadir o domínio de afirmação da vontade de um outro, caracterizando a injustiça; esta pode ser entendida como uma força que atua em um determinado sentido e que se intensifica, aumentando de valor. A injustiça praticada por um indivíduo nega, por oposição real, a possibilidade da afirmação da vontade de vida de um outro indivíduo. O direito será a força de resistência, portanto em sentido oposto, que deve ser aplicada para combater a injustiça. A partir daí podemos caracterizar o direito como a negação da negação.

É interessante notar que, para Schopenhauer, esta força de resistência que o direito representa tem um limite proporcional à agressão que se pode receber, de modo que ele considera que qualquer coisa pode ser feita para proteger-se de uma injustiça, como enganar ou até mesmo matar seu agressor. Neste caso, a agressão é necessária e não é considerada uma injustiça, mas exatamente o oposto, ou seja, o exercício do direito.

Ainda procurando utilizar o conceito de grandeza negativa, podemos entender a contraposição, que Schopenhauer avalia como exata, entre a crueldade e a compaixão:

Nada revolta mais profundamente nosso sentimento moral do que a crueldade. Podemos desculpar qualquer outro delito, mas não a crueldade. A razão para isso é que a crueldade é o oposto exato da compaixão (1986, III, p. 766 [159]).

A compaixão tem sua expressão mais completa através da virtude da caridade que, como vimos, atua positivamente ajudando o outro. A finalidade da ação compassiva é

o bem alheio e o caráter de seu agente é identificado pela afirmação do outro. Já a crueldade é a motivação que leva às ações que prejudicam o outro. Podemos entender a crueldade como a maldade prática. A finalidade da ação cruel é o mal alheio e o caráter do seu agente qualifica-se pela negação do outro. Aqui a direção das forças é a mesma, pois estamos no plano da afirmação da vontade e das ações que têm um valor moral, mas o sentido delas é de oposição uma em relação à outra, pois cada força refere-se ao outro no sentido de negá-lo ou afirmá-lo.

Analisando estas duas motivações é possível constatar como as características da compaixão opõem-se exatamente às da crueldade, o que permite visualizar precisamente esta relação de oposição entre duas motivações possíveis a um mesmo homem. Sendo que as duas motivações opostas são simultaneamente possíveis, para que seja possível caracterizar alguém como compassivo ou cruel, justo ou egoísta é preciso considerar o resultado final da atuação dessas motivações sobre o caráter de cada homem. Porém, é importante acrescentar que este resultado não é fortuito; ele é sempre a consequência da combinação do caráter individual inato, aliado às motivações a que este caráter está predisposto. Todos os homens são levados a agir, motivados em alguma medida, não só pelo egoísmo, mas também pela maldade e pela compaixão. O que irá qualificar um caráter será a prevalência de uma dessas motivações e isto dependerá de sua natureza, fixada fora do tempo, e que só poderá ser conhecida através das suas manifestações ao longo da vida de cada homem.

O modelo de oposição real se mostra adequado quando constatamos que, para que haja compaixão, é necessário vencer as forças antimorais originárias decorrentes do princípio de individuação. O conflito de forças se estabelece a partir da manifestação das potências egoístas inerentes à vontade de vida que, tornando-se injustas, desdobram-se em

maldade e crueldade e se contrapõem à compaixão, a qual funciona como antídoto para a ilusão provocada pelo princípio de individuação. As potências antimorais atuam favorecendo a expressão do impulso maléfico da vontade de vida. A compaixão atua como uma motivação capaz de mover o homem a um modo de agir completamente oposto a todas aquelas tendências profundamente enraizadas em sua natureza. Portanto, apesar do sentido contrário atribuído a estas duas motivações, tanto a compaixão quanto a maldade atuam como motivos para a vontade no plano da ação; ambas são expressões da afirmação da vontade de vida e estão restritas ao mundo como representação.

Entretanto, é importante destacar que entre a maldade e a compaixão há uma diferença fundamental quanto ao modo de conhecimento que origina cada uma delas: a maldade decorre do mesmo tipo de conhecimento que provoca o egoísmo; ambos se fundamentam na ilusão provocada pelo *principii individuationis*, que faz com que o agente considere o outro como alguém absolutamente distinto dele próprio. Já a compaixão tem, como origem, a visão através desse princípio; é uma motivação que resulta da intuição da unidade entre todos os seres e, assim, compartilha do mesmo tipo de conhecimento que faz, do homem, um asceta.

3.3. A oposição entre os motivos que afirmam e aquele que nega a vontade

Expusemos como o conceito de grandeza negativa pode ser aplicado, através do modelo de oposição real, para contrapor a única motivação dotada de valor moral (a compaixão), aos motivos antimorais (o egoísmo e a maldade).

Uma das regras básicas de determinação de uma oposição real exige que as determinações, opostas entre si, estejam situadas em um mesmo sujeito (cf. p. 19 e 20 desse

texto). Assim, quando tratamos da oposição entre as motivações, estas devem pertencer a um mesmo indivíduo.

Pode acontecer que, em um certo indivíduo, com tendência a agir motivado particularmente por uma das três motivações fundamentais, passe a atuar um tipo especial de motivo, capaz de fazê-lo manifestar uma conduta ascética. Este motivo faz com que o indivíduo passe a agir visando o próprio mal e funciona como um quietivo, na medida em que atua contra as motivações que anteriormente afirmavam a sua vontade. Este quietivo funciona como um não-querer que se opõe àquilo que o indivíduo queria anteriormente. É por isso que podemos entender o significado dessa negação como um não-querer que não é absoluto, ou seja, não-querer é não querer mais tudo aquilo que se queria (SCHOPENHAUER, 1987, carta 201, p. 214), sendo, portanto, um querer que nega ou se contrapõe ao querer anterior. Considerado como grandeza negativa, podemos denominá-lo um querer negativo.

Com a inclusão do quarto motivo, ou quietivo, a contraposição entre as motivações, considerando a afirmação e a negação da vontade, pode ser expressa através do modelo de oposição real, de acordo com o seguinte quadro explicativo:

Afirmação da vontade	Negação da vontade
←	→
← ← Maldade Egoísmo → Compaixão	→ Ascese

Este quadro permite visualizar que:

- A vontade possui dois sentidos de direção (ou predicados), que são opostos entre si: afirmação e negação.
- Egoísmo, maldade e compaixão são motivos que provocam ações através das quais a vontade se afirma. Porém, é preciso acrescentar que, em relação ao egoísmo, a maldade é um motivo cujas ações manifestam um grau mais acentuado de afirmação da vontade ou da ilusão provocada pelo princípio de individuação; já a compaixão é um motivo cujas ações manifestam um grau atenuado de afirmação da vontade, pois o *sentido* de direção do surgimento da compaixão (ou o tipo de conhecimento que a origina) é o mesmo da ascese e, portanto, *contrário* àquele do egoísmo e da maldade.
- Egoísmo e maldade são motivos cujas ações manifestam um *aumento da intensidade* da vontade que se afirma, sendo que a maldade é um grau exacerbado de egoísmo. Portanto, a maldade provoca as ações cujo grau de afirmação da vontade tende ao infinito.
- A compaixão é um motivo que se opõe à maldade e ao egoísmo, mas cujas ações ainda são manifestações de afirmação da vontade. A diferença entre a compaixão e as outras motivações é que as ações que dela resultam provocam uma *diminuição da intensidade* da vontade que se afirma. Portanto, a compaixão provoca ações cujo grau de afirmação da vontade tende à zero.
- A ascese difere das três motivações fundamentais (egoísmo, maldade e compaixão), porque estas causam ações que são manifestações de afirmação da vontade e a ascese provoca ações que manifestam a negação da vontade.

Por outro lado, a ascese assemelha-se à compaixão por ter, como raiz, a mesma forma de conhecimento intuitivo que ela.

- A característica principal da ascese é que ela promove ações que se contrapõem ao modo como se manifesta a afirmação da vontade.

3.4. As etapas em direção ao ascetismo

O que permite que certo caráter passe a agir por um motivo que se contrapõe àquele que o motivava anteriormente é que, na negação da vontade, há uma supressão da essência que provoca uma mudança no modo como o caráter se manifesta. Essa mudança atesta que o indivíduo não age mais manifestando aquilo que ele era, mas ele passa a expressar um comportamento tipicamente ascético. Este comportamento tem características bem definidas, que essencialmente não variam. Schopenhauer esclarece quais são os procedimentos que tornam concreta a negação da vontade:

O primeiro é a castidade voluntária e perfeita. Combatendo o desejo sexual, o asceta nega a afirmação da vontade além dos limites de seu corpo. O segundo é a pobreza voluntária e intencional. Através dela, o asceta mortifica a sua vontade, impedindo que ela se satisfaça com a aquisição de qualquer bem.

Schopenhauer esclarece que aquele que consegue percorrer essas duas primeiras etapas ainda sente todos os desejos, na medida em que é um corpo animado e uma manifestação do querer. Então, visando o extermínio do próprio corpo, o asceta não faz nada do que lhe agradaria fazer e faz tudo o que lhe desagrade; também não se opõem a que os outros lhe façam mal. Ainda com o objetivo de promover sua autodestruição, alimenta o seu corpo com parcimônia, pratica o jejum e a autoflagelação.

Todos esses procedimentos representam o oposto daquilo que seria necessário para manter um corpo saudável e levam ao extermínio crescente da vontade, terminando por conduzir o asceta à morte. Este tipo de morte difere daquela que faz desaparecer um indivíduo qualquer. Pois ela não significa o simples término da existência, nem participa do processo de renovação contínua dos indivíduos; mas é o que torna efetiva a supressão da existência que decorre da supressão da essência. Portanto, toda mortificação que o asceta provoca paulatinamente para si visa acabar com a sua existência, como um sintoma de que sua essência foi suprimida.

Mas é importante esclarecer que essas etapas em direção ao ascetismo não podem ser consideradas como “mandamentos” que, ao serem cumpridos, levariam necessariamente à negação da vontade. Pois não é possível pensar que alguém se torna um asceta por fazer tais coisas; mas, ao contrário, alguém faz tais coisas porque se tornou um asceta.

Descrever o comportamento através de etapas permite apenas mostrar como o modo de ação do caráter ascético é característico. Essas etapas ajudam a identificar um comportamento que se manifesta independentemente do lugar, da época ou da religião aos quais pertencem todos aqueles que suprimiram a própria vontade.

3.5. Os dois caminhos que levam à negação da vontade

Schopenhauer concebe dois caminhos que levam à abnegação. Eles representam as duas formas pelas quais um indivíduo pode adquirir o conhecimento da unidade entre todas as coisas, que leva à supressão da sua própria vontade.

O primeiro desses caminhos é a apreensão do sofrimento do mundo inteiro como sendo seu próprio sofrimento. Quando o indivíduo adentra por esta via, todos os tormentos - aqueles que ele vê, aqueles que ele conhece indiretamente e os que ele sabe como possíveis – “fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 515 [481]).

O segundo caminho a ser percorrido para a negação da vontade consiste em apreender o próprio sofrimento como aquele do mundo inteiro. Consiste no “sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 533 [497]). Este sofrimento chega muitas vezes com a aproximação da morte e a perda da esperança. Mas estas não são absolutamente indispensáveis para se chegar a essa apreensão, pois “também sem elas e mediante grande desgraça e dor pode o conhecimento da contradição da Vontade de vida consigo mesma impor-se violentamente a nós, com o que a nulidade do esforço é percebida” (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 536 [499]). Portanto, independentemente daquilo que pode provocar o nosso sofrimento, o que importa é que ele pode nos fazer percorrer o segundo caminho em direção ao ascetismo, quando nos faz compreender a nulidade do esforço pertinente à existência.

Não importa o caminho percorrido: seja de fora para dentro, quando a modificação interior se produz verdadeiramente após uma modificação exterior (após um grande infortúnio); seja de dentro para fora, quando o conhecimento se clarifica progressivamente e, depois que ele tenha atingido o mais alto grau, *pode* provocar uma mudança interior, sem que nada tenha mudado no mundo exterior. O que importa é que ambos podem levar à negação da vontade e têm por base a suspensão do princípio de individuação, que permite a percepção do conjunto das coisas e a apreensão de que a

essência do mundo consiste num escoamento perpétuo, num esforço estéril e num sofrimento contínuo.

Entretanto, esta compreensão pode desaparecer com as circunstâncias que a produziram, fazendo a vontade de viver se reafirmar e o caráter de outrora reaparecer. Portanto, não é possível garantir que, depois que o processo de negação da vontade tenha começado, ele não possa ser interrompido. Pois, enquanto houver vida, perdura o combate entre a afirmação e a negação da vontade:

Visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade (SCHOPENHAUER, 1968, I, p. 532 [496]).

3.6. A oposição entre a afirmação e a negação da vontade

O conceito de grandeza negativa também será utilizado, no contexto da filosofia de Schopenhauer, como um recurso para a compreensão do nada que resulta da oposição entre a afirmação e a negação da vontade. A presença desse conceito pode ser suposta no tratamento que Schopenhauer dá a essa oposição, considerando que, no § 71 de *O mundo como vontade e representação*, ele menciona a diferença entre dois tipos de nada, o *nihil privativum* e o *nihil negativum* (1986, I, p. 555), e considera Kant o principal autor da análise que leva a esta distinção. O objetivo de Schopenhauer, ao mencionar essa diferença, é mostrar que o nada que resulta da negação da vontade não deve ser considerado de forma absoluta, mas relativamente ao mundo como representação.

A aplicação do conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer será feita tomando por base as regras fundamentais para a caracterização de uma oposição real fornecidas por Kant (conforme p. 19 e 20 desse texto). Adaptando essas regras para este novo contexto, obtivemos as seguintes proposições:

1. A vontade é um único impulso que adquire, no tempo, dois predicados diferentes e opostos: afirmação e negação.
2. Estas duas determinações são possíveis ao mesmo tempo, visto que a vontade que se nega não é contraditória à vontade que se afirma.
3. Negar a vontade significa contrapor-se àquilo que ela afirma.
4. Afirmação e negação são determinações positivas da vontade, visto que ocorrem efetivamente e, quando ligadas, a consequência da negação suprime a consequência da afirmação, levando à nulidade [*Nichtigkeit*].

Dizer que afirmação e negação são predicados possíveis para a vontade significa que a vontade tanto pode ser, quanto pode não ser. Assim, nas palavras de Schopenhauer,

Se a vontade de vida se afirma em um indivíduo, este último possui e guarda seu caráter individual, pois esta vontade se afirma neste caráter e como este indivíduo; ou bem ela se nega e, então, ela cessará inteiramente de querer, o que suprime inteiramente o caráter do indivíduo (SCHOPENHAUER, 1987, carta 201, p. 214).

Mas admitir que a vontade possa se afirmar como um determinado indivíduo e depois negar essa individualidade não implica que a sua essência seja variável e que um indivíduo possa, a partir de certo momento, ser de outra maneira. O que ocorre é que a essência de um caráter pode ser suprimida e com ela, sua existência. Disto se segue que a existência de um indivíduo não pode ser conservada, no caso em que sua essência seja suprimida. Schopenhauer afirma: “se a essência não deve ser mais como é, então ela deve ser suprimida com a existência” (1987, carta 201, p. 214). A supressão da existência aparece como uma transformação no modo de agir do indivíduo. Essa mudança de comportamento indica que o caráter não quer mais aquilo que ele queria e, portanto, não é mais aquilo que ele era.

Schopenhauer, numa resposta a Johann August Becker (1987, carta 201, p. 215), adverte ser impossível admitir a ocorrência de uma “falha” [*Lücke*] na essência de determinado caráter, que lhe permita tornar-se algo diferente do que ele é. Pois todo caráter é um único ato de vontade, disperso no tempo. Portanto, o que Schopenhauer não admite é que possa acontecer algo que não seja a manifestação desse ato único, ou seja, que ocorra uma modificação no seu modo de ser. É em virtude disso que Schopenhauer recusa a possibilidade de um homem malvado tornar-se justo e nobre (1987, carta 201, p. 214), mas admite que ele possa tornar-se imediatamente um santo, visto que a transformação de um caráter só pode acontecer de um modo radical, através da sua completa anulação. Assim, a santidade é a manifestação da supressão total da essência de um caráter, seja ele egoísta, malvado ou compassivo, e não uma simples modificação do seu caráter anterior; pois a santidade consiste na anulação de todos os motivos e não numa alteração desses motivos. É em virtude disso que Schopenhauer relata que, a partir dessa transformação, da supressão

do seu caráter, “o homem vê retrospectivamente o curso de sua vida passada como uma coisa estranha” (1987, carta 201, p. 215).

Admitir que a santidade equivale à supressão de qualquer caráter anterior, inclusive do compassivo, significa afirmar que a compaixão é, em certo sentido, um motivo igual aos outros, pois ela atua como a *causa* das ações virtuosas e, como consequência, essas ações são fenômenos que se manifestam com necessidade, de acordo com o princípio de razão. A representação do sofrimento do outro é o que motiva o indivíduo compassivo a agir, na medida em que ele age de forma a evitá-lo, como se o sofrimento do outro fosse o seu próprio sofrimento. Como essa representação leva-o *necessariamente* a agir, a compaixão deve ser entendida como um motivo cujas ações manifestam a afirmação da sua própria vontade. Apesar disso, como essas ações afirmam a vontade de um indivíduo através da diminuição do sofrimento de outro, elas podem ser consideradas como um grau atenuado de afirmação da própria vontade.

Mas, considerar que a *ação* compassiva esteja submetida ao princípio de razão, não significa que a *motivação* compassiva tenha origem neste princípio. Pois a compaixão origina-se da percepção imediata da unidade entre todas as coisas, que faz com que ela seja considerada um motivo que atua sobre a vontade, através de um tipo de conhecimento que é essencialmente diferente daquele que dá origem ao egoísmo e a maldade. Portanto, se considerarmos que há algo em comum entre as ações compassivas, egoístas e malvadas, temos também que considerar que, apesar disso, a compaixão se diferencia das outras duas motivações, porque ela se origina da mesma fonte que a ascese. Esta fonte comum é o “ver através” [*Durchschauen*] do princípio de individuação. De modo que o compassivo trilha um caminho que tem o mesmo “sentido de direção” daquele percorrido pelo asceta, visto que ele é capaz de alcançar, em algum grau, o mesmo tipo de conhecimento que ele.

O compassivo, quando age, é movido pela intuição da unidade entre todos os seres, que é o mesmo tipo de sentimento que pode levar à repugnância e ao horror que o asceta manifesta em relação à sua própria vontade. A diferença essencial entre compaixão e ascese é que o sentimento do asceta não fornece mais *motivos* para o agir, mas, ao contrário, ele se torna um *quietivo* do querer, que faz cessar a sua motivação anterior. Assim, mesmo concebendo que a compaixão provém da mesma fonte que a ascese, o fato da compaixão ser o *motivo* através do qual a vontade do compassivo se afirma impede que possamos considerá-la um *grau de negação da vontade*, mas somente um *grau atenuado de afirmação da vontade*, que precede e encaminha a vontade para a sua própria negação.

Schopenhauer estabelece uma nítida distinção entre a compaixão e a negação da vontade. Ele afirma que “a visão através” [*Durchschauung*] do *principii individuationis*, pouco importa o seu grau mais forte ou mais fraco, torna unicamente o homem mais receptivo aos motivos da compaixão, pois ela “prepara, sem dúvida, a negação da vontade, mas não a conclui, ainda que gradualmente” (SCHOPENHAUER, 1987, carta 201, p. 214). Para Schopenhauer, é unicamente depois que esta visão tenha atingido o grau mais elevado, que segundo ele “pode ser comparado ao ponto de ebulição da água”, que “a negação da vontade pode originar-se como fenômeno inteiramente novo” (1987, carta 201, p. 214).

De acordo com essa distinção entre compaixão e ascese, Rudolf Malter afirma que a fonte [*Quelle*] das ações morais e da negação da vontade é a mesma, a saber, o ver através [*Durchschauen*] do princípio de individuação. Porém, ele admite uma diferença fundamental entre elas, estabelecendo que, por um lado, há as ações morais, que têm como base a vontade no seu processo de afirmação, visto que o mais alto grau de moralidade ainda pertence à afirmação da vontade. Por outro lado, há a absoluta negação da vontade, já que a diferença concebida gradualmente entre os “graus prévios de negação da vontade”

[*Vorstufen der Willensverneinung*] e a negação da vontade na sua forma absoluta é tão grande com respeito ao seu alcance soteriológico, que ele a considera quase como uma diferença por princípio [*prinzipiellen Unterschied*]. Para Malter, esta diferença torna-se mais clara quando se considera que, no primeiro caso, a vontade está limitada à sua própria afirmação, mas que, no segundo caso, a vontade volta-se contra si mesma. Ele conclui dizendo que, concretamente, o alcance dessa diferença mostra-se no fato de que, nas ações morais, torna-se visível, sem dúvida, uma diminuição do domínio da vontade [*Verminderung der Willensherrschaft*], mas as ações morais não revelam nada do conflito da vontade consigo mesma. Assim, Malter considera que é completamente legítimo (sem negar o que há em comum entre “moral” e “soteriologia da negação”) delimitar a última como um modo de consideração independente daquele que é moral [*Betrachtungsweise von der moralischen abzugrenzen*] (MALTER, 1991, p. 398).

Considerando essa distinção entre a compaixão e a negação da vontade, podemos afirmar que a compaixão é a motivação que prepara ou abre o caminho para o surgimento da negação da vontade, através de um tipo de entendimento que, na medida em que se aprimora, vai suprimindo a ilusão provocada pelo conhecimento baseado no princípio de individuação. Quando este modo de entendimento alcança seu mais alto grau, que Schopenhauer compara ao “ponto de ebulição da água”, ocorre a supressão completa daquele princípio e, somente a partir daí, a negação da vontade surge como um fenômeno inteiramente novo. Assim, considerando o ponto de ebulição como o marco que deve ser ultrapassado para que possa ocorrer a negação da vontade, podemos dizer que a compaixão aquece a água até essa temperatura. O ponto de ebulição é a temperatura máxima que pode ser atingida com o aquecimento da água, pois, a partir dela, mesmo que a água continue a ser aquecida, a temperatura não se altera até que a mudança de estado se complete. A

estabilização da temperatura indica que a água iniciou seu processo de mudança de estado. Portanto, “o ponto de ebulição” é a linha de demarcação entre a água em seu processo de aquecimento crescente e a água que ferve, indicando a passagem da água do estado líquido para o gasoso. É importante ressaltar que a temperatura da água permanece sempre a mesma durante o processo de ebulição e, se não houver interrupção no aquecimento, a água evapora-se completamente. Do mesmo modo, um indivíduo, quando nega a sua vontade, perde continuamente as suas forças e, se não houver uma interrupção neste processo, definha até a sua morte.

A transformação do estado físico da água mediante aquecimento é um exemplo de grandeza negativa que pode nos ajudar a compreender a negação da vontade. Pois a água, quando aquecida ininterruptamente, não se transforma em uma outra substância, mas tem o seu estado anterior suprimido e, aparentemente, desaparece. No caso da água, sabemos que o aquecimento não faz a água “sumir”, mas provoca a sua transformação progressiva do estado líquido para o de vapor. Do mesmo modo, a vontade que se afirma sofre uma transformação do seu estado quando se nega; aparentemente a vontade desaparece com o desaparecimento da existência através da qual ela se afirmava. Porém, podemos interpretar esse “desaparecimento” como o novo estado em que a vontade se encontra - o de negação -, que surge à medida que suprime o anterior.

Esse exemplo também contribui para mostrar a distinção que há entre o “estado” de afirmação da vontade, no qual atua, entre outros motivos, a compaixão (como um motivo que tem valor moral), e o “estado” de negação da vontade, no qual atua um tipo especial de “motivo” para a vontade, que difere essencialmente de todos os outros e que, segundo Schopenhauer, não tem valor moral, mas um valor ascético (1987, carta 204, p. 221). Este é um motivo cujo fim é a negação de si mesmo e, a rigor, não deve ser

considerado como um motivo, mas como um quietivo para a vontade ou, concebido como uma grandeza negativa, um motivo negativo. A transição de um estado a outro tem um limite preciso, cuja transposição indica a supressão do caráter e, conseqüentemente, o início da supressão da existência associada à manifestação desse caráter.

Entretanto, a comparação da mudança de estado da água, com a mudança de estado da vontade, tem uma importante restrição. Pois o aumento da temperatura até o ponto de ebulição provoca *necessariamente* a mudança da água do estado líquido para o gasoso, de forma que a água sofre uma mudança *causal* que deve ser entendida como um fenômeno regido pela lei da natureza. Já a passagem da compaixão para a ascese não é necessária e deve ser entendida como um processo espontâneo.

Malter afirma que Schopenhauer, no § 68 da sua obra principal, tem a compaixão como um pressuposto para a negação da vontade, porém esta não surge daquela com necessidade. Segundo Malter, “a relação entre cada um dos graus soteriológicos, como também, por outro lado, sua relação com o ponto de partida egoísta do processo de libertação, *nunca é causal*, mas *transcendental*” (1991, p. 399, grifos do autor). Ele esclarece que a passagem do egoísmo para a moralidade acontece através da modificação do “modo de conhecimento”, de tal forma que o sujeito passa a colocar a relação entre conhecimento e vontade sob o primado do conhecimento. Quando esse novo modo de entender livre incoativo alcança seu mais alto grau, ocorre finalmente a passagem da compaixão para a ascese, quando, então, a transcendentalidade do processo soteriológico alcança sua forma completa. Malter enfatiza que esta passagem, de caráter transcendental, não pode ser entendida de modo causal quando afirma:

A esta transcendentalidade falta, porém, por definição, a característica “necessidade”. Ela só revela que um novo grau soteriológico torna-se possível, através de um novo modo de entendimento que se desenvolve gradativamente. Nem é *dedutível* daí a primeira passagem do egoísmo para a justiça livre, nem a última da compaixão para a ascese (1991, p. 399, grifo do autor).

Devido às restrições que atribuímos ao nosso exemplo, não podemos deixar de considerar que a mudança que a água sofre é simplesmente física e que a negação da vontade se refere a uma supressão da essência que é de ordem metafísica e que, portanto, este exemplo deixa de fora a consideração do caráter inteligível da negação da vontade.

Mas, mesmo sendo uma manifestação de ordem metafísica, a negação da vontade só pode ser apreendida como fenômeno de uma vontade individual e, portanto, se manifesta no tempo. Schopenhauer afirma que a negação da vontade de vida, tal como ela se apresenta nos convertidos ou nos ascetas, é compreendida por ele “como um fato empírico, um acontecimento objetivo” (1987, carta 202, p. 217). Assim, se num determinado indivíduo a vontade se nega, isso constitui um fato. Mas, é um fato cuja causa não pertence ao domínio da natureza; pois nela não há processo análogo a este fenômeno. Na natureza, toda modificação ocorre unicamente segundo a medida de uma influência exterior. Mas, na negação da vontade, é o interior que se inverte e suprime a essência que se manifestava como uma determinada existência. Dessa forma, a negação da vontade, apesar de se manifestar temporalmente, através da mortificação que leva ao extermínio de um indivíduo, consiste num ato livre.

O termo “negação da vontade”, Schopenhauer admite, foi usado por ser conciso e por permitir “analisar o acontecimento e combiná-lo, em seguida, com os outros fenômenos do mundo” (1987, carta 202, p. 217), conforme seu método geral. Essa proposta

metodológica de combinar todos os fenômenos nos leva a considerar que a negação da vontade tem que ser pensada em relação à sua afirmação e, portanto, não pode ser compreendida de forma isolada. Assim, podemos considerar que a manifestação da vontade consiste num processo que relaciona dois eventos. O primeiro é a afirmação da vontade; o segundo é sua negação, que ocorre na medida em que o que foi colocado pelo primeiro evento é negado pelo segundo. Os dois eventos reunidos levam à idéia de nulidade. Schopenhauer descreve assim o processo de afirmação e negação da vontade:

Despertada da noite da inconsciência para a vida, a vontade se encontra, como indivíduo, em um mundo sem fim e sem limites, em meio a inumeráveis indivíduos, todos ansiando, sofrendo, enganando-se; e, assim como num sonho angustiante, a vontade se apressa para voltar para a sua antiga inconsciência (1986, II, p. 733).

Diante desta imagem, que descreve o processo de afirmação e negação da vontade, poderíamos supor que a negação não seria um ato livre, mas o cumprimento necessário de um ciclo, no qual primeiro a vontade se afirma e, depois, se nega. Entretanto, considerando o contexto geral da obra de Schopenhauer, esta suposição é falsa.

Em uma discussão com Becker, Schopenhauer admite hipoteticamente que o mundo poderia ser um processo necessário de elucidação da vontade, provocado pelas formas de sua objetivação e do processo regular e infalível que dela decorre. Mas, no final da sua argumentação, Schopenhauer recusa a consideração de que seu sistema seja fatalista. Segundo ele, a totalidade do mundo da representação não é senão objetivação da vontade, que inclui igualmente suas formas e o que dela depende, a saber, o princípio de razão que unicamente introduz a necessidade: tudo o que se produzir sobre o fio diretor pertence, em última instância, à objetivação da vontade e, portanto, dela decorre. Mas, para

Schopenhauer, a negação da vontade é provocada por um ato extraordinário e original, ao qual deve ser imputado, por esta razão, uma liberdade verdadeira, que elimina todas as formas. Ele cita o seguinte exemplo: se fosse possível transformar inteiramente, do interior, a qualidade química de um corpo, como a transformação do chumbo em ouro, então, a partir desse momento, os efeitos desse corpo seriam inteiramente outros, sem que a lei da causalidade tivesse que sofrer uma exceção. Pois, o que teria mudado seria aquilo que produz o efeito ou o fundamento de todos os efeitos, na medida em que o ouro passa a ter os efeitos do ouro, como antes o chumbo tinha os efeitos do chumbo. Uma tal transformação interior, Schopenhauer adverte, não é possível em nenhum outro fenômeno, salvo no homem; é apenas nele que a vontade chega a uma consciência de si e pode, graças à sua liberdade originária, ou bem se decidir por um novo querer, que é então consciente do que tinha sido querido sem consciência, ou bem se decidir pela sua autonegação (1987, carta 201, p. 215).

Essa transformação é considerada pela Igreja como algo sobrenatural, efeito de uma graça. Isto decorreria, segundo Schopenhauer, do fato da liberdade ser uma idéia que nós podemos talvez designar e localizar, mas que não pode ser pensada claramente. Mas ele julga que é necessário considerar que a lei da causalidade, na natureza, não tem uma validade incondicional, pois são as forças naturais que são as condições que conferem a causalidade a toda causa. Essas forças se apresentam, hierarquicamente, como força vital e, enfim, como querer consciente. A causalidade não é, portanto, senão o fio diretor sobre o qual os fenômenos dessas forças se instalam no tempo. Mas, admitindo todas essas forças como sendo, em si, idênticas com a vontade, todos os efeitos na natureza são, por consequência, expressões da vontade, segundo os diferentes graus de sua objetivação. Portanto, em seu processo de afirmação, a vontade é, em todos os níveis, a condição da

validade do princípio de causalidade. Se for produzida a supressão desta vontade, cessa, portanto, a validade desse princípio, pois este não encontra mais aplicação (SCHOPENHAUER, 1987, carta 201, p. 215).

3.7. Consequências da aplicação do conceito de grandeza negativa

Aplicar o conceito de grandeza negativa na filosofia de Schopenhauer permite compreender o fenômeno da vontade que se nega não como uma ausência de querer ou um querer concebido através de uma negação por falta, mas como um “querer negativo”, consequência de uma negação por privação, que indica que um determinado indivíduo não quer mais o que ele queria anteriormente. Não querer o que antes era querido pode ser considerado ainda um querer, mas é um querer cujo fim é o prejuízo do próprio agente. Esta finalidade, que caracteriza a vontade do asceta, se contrapõe e anula a manifestação de qualquer tipo de caráter, visto que se configura como a sua supressão. A partir do modelo de oposição real, pode-se também conceber que o motivo que leva o asceta a agir atua como um quietivo sobre a sua vontade, podendo, por isso, ser considerado como um “motivo negativo”; este se contrapõe e anula todos os outros motivos que levam um indivíduo a afirmar a sua vontade. Assim, a aplicação do conceito grandeza negativa pode evidenciar que, do mesmo modo que um objeto que se desloca cinco metros para a esquerda e cinco metros para a direita tem como resultado final um deslocamento igual a zero, a vontade, quando se nega, se encontra em um estado idêntico àquele em que ela estaria se nunca tivesse se afirmado.

3.8. A transição da compaixão à ascese

Pretendemos nos deter, na parte final desse trabalho, na questão que trata da transição da compaixão à ascese. Anteriormente expusemos que Schopenhauer assinala que essa transição acontece quando a compaixão alcança o mais alto grau, que ele compara ao “ponto de ebulição da água”. Atingido este ponto, pode ocorrer a supressão do caráter compassivo e, conseqüentemente, o surgimento do caráter ascético. A delimitação de um ponto entre a compaixão em seu máximo grau e a ascese tornou possível o esclarecimento de alguns aspectos essenciais que diferenciam estas duas motivações e, a partir daí, iniciamos a exposição da distinção entre a afirmação e a negação da vontade.

Entretanto, a leitura que fizemos, na qual é admitida uma diferença essencial entre a compaixão e a ascese, não é mesma adotada por muitos comentadores da obra de Schopenhauer. Alguns consideram a compaixão como um grau atenuado de negação da vontade; outros tratam a ascese como um grau aprimorado de compaixão; dessa forma, a distinção entre compaixão e ascese fica obscurecida. O que normalmente fundamenta esta posição é a consideração de que a fonte da compaixão e da ascese é a mesma, a saber, o conhecimento livre do princípio de razão. Admitindo esta fonte comum, fica estabelecido o laço fundamental que une essas duas motivações e, em função dele, não se observa a existência de uma diferença essencial entre elas.

Um exemplo paradigmático desse tipo de interpretação é encontrado no texto de David Cartwright *Schopenhauer's axiological analysis of character*. Neste texto, não há uma delimitação precisa entre compaixão e ascese, mas uma “conexão direta” entre essas duas motivações. Pois, para Cartwright, nos caracteres altamente compassivos “o bem de

muitos prevalece sobre a preocupação consigo mesmo”¹⁴, o que conectaria “*diretamente* os agentes altamente compassivos à idéia de auto-sacrifício dos ascetas” (1988, p. 35, grifo nosso). Ele afirma que esta conexão *é mais direta ainda* se considerarmos a argumentação de Schopenhauer de que “a partir da mesma fonte da qual se originam toda bondade, afeição, virtude e nobreza de caráter, lá finalmente surge também o que eu chamo de negação da vontade de viver” (SCHOPENHAUER, apud Cartwright, 1988, p. 35). Cartwright acrescenta que:

...cada ação compassiva é como a água na peneira de Danaide: pode não resultar em nenhuma mudança profunda em um mundo que é essencialmente vontade. A partir dessa tensão, desenvolve-se uma *disposição à resignação*, ou seja, à negação da sua própria vontade, o que é feito através da procura pelo seu próprio sofrimento, *para acalmar a vontade* e romper os laços que levam alguém a participar do curso diário dos acontecimentos (1988, p. 35, grifo nosso).

Cartwright completa seu raciocínio afirmando que Schopenhauer, “a fim de levar a efeito a resignação, *recomenda* práticas e disciplinas tradicionais do ascetismo – pobreza, castidade, autonegligência, etc” (1988, p. 35, grifo nosso).

Em uma nota no final desse seu texto, Cartwright afirma que sua análise da transição do caráter compassivo para o ascético não é nem sem problemas, nem sem controvérsias; ele indica alguns desses problemas, dos quais selecionamos dois. O primeiro é que sua análise inclui parte da teoria da salvação de Schopenhauer dentro de sua teoria ética. Segundo Cartwright, Schopenhauer é ambivalente a respeito disso. O que está claro, afirma Cartwright, é que parte da teoria schopenhauriana da salvação não se encaixa dentro

¹⁴ Cartwright considera que os caracteres compassivos não têm nenhuma razão para sacrificar a si mesmos pelo outro, porque eles não têm nenhuma razão para preferir o outro a si mesmos. Entretanto, quando houver mais vidas em jogo, os agentes altamente compassivos irão se sacrificar pelos outros (1988, p. 34).

de sua teoria ética, ou seja, sua análise do segundo “caminho” para a salvação (resignação motivada por um extremo sofrimento pessoal) não se encaixa na sua teoria ética. Além disso, prossegue Cartwright, ao integrar o asceta à classificação dos tipos de caracteres éticos de Schopenhauer, pode parecer que a motivação do asceta é ainda a compaixão e não um “desejo pelo sofrimento pessoal”; e que, na melhor das hipóteses, a motivação do ascetismo teria por fim último o bem-estar do outro. Cartwright espera tratar desses problemas em outra ocasião, mas adianta que as questões colocadas por ele podem ser o resultado de inconsistências na filosofia de Schopenhauer. Em virtude disso, o que precisaria ser feito é “argumentar da ‘melhor’ maneira para entender seu humanismo pessimista e não ignorar suas inconsistências” (CARTWRIGHT, 1988, p. 36, nota 50).

Não pretendemos ignorar possíveis inconsistências na filosofia de Schopenhauer, mas o que nos parece é que os problemas apontados por Cartwright não são inconsistências. Pois eles podem ser o resultado de uma interpretação na qual não são respeitadas as diferenças que Schopenhauer estabelece entre as finalidades de cada uma das motivações.

Na interpretação de Cartwright, a transição da compaixão à ascese acontece em função do que poderíamos denominar um “tipo de ineficiência” atribuída ao sujeito compassivo, em virtude da qual ele se sentiria incapaz de modificar o mundo que ele compreende como dor e sofrimento; a partir da constatação dessa ineficiência, o compassivo desenvolveria uma “disposição à resignação”. Parece que Cartwright está supondo que o caráter compassivo poderia sofrer um *aprimoramento* que faria com que ele deixasse de promover apenas o bem-estar do outro e passasse, então, a procurar pelo seu próprio sofrimento, como um modo mais adequado de “acalmar sua vontade”. Esse modo de conceber essa questão gera um problema que o próprio Cartwright admite e que já

mencionamos anteriormente, a saber, pode parecer que a motivação do asceta é ainda a compaixão (apenas modificada) e não um desejo pelo sofrimento pessoal e que, na melhor das hipóteses, o ascetismo teria por fim último o bem-estar do outro. Ou seja, o que o asceta quer é o bem do outro e para isso ele seria capaz de *desejar* o próprio sofrimento. Entretanto, temos que considerar que o compassivo pode até mesmo provocar algum prejuízo para si com o fim de promover o bem-estar do outro, mas ele não *deseja* o próprio mal como um fim em si mesmo, visto que esta finalidade não é aquela que move a sua vontade.

Concebendo a transição da compaixão à ascese da forma como Cartwright sugere, deixa-se de considerar que Schopenhauer estabelece uma distinção entre essas duas motivações e que ele atribui finalidades específicas a cada uma delas, o que deve desestimular uma interpretação que inclui uma “conexão direta” entre elas. Além disso, Schopenhauer afirma ser impossível modificar ou aprimorar um caráter e que, portanto, a finalidade com que cada um age não pode ser alterada.

Como já foi explicitado ao longo do nosso trabalho, Schopenhauer afirma que a compaixão tem por fim o bem-estar do outro (fim que é diametralmente oposto àquele da maldade) e a ascese tem por fim o próprio mal-estar (fim que é diametralmente oposto àquele do egoísmo). Cartwright reconhece que Schopenhauer distingue claramente as finalidades de cada uma das quatro motivações, mas ele lembra que, “quando Schopenhauer fala realmente sobre a quarta motivação, a qual passa a ser muito importante para a sua teoria da salvação, ela está apenas em um nota de rodapé e ‘no interesse da consistência sistemática’” (CARTWRIGHT, 1988, p. 22, nota 10). Isso nos leva a supor que Cartwright acredita ter razões para não levar tão a sério a distinção estabelecida por Schopenhauer entre a compaixão e ascese.

Ao estabelecer um vínculo direto entre estas duas motivações, Cartwright afirma que Schopenhauer “recomenda” práticas tradicionais do ascetismo, “a fim de levar a efeito a resignação” (CARTWRIGHT, 1988, p. 35). Ou seja, Cartwright considera que o compassivo, aceitando a suposta recomendação de Schopenhauer, poderia realizar um tipo de aprimoramento em seu caráter que o transformaria num asceta. Porém, não acreditamos ser possível afirmar que Schopenhauer “recomenda” práticas ascéticas. Pois entendemos que, para ele, procedimentos como castidade voluntária, pobreza intencional, jejum e autoflagelação não são a causa do ascetismo, mas são conseqüências dele. Pois não é possível conceber que tais práticas fazem de alguém um asceta; mas, ao contrário, alguém passa a praticar tais coisas porque se tornou um asceta. Para Schopenhauer, o comportamento ascético - que é um comportamento padrão que pouco se altera considerando os diferentes lugares e épocas em que o indivíduo que o apresenta se encontra – surge quando há a supressão do caráter que se manifestava anteriormente. Esta supressão se manifesta através do modo de agir típico dos ascetas. Este comportamento característico é um indício de que a ascese não é uma mudança no caráter que se manifestava anteriormente (ou um aprimoramento desse caráter), mas é a sua inteira supressão:

Portanto, não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter. Por mais diferentes que tenham sido os caracteres antes de chegarem a essa supressão, eles mostram, no entanto, após ela, uma grande semelhança na maneira de agir, embora cada um fale diferente, de acordo com seus conceitos e dogmas (SCHOPENHAUER, I, p. 548 [510]).

Então, se um indivíduo é compassivo no mais alto grau, significa que seu caráter (a sua vontade) se manifesta pela ação dos motivos morais, possibilitando que ele avance

até o limite entre a compaixão e a ascese. Isso o coloca o mais próximo possível desse limite e permite que sua vontade - munida do conhecimento livre do princípio de individuação, que a faz compreender a unidade entre todas as coisas e o sofrimento inerente à vida - escolha ou pela auto-supressão (ela não quer mais o que ela queria) ou pela sua permanência no estado em que atua sob a influência dos motivos (afirma-se conscientemente). Mas é importante enfatizar que, no caso em que ocorre a negação da vontade, primeiro o caráter é suprimido ou se liberta da ação dos motivos, depois se manifesta o comportamento ascético. Não há como *aprender* a ser asceta ou desenvolver uma capacidade ascética através de determinadas prescrições.¹⁵

Conceber a ascese como a supressão de um caráter motivado permite resolver outra inconsistência atribuída por Cartwright à filosofia de Schopenhauer. Esta se refere à segunda passagem (ou caminho) para o ascetismo, aquela que é provocada por um intenso sofrimento pessoal. Este segundo caminho não se encaixa na teoria ética de Schopenhauer, visto que ele pode ser alcançado por qualquer um dos caracteres e não apenas por aquele que é virtuoso. Schopenhauer admite que, por meio dessa outra via, um caráter malvado pode tornar-se imediatamente um santo.

Se, do mesmo modo que Cartwright, a ascese for concebida simplesmente como um aprimoramento da compaixão, como explicar que um indivíduo malvado, que afirma violentamente sua vontade, que está completamente imerso no princípio de individuação, que atua no sentido oposto àquele do indivíduo virtuoso e que, portanto, está extremamente distante da transição entre a compaixão e a ascese, possa mesmo assim chegar ao estado de negação da vontade?

¹⁵ Isso descarta a idéia de que o compassivo *deveria* se tornar um asceta por meio de determinadas práticas e reforça a idéia de que a passagem da compaixão à ascese é livre.

Admitindo que a ascese é a supressão de qualquer caráter que se manifesta através de motivos, não se descarta a supressão imediata de um caráter malvado. É certo que Schopenhauer atribui a esta transformação um caráter misterioso, mas este mistério não envolve unicamente a transformação do malvado em asceta, pois ele é inerente à supressão de qualquer caráter, inclusive do compassivo, porque a passagem da afirmação para a negação da vontade é um ato livre e é exatamente a liberdade que é misteriosa.

A importância de distinguirmos a compaixão da ascese é que esta separação nos obriga a considerar a ausência de necessidade que está implícita na passagem da afirmação para a negação da vontade. Pois a diferença entre os motivos que afirmam a vontade e a ascese está baseada na distinção que Schopenhauer estabelece entre o reino da natureza e o reino da graça. A compaixão, mesmo sendo uma representação que tem origem no conhecimento livre do princípio de razão, também funciona como um motivo que leva necessariamente o indivíduo compassivo a agir e, em virtude da necessidade vinculada aos seus atos, este motivo também pertence ao reino da natureza. Com a admissão do reino da graça, Schopenhauer introduz a distinção entre a ação que acontece necessariamente, através da qual os caracteres motivados (inclusive o compassivo) se manifestam, e a possibilidade da ação livre, resultado da supressão do caráter motivado, que faz surgir um caráter que se manifesta livremente por meio de um quietivo para a sua vontade.

A transição da compaixão para a ascese é tratada de forma específica no § 68 do Mundo, onde Schopenhauer afirma o aspecto espontâneo da transição da compaixão à ascese:

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem, que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal

intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios, e, assim, é não apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos precisem ser salvos; então segue-se *espontaneamente* [von selbst] que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os seres vivos como se fossem seus: assim toma para si mesmo as dores de todo o mundo. Nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos alheios 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. (SCHOPENHAUER, 1968, I, p. 514-15, grifo nosso).

Rudolf Malter considera que a compaixão é uma “condição de possibilidade da livre negação da vontade”. Esta seria uma condição necessária, mas não suficiente, visto que, se ela for satisfeita, apenas torna possível a ocorrência da negação da vontade como um ato livre. Neste sentido Malter afirma que:

Na compaixão manifesta-se completamente uma só essência em todos os fenômenos, na medida em que é reconhecida, num modo de compreensão livre, a origem do sofrimento no princípio de individuação e na afirmação da vontade. Se este grau de visão através do princípio de individuação é alcançado, então *pode* se apresentar o afastamento [Abwendung] da vontade de viver e, no lugar da afirmação da vontade, a resignação plena, o não-mais-querer na forma do impulso de renúncia que determina a conduta do homem (MALTER, 1991, § 91, p. 400-1, grifo do autor).

O ponto culminante que separa a compaixão da ascese é atingido através de uma relação inversamente proporcional¹⁶ entre o conhecimento através do princípio de individuação e o conhecimento intuitivo que torna possível a percepção da unidade da essência entre todos os seres; ou seja, à medida que *diminui*, em um indivíduo, o conhecimento submetido ao princípio de razão, *aumenta*, neste mesmo indivíduo, a sua

¹⁶ É importante lembrar que este tipo de relação é um modo de exprimir uma grandeza negativa.

compreensão a respeito da unidade entre a sua própria vontade e a vontade de todos os outros seres. Quando esta relação atinge o seu auge, ou seja, o conhecimento submetido ao princípio de razão é completamente suprimido pelo conhecimento intuitivo, as relações de causa e efeito são abolidas do modo de conhecer, o que nos impede de considerar que a transição da compaixão à ascese aconteça de um modo necessário.

Por outro lado, também pode ser estabelecida uma relação inversamente proporcional entre conhecimento e vontade, através da qual, na medida em que o conhecimento livre do princípio de razão *aumenta* em um indivíduo, o domínio exercido pela vontade sobre o conhecimento *diminui* neste mesmo indivíduo. Segundo Malter

Esta relação é, portanto, modificada através do conhecimento; o ponto de vista próprio da transformação é, de novo, a posição do sujeito do conhecimento em relação ao princípio de razão; se esta relação se alterar, então também se altera a relação com o querer (1991, § 89, p. 395).

No estado em que a vontade se afirma, o conhecimento está unicamente a serviço da vontade, pois aí ele é apenas um instrumento através do qual a vontade obtém os motivos que a colocam em ação. Este tipo de conhecimento é o fundamento da injustiça e a sua supressão gradual explica o surgimento das ações virtuosas e o conseqüente encaminhamento da vontade em direção à sua autonegação. Esta se torna possível quando o maior grau de compaixão é alcançado, ou seja, a salvação é possibilitada pelo sujeito do conhecimento que, não estando mais sob o domínio da vontade, é livre para não fornecer mais a esta nenhum motivo e, como sem motivos a vontade não pode se manifestar através de ações, este tipo de conhecimento modificado torna-se um quietivo para o querer.

Portanto, a salvação, que funciona como um quietivo, depende de uma modificação na relação entre conhecimento e vontade. Malter afirma que a modificação nesta relação é possível porque o conhecimento, mesmo quando está submetido ao domínio da vontade, ainda preserva sua “qualidade própria” ou sua “pura qualidade ‘conhecer’” e, portanto, permanece “fiel a si mesmo”:

Quando a metafísica da objetivação faz dependente o conhecer do querer (e do princípio de razão), então é dito que o conhecimento se realiza original-efetivamente na constituição que não deixa agir sua qualidade própria, a saber, apenas estar conhecendo sem levar em consideração um outro que conhece. A dependência do conhecer desse outro, do querer, não suprime, porém, a pura qualidade “conhecer”. Nas cadeias da vontade, o conhecimento serve às intenções da vontade, recolhe qualidade desta, mas não nele próprio e, então, permanece fiel a si mesmo (MALTER, 1991, § 98, p. 416-7).

A liberdade que é possível de ser adquirida pelo conhecimento faz com que este possa se colocar como um princípio positivo que atua no sentido de suprimir completamente a vontade. A oposição entre conhecimento e vontade começa a surgir com a manifestação da motivação moral. Esta origina-se em um tipo de conhecimento que se contrapõe ao conhecimento que dá origem às motivações antimorais. Então, para que as ações morais possam se manifestar, torna-se necessário que o conhecimento submetido ao princípio de razão seja suprimido em alguma medida (ou que o conhecimento se liberte, em algum grau, do domínio da vontade). Só que Schopenhauer não estabelece nenhum limite para esta supressão, pois o conhecimento submetido ao princípio de razão pode ser inteiramente suprimido, caracterizando o maior grau de compaixão. Quando se atinge este ponto, o conhecimento e a vontade dão início, em igualdade de condições, ao conflito final entre eles, pois agora o conhecimento está liberto do domínio da vontade, o que significa

que ambos são independentes e podem atuar um contra o outro. Neste contexto, não há como prever o que irá acontecer, pois tanto a vontade pode voltar a se afirmar (suprimindo o conhecimento que havia se libertado dela), quanto o conhecimento livre pode suprimir a vontade (deixando de fornecer motivos a ela).

A explicação que Schopenhauer fornece ao longo de sua obra para o fenômeno da negação da vontade é contestada, por exemplo, por Bryan Magee. Ele afirma que, tendo em conta o conjunto da filosofia de Schopenhauer, não há um modo através do qual a negação ocorra de modo livre. Pois, em primeiro lugar, ele considera que, se Schopenhauer nega que todas as nossas ações ou escolhas sejam livres, então nós não teríamos a opção de negar a vontade. Em segundo lugar, Magee afirma que Schopenhauer insiste constantemente em que o meio dos motivos de toda ação motivada é a mente, na sua parte consciente ou inconsciente, e que a mente é produto da vontade, no sentido literal de que a mente existe graças à vontade e para servi-la. Assim, Magee questiona: como pode a compreensão conduzir à renúncia? Pois, para ele, esse seria o caso se a vontade fosse dirigida até o ponto em que provocasse sua própria eliminação mediante uma atividade mental. Magee acrescenta que Schopenhauer, quando expõe a atividade do sujeito conhecedor nas situações estéticas, insiste em que a vontade não pode ser eliminada nem sequer mediante um ato de vontade (o que Magee considera que seria muito mais poderoso que um ato mental) e, portanto, a eliminação da vontade não pode depender de nós. Tendo em conta estes aspectos, Magee conclui que “não há nenhum modo em que possamos ser agentes decisivos da negação da nossa própria vontade” (MAGEE, 1983, p. 243).

A crítica de Magee coloca como contraditórios o agir necessário segundo a lei da motivação e a possibilidade da negação da vontade como um ato livre. Ou seja, se o homem só pode agir de acordo com os motivos que se apresentam ao seu caráter (afirma

necessariamente aquilo que a sua vontade é em essência), ele não poderia, livremente, negar a sua vontade (negar aquilo que ele é). Schopenhauer reconhece que este tipo de crítica poderia ser feito à sua filosofia e mostra a chave para resolver esta contradição:

A contradição entre nossas afirmações, de um lado, acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição *real* [*realen Widerspruch*] que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade, mas de uma forma modificada de conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento está envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium individuationis*, quando as Idéias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta num quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano [*zurückgetreten ist*] por um conhecimento por inteiro diferente (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 547 [509]).

Schopenhauer resolve o tipo de contradição apontada por Magee através da “contradição real”, que se expressa quando a Vontade-em-si, que é livre (pode afirmar-se ou negar-se), intervém imediatamente no seu fenômeno, cuja manifestação é necessária. Entretanto, Schopenhauer acrescenta que esta intervenção, feita pela Vontade no seu fenômeno (através da supressão da essência deste fenômeno), não procede exatamente dela, mas do tipo de conhecimento relacionado a ela. Quando é com o conhecimento submetido ao princípio de razão, especialmente com o princípio de individuação, que a vontade se relaciona, o poder dos motivos é irresistível. Porém, quando este conhecimento se modifica e passa, então, a se relacionar com a vontade, os motivos individuais tornam-se sem efeito.

Portanto, podemos dizer que a contradição apontada por Magee não é, como ele supõe, uma contradição lógica, mas uma contradição real entre o modo de conhecimento modificado (o conhecimento não submetido ao princípio de razão) e a vontade, na qual este conhecimento pode suprimir completamente a vontade. Podemos dizer, de um outro modo, que a vontade, munida deste outro tipo de conhecimento, nega inteiramente a si mesma. Assim, ou a vontade necessariamente se afirma (quando está provida do conhecimento submetido ao princípio de razão) ou ela pode se negar (quando se abstece do conhecimento livre do princípio de razão).

É importante aqui lembrar que Kant não foi tão longe quanto Schopenhauer na utilização do modelo de oposição real. Apesar dele ter sido o introdutor do conceito de grandeza negativa na filosofia e de utilizar o modelo de oposição real para tratar da relação entre o bem e o mal, Kant não admite que a malignidade extrema (o mal pelo mal) possa ser um motivo de determinação da vontade humana. Se Kant concebe um fundamento ou princípio positivo que se opõe ao bem, o que caracteriza a determinação positiva da vontade qualificada como má, esta vontade não pode ser entendida como aquela absolutamente maligna, que transforma a oposição à lei moral em um fim em si mesmo. Isto significa que o mal, mesmo sendo concebido como um princípio positivo de oposição à lei moral, não pode contrapor-se à ela com intensidade suficiente para exterminá-la. De modo que, na filosofia de Kant, o mal nunca alcança o mesmo estatuto do bem e sempre precisa manter a integridade do bem para ser o não-bem que ele é. Assim, fica estabelecido um limite para a oposição entre bem e mal na filosofia de Kant, pois, mesmo considerando que o mal é um fundamento positivo, este fundamento resulta da oposição entre sensibilidade e razão, na qual a sensibilidade determina o arbítrio e suprime a possibilidade de sua determinação racional (pela lei moral); mas mesmo o maior grau de malignidade

atribuído ao homem não tem o significado de uma determinação racional em oposição à lei moral. A razão humana não poderia auto suprimir-se (constituindo uma desrazão ou não-razão), através da supressão racional da lei moral. Para Kant, a supressão racional daquilo que constitui a racionalidade não pode ser admitida para o homem, apenas para um ente diabólico.

Assim, podemos dizer que, na filosofia kantiana, a razão é o princípio originário que não pode ser destruído racionalmente. Porém, na filosofia de Schopenhauer, a vontade é o princípio originário que pode ser suprimido pela própria vontade. Esta possibilidade surge, como já vimos, quando o conhecimento a ela relacionado se liberta do princípio de razão.

Inicialmente, Schopenhauer reconhece um limite para a oposição que o conhecimento pode fazer à vontade. Podemos expressar esse limite dizendo que o maior grau do conhecimento livre do princípio de razão pode enfraquecer a vontade até torná-la praticamente impotente para manifestar aquilo que ela é. Porém, este enfraquecimento - ou diminuição do domínio da vontade - não deve ser confundido com a auto-supressão da vontade. Distinguir afirmação e negação da vontade não significa que a negação seja impossível, mas significa que a negação se processa de modo essencialmente diferente daquele da afirmação.

Podemos tentar uma aproximação entre o esquema explicativo de Schopenhauer para as ações morais e aquele que Kant utiliza para tratar da questão do mal. Para Schopenhauer, a diminuição do domínio da vontade sobre o conhecimento faz as ações morais manifestarem-se; para Kant, buscando expressões semelhantes, diremos que a diminuição do domínio da razão sobre a vontade faz as ações moralmente condenáveis surgirem. Entretanto, em Kant, não é possível conceber que esta diminuição possa resultar

na supressão racional do princípio da racionalidade. O avanço contido na concepção schopenhauriana está em que a diminuição do domínio da vontade pode levá-la à autonegação e este avanço mostra como Schopenhauer leva ao extremo a aplicação do modelo de oposição real em sua filosofia.

Se em Kant não pode haver a auto-supressão do princípio originário - ou seja, o princípio puramente racional (a lei moral) não pode ser suprimido pela via racional - em Schopenhauer pode haver a auto-supressão do que para ele é o princípio originário, ou seja, a vontade que se afirma pode chegar à autonegação.

Assim, se Kant considera que a malignidade extrema é algo impossível de ser alcançado pelo homem, a santidade é admitida por Schopenhauer como algo que pode ser atingido, mesmo que essa possibilidade esteja restrita a poucos indivíduos.

Apêndice:

A alegria maligna: o exemplo literário de Machado de Assis

O conto *A causa secreta*, do escritor Machado de Assis, será aqui considerado como um exemplo de ficção que permite fazer uma aproximação entre o conceito schopenhaueriano de alegria maligna e o motivo que leva o personagem denominado Fortunato a agir.

Para Schopenhauer, a alegria maligna [*Schadenfreude*] é uma motivação viciosa que decorre da maldade, a qual tem por objetivo promover o sofrimento alheio. Para o malvado, o sofrimento e a dor do outro são fins em si, prazeres imediatos que ele procura, “mesmo sem maior vantagem própria” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 803). Por isso Schopenhauer considera que a maldade é “desinteressada como a compaixão” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 741). Este desinteresse é o que distingue a maldade do egoísmo, pois mesmo o mais extremo egoísta ainda tem, como marca essencial, a busca de alguma vantagem para si. Sendo o sofrimento alheio a finalidade última da maldade, a alegria maligna é um de seus desdobramentos, que faz com que se sinta prazer vendo o outro sofrer.

Schopenhauer afirma que a alegria maligna aparece “precisamente onde deveria ser o lugar da compaixão” (SCHOPENHAUER, 1986, V, p. 255 [198]) e representa o oposto exato dela. Pois a alegria maligna é, assim como a compaixão, uma resposta ao sofrimento do outro. Porém, a diferença entre elas está em que a compaixão provoca um sentimento de pesar diante daquele que sofre; já a alegria maligna desperta prazer perante o sofrimento do outro.

Por representar o oposto da compaixão, Schopenhauer avalia a alegria maligna como “a pior feição [*Zug*] da natureza humana” (SCHOPENHAUER, 1986, V, p. 255 [198]), não havendo para ele “sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 731 [119]).

Fortunato, personagem machadiano, está sendo avaliado por nós como portador desse caráter. Porém, este traço da sua personalidade não é facilmente detectado. Fortunato aparenta ser uma pessoa altruísta, visto que ele se dedica a cuidar das pessoas que sofrem, em consequência de alguma moléstia ou dano físico. Por essa razão, a análise que será feita desse personagem leva em consideração que as ações humanas nem sempre manifestam com clareza a natureza de um caráter e que, portanto, é preciso contar com um observador atento, capaz de perceber as reais intenções de uma pessoa.

No conto, a observação do comportamento de Fortunato é feita pelo personagem Garcia, um jovem médico que possui o “amor da análise” e que é dotado da “faculdade de decifrar os homens, de decompor os caracteres” (ASSIS, 1981, p. 220). Através desta sua habilidade especial, ele atinge o prazer supremo “de penetrar muitas camadas morais, até apalpar o segredo de um organismo” (ASSIS, 1981, p. 220).

Garcia conheceu Fortunato enquanto este prestava socorro a Gouvêa, ferido na rua por um malandro que o agrediu com um punhal. Neste episódio, Fortunato não só socorreu esse homem, que ele não conhecia, como acompanhou todas as etapas da sua recuperação. Inicialmente, Garcia julgou que “estava assistindo a um ato de rara dedicação, e se era desinteressado como parecia, não havia mais que aceitar o coração humano como um poço de mistérios” (ASSIS, 1981, p. 219). Pareceu a Garcia que Fortunato seria um bom caráter, um homem compassivo, que não mede esforços para aliviar o sofrimento do

próximo. Mas a percepção de Garcia se modifica com o passar do tempo. Ele percebe que todo o cuidado que Fortunato dedica àqueles que padecem é apenas a estratégia que ele utiliza para estar próximo do sofrimento, com o qual se deleita.

O leitor toma conhecimento da primeira ação de Fortunato, incompatível com seu suposto altruísmo, quando é relatado o modo pouco amigável com que ele recebe em sua casa Gouvêa, o homem que fora socorrido por ele, quando este vai até sua casa para agradecer os cuidados recebidos. Fortunato se mostra insatisfeito com a sua presença, tratando com desdém o homem que, anteriormente, enquanto enfermo, havia recebido dele manifestações de zelo e dedicação.

Avaliando essa situação, constatamos que Fortunato interessou-se em ajudar Gouvêa apenas enquanto durou sua convalescença. Durante esse tempo, Fortunato pôde observá-lo e deliciar-se com as suas dores. Mas, assim que ele se restabelece, acaba a sua motivação, pois o que Fortunato queria era apenas vê-lo sofrer, tornando indesejada sua visita de agradecimento.

Porém, temos que lembrar que esta avaliação só pôde ser feita quando soubemos da verdadeira motivação de Fortunato. Entretanto, quando ocorreu o episódio anteriormente descrito, Garcia ainda desconhecia o motivo que levava Fortunato a agir e, por isso, ele o observa sem saber da sua inclinação maligna.

Não apenas naquela oportunidade, mas também em outras situações, Garcia desconfia de certos comportamentos de Fortunato. A primeira vez que notou sua presença foi durante uma apresentação teatral. Os dois ainda não se conheciam, mas Garcia percebeu que Fortunato ouvia a peça, que era um “dramalhão cosido a facadas, ouriçado de imprecensões e remorsos” (ASSIS, 1981, p. 218), com singular interesse, sendo que sua atenção redobrava durante os lances dolorosos. No final do drama, Fortunato retirou-se,

sem esperar pela comédia que aconteceria a seguir. Essa atitude, aparentemente insignificante, também pode ser explicada tendo a alegria maligna como motivo, o que nos permite entender porque a representação teatral do sofrimento provocou-lhe um enorme interesse, ao contrário da comédia, que ele negligenciou.

A maneira de agir de Fortunato pôde finalmente ser compreendida por Garcia, a partir da ocorrência de um fato estarrecedor. Garcia, por ocasião de uma visita à casa de Fortunato, encontra-o sentado à mesa, segurando um barbante, de cuja ponta pendia um rato amarrado pela cauda; em seguida, ele o vê cortar vagarosamente uma das patas do animal, cauterizando-a em seguida com um líquido flamejante que havia sobre a mesa, a fim de retardar sua morte ao máximo. Horrorizado diante dessa cena, Garcia pede a Fortunato que termine imediatamente com essa tortura. Mas Fortunato prossegue com seu ritual macabro, demonstrando feições que continham “um sorriso único, reflexo da alma satisfeita, alguma coisa que traduzia a delícia íntima das sensações supremas” (ASSIS, 1981, p. 223). Ele decepa de modo idêntico as outras patas do rato e, por último, o seu focinho, completando assim o lento martírio imposto ao pequeno mamífero. Durante todo esse tempo, Garcia observou que não havia raiva nem ódio na expressão de Fortunato, “tão somente um vasto prazer, quieto e profundo, como daria a outro a audição de uma bela sonata ou a vista de uma estátua divina, *alguma coisa parecida* com a pura sensação estética” (ASSIS, 1981, p. 223, grifo nosso).

Quando Fortunato termina de matar o rato, tenta mostrar-se enraivecido, alegando que o roedor havia destruído um papel que lhe era importante. Mas Garcia percebe que a cólera demonstrada por Fortunato era fingida e esta tentativa de dissimular seus verdadeiros sentimentos contribuiu ainda mais para que seu segredo fosse desvendado.

Garcia então compreende que Fortunato castigava sem raiva, “pela necessidade de achar uma sensação de prazer” (ASSIS, 1981, p. 224), que só a dor alheia podia lhe dar.

Nessa passagem, encontramos a confirmação textual da verdadeira motivação de Fortunato, a causa secreta do seu comportamento, que elimina qualquer possibilidade de julgá-lo como uma pessoa altruísta. Se suas ações são motivadas pela sensação de prazer obtida com a observação da dor alheia, Fortunato pode ser considerado como um perfeito representante do caráter motivado pela alegria maligna.

Entretanto, temos que estar atentos a uma peculiaridade desse personagem, visto que seu prazer é comparado à “pura sensação estética”. Para investigarmos o significado desta comparação, vamos inseri-la no contexto da filosofia de Schopenhauer, a fim de verificarmos se a contemplação prazerosa do sofrimento, que define a alegria maligna, pode ter alguma semelhança com a noção de contemplação estética.

Para Schopenhauer, a contemplação estética é um tipo de contemplação livre do princípio de razão suficiente (espaço, tempo e causalidade), que torna possível o conhecimento das Idéias; estas são objetivações *imediatas* da vontade. Tal objetivação possui graus numerosos, porém determinados, que constituem as formas e propriedades invariáveis originárias de todos os corpos naturais, orgânicos ou inorgânicos, como também as forças genéricas que se manifestam conforme as leis naturais.

O modo comum de conhecimento do sujeito da representação se contrapõe ao modo pelo qual é possível conhecermos as Idéias. Como sujeitos do conhecimento, somos simultaneamente indivíduos. A intuição de cada indivíduo é mediatizada por um corpo que mantém com os outros objetos variadas relações e proporções, conforme o princípio de razão. Como é este princípio que situa os objetos nesta relação com o corpo, e

conseqüentemente com a vontade (visto que o corpo é apenas vontade concreta), o conhecimento que a serve se empenhará unicamente em conhecer nas coisas as diversas relações de tempo, espaço e causalidade, pois é somente graças a essas relações que um objeto pode afetar a vontade e, assim, ser interessante para o indivíduo. Schopenhauer afirma que:

O conhecimento que serve à Vontade nada mais conhece dos objetos senão suas relações, conhece-os apenas na medida em que existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas particulares. Se tais situações fossem suprimidas, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque este nada mais reconheceria neles. (SCHOPENHAUER, 1986, I, p. 255 [244]).

Assim, o indivíduo que conhece, como tal, e a coisa individual por ele conhecida, estão sempre em algum lugar, em determinado momento, e ambos são membros da cadeia de causas e efeitos. De modo contrário, o sujeito puro do conhecimento e seu correlato, a Idéia, estão livres de todas as formas do princípio de razão.

A transição do conhecimento comum ao conhecimento da Idéia é possível, porém excepcional, e ocorre quando não se considera nas coisas o *onde*, o *quando*, o *por quê* e o *para quê*, descartando também os pensamentos abstratos e os conceitos. Nesse estado, a consciência permanece completamente preenchida pela tranqüila contemplação do objeto, de modo que o sujeito, ao se perder neste estado contemplativo, esquece sua individualidade, ficando assim momentaneamente livre da influência da vontade. Numa tal contemplação, a coisa individual se torna a Idéia de sua espécie, o indivíduo que intui se transforma no sujeito puro do conhecimento, e tudo acontece como se existisse unicamente o objeto, sem o sujeito cognoscente.

Portanto, quando o objeto abandona toda relação com algo externo a ele, e o sujeito toda a relação com a sua vontade, o que é conhecido não é mais a coisa individual como tal, mas a Idéia, a forma eterna, imutável, a objetividade imediata da vontade. Precisamente por isso, esta intuição não faz referência a um indivíduo, mas a um puro sujeito do conhecimento que, sem a influência da vontade, encontra-se livre de toda dor e sofrimento, usufruindo unicamente o prazer estético.

Poderíamos então supor que Fortunato, no momento em que tortura o ratinho, quando desfruta de um prazer parecido com a pura sensação estética, estaria no estado contemplativo concebido por Schopenhauer?

A resposta poderia ser afirmativa, se considerássemos apenas que o prazer que Fortunato sente não é uma simples reação a algo que o rato lhe fez. Mesmo ele tendo alegado isso, a situação deixa claro que não há, de sua parte, raiva ou rancor com relação a esse animal. Ele tortura e se deleita com o sofrimento deste rato, mas sua vítima poderia ter sido qualquer outra. Devido a isso, constatamos que Fortunato, nesta contemplação sinistra, não se detém apenas diante do sofrimento de alguém determinado, situação que possivelmente resultaria de uma desavença particular, causada pelo pretenso motivo. Nem precisa de uma condição específica para usufruir seu prazer. A identidade do sofredor, as circunstâncias nas quais ele sofre, assim como as causas do seu sofrimento, são coisas secundárias ou até mesmo indiferentes para ele. De forma que somos levados a pensar que Fortunato poderia ser capaz de deleitar-se simplesmente com a Idéia de sofrimento, igualmente intuída numa representação teatral, na dor de uma pessoa desconhecida, ou, então, através da agonia do rato que ele mutila até a morte.

Entretanto, vamos apontar duas objeções que invalidam a comparação entre a contemplação do sofrimento por Fortunato e a contemplação estética no sentido schopenhaueriano.

A primeira é que, para que pudéssemos admitir que Fortunato contempla “esteticamente” o sofrimento, teríamos que equiparar duas noções que, na filosofia de Schopenhauer, são, em certo aspecto, antagônicas. Pois a contemplação estética prevê o abandono do princípio de individuação; já a contemplação prazerosa do sofrimento, que é um desdobramento da maldade, pressupõe, ao contrário, um vínculo inevitável com este princípio, pois, quanto mais um sujeito é motivado pela maldade, mais ele desconhece que a distinção entre ele e o outro é simples aparência, afirmando sua condição individual.

Assim, se supuséssemos que Fortunato contempla o sofrimento como Idéia, teríamos também que admitir sua capacidade de libertar-se momentaneamente de seu caráter, na medida em que deve tornar-se um puro sujeito do conhecimento. De modo que, enquanto estivesse contemplando o sofrimento, Fortunato deixaria de ser um sujeito malvado.

Entretanto, o conto não fornece nenhuma evidência de que isso acontece. Fortunato não parece livre de sua malvadez quando usufrui o prazer supostamente comparável ao estético. A observação do seu comportamento, como também a explicação dada para o seu modo de proceder, nos levam a crer que os seus momentos de contemplação do sofrimento são exatamente aqueles que nos autorizam a considerá-lo como um caráter malvado. Devido a isto, não podemos afirmar que Fortunato abandona sua malignidade enquanto contempla o sofrimento.

A segunda objeção à inserção da comparação no contexto da filosofia de Schopenhauer é aquela que envolve a questão do desinteresse.

O puro sujeito do conhecimento, também chamado por Schopenhauer de gênio, é capaz de separar-se do conhecimento a serviço da vontade, abstraindo-se por completo de seu querer e de seus objetivos. De modo que a contemplação que ele realiza é considerada livre de qualquer interesse.

Por outro lado, a maldade também é qualificada por Schopenhauer como desinteressada. Mas a ausência de interesse assume, neste caso, um significado mais restrito: o malvado é desinteressado porque visa, prioritariamente, o sofrimento do outro, sem que isso envolva o seu próprio bem-estar. Mas o seu prazer é ainda motivado por um objeto, que é o sofrimento do outro. Este é o alvo do seu querer, o modo de satisfação da sua vontade, através do qual ele afirma seu caráter, sua individualidade. Já o gênio, quando contempla a Idéia, usufrui um prazer que não tem um motivo, visto que está desvinculado do princípio de razão, e esta contemplação o leva a libertar-se momentaneamente de sua vontade e o faz abdicar, por um certo tempo, de sua personalidade.

Assim, podemos pôr em questão o atributo “desinteressado” conferido à maldade. O próprio Schopenhauer afirma que “toda ação que tem necessariamente um *motivo* pressupõe necessariamente um interesse” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 694 [77]). Se a maldade é o motivo através do qual um indivíduo visa o sofrimento do outro, seu interesse é este sofrimento, visto que Schopenhauer afirma que “interesse e motivo são conceitos intercambiáveis” (SCHOPENHAUER, 1986, III, p. 694 [76]).

O que se pode dizer da maldade é que ela visa o sofrimento do outro, mesmo quando sua obtenção implica algum prejuízo para si. Assim, a ausência de interesse é determinada pelo prejuízo que o malvado pode sofrer ao praticar uma ação.

Para que possamos tratar de modo preciso o desinteresse associado ao comportamento de Fortunato, torna-se necessário descrever a relação que ele mantém com

sua esposa. Fortunato havia se casado recentemente com Maria Luísa. Um dos aspectos mais importantes envolvendo este casal é a “dissonância de caracteres, pouca ou nenhuma afinidade moral, e da parte da mulher para com o marido uns modos que transcendiam o respeito e confinavam na resignação e no temor” (ASSIS, 1981, p.220-1). Maria Luíza é descrita como uma jovem “esbelta, airoso, olhos meigos e submissos” (ASSIS, 1981, p. 220). Tinha 25 anos, mas aparentava ter menos idade. Era uma “criatura nervosa e frágil”, que sofria com o interesse que seu marido demonstrava em viver em contato com as enfermidades humanas, mas nunca “ousou opor-se-lhe” (ASSIS, 1981, p.221).

Garcia, por ter se tornado amigo e sócio de Fortunato, faz visitas freqüentes à residência do casal:

Ali observava a pessoa e a vida de Maria Luíza, cuja solidão moral era evidente. E a solidão como que lhe duplicava o encanto. Garcia começou a sentir que alguma coisa o agitava, quando ela aparecia, quando falava, quando trabalhava, calada, ao canto da janela, ou tocava ao piano umas músicas tristes. Manso e manso, entrou-lhe o amor ao coração. Quando deu por ele, quis expeli-lo para que entre ele e Fortunato não houvesse outro laço que o da amizade; mas não pôde. Pôde apenas trancá-lo; Maria Luíza compreendeu ambas as cousas, a afeição e o silêncio, mas não se deu por achada. (ASSIS, 1981, p. 222).

O envolvimento emocional de Garcia com Maria Luíza e a freqüência com que visitava sua casa fez com que ele pudesse perceber o surgimento e acompanhar o desenvolvimento de doença que acomete a jovem senhora. Maria Luísa tinha acessos de tosse persistentes, que depois se revelaram como sintoma da tísica, a “velha dama insaciável, que chupa a vida toda, até deixar um bagaço de ossos” (ASSIS, 1981, p. 224).

Fortunato recebeu como um golpe a notícia sobre a doença de sua esposa. Pois “amava deveras a mulher, a seu modo, estava acostumado com ela, custava-lhe perdê-la” (ASSIS, 1981, p. 224). Este sentimento por Maria Luísa fez com que ele não poupasse

esforços para tentar curá-la. Mas eles foram em vão, pois a doença provocou a decomposição lenta e dolorosa da moça. Foi então que, diante do sofrimento de Maria Luísa, “a índole do marido subjugou qualquer outra afeição” (ASSIS, 1981, p. 225).

Aqui verificamos que a maldade que orienta as ações de Fortunato é mais forte que o amor que ele também é capaz de sentir por Maria Luíza. Por esse motivo, ele “não lhe perdoou um só minuto de agonia, nem lho pagou com uma só lágrima, pública ou íntima” (ASSIS, 1981, p. 225). O prazer de desfrutar do sofrimento de sua mulher ocupou o lugar da dor que ele poderia sentir ao vê-la sofrer.

Podemos dizer que Fortunato é capaz de sentir uma prazer “desinteressado” diante do sofrimento da sua esposa, pois este sofrimento só pôde ser desfrutado à medida que ele perdia a mulher que, ao seu modo, ele amava. A morte de Maria Luíza é o prejuízo que Fortunato obtém conforme ele se deleita com o seu sofrimento. Portanto, é possível afirmarmos que este deleite tem a marca do desinteresse próprio.

O mesmo tipo de desinteresse é o que marca a reação de Fortunato diante da constatação daquilo que “podia ser o epílogo de um livro adúltero” (ASSIS, 1981, p. 225). No dia da morte de Maria Luíza, Fortunato surpreende Garcia beijando a testa de sua esposa já falecida. Fortunato se detém diante desse gesto, que ele considerou que “não podia ser o beijo da amizade” (ASSIS, 1981, p. 225). Depois desse primeiro beijo, Garcia inclinou-se para beijar outra vez o cadáver de Maria Luísa. Mas, então, ele não pôde conter as lágrimas, “que vieram em borbotões” (ASSIS, 1981, p. 225). Fortunato olhou, assombrado, esta cena. Porém o que lhe incomodava não era ciúmes, visto que “a natureza compô-lo de maneira que lhe não deu ciúmes ou inveja, mas dera-lhe vaidade, que não é menos cativa ao ressentimento” (ASSIS, 1981, p. 225). A vaidade, que para Schopenhauer é um vício derivado do egoísmo, seria o motor que levaria Fortunato ao ressentimento, no

momento da descoberta da possível traição de que ele estaria sendo vítima. Porém, diante das “lágrimas de amor calado e irremediável desespero” demonstrado por Garcia, Fortunato suprimiu essa mágoa pela oportunidade de saborear tranqüilo “essa explosão de dor moral que foi longa, muito longa, deliciosamente longa” (ASSIS, 1981, p. 225).

Temos mais uma vez presente a questão do desinteresse associado ao comportamento de Fortunato. A vaidade, que poderia fazê-lo sofrer diante da possibilidade de traição da sua mulher com o seu amigo, cedeu lugar ao prazer em ver esse amigo sofrer. O sofrimento do outro tornou-se mais importante do que o seu amor-próprio ferido. Assim, podemos constatar, nessas duas situações descritas, que o deleite diante do sofrimento do outro é, para Fortunato, prioritário em relação a qualquer outra coisa que possa, de algum modo, prejudicá-lo.

O que é importante destacar nesse conto, considerando também os aspectos que tratamos anteriormente, é que podemos ter dois significados para o adjetivo desinteressado: um no contexto ético, outro no estético. Esta distinção nos leva a concluir que Fortunato não contempla o sofrimento como se contempla uma Idéia, pois o desinteresse associado à sua contemplação está vinculado apenas ao sentido ético.

Convém lembrar que a descrição feita no conto se refere a algo apenas *parecido* com a pura sensação estética, de modo que não é exigido nenhum rigor nesta comparação, e ela pode ter sido usada apenas para salientar a dimensão do prazer que o personagem criado por Machado de Assis é capaz de sentir diante do sofrimento alheio, estando, portanto, restrita a uma acepção vulgar do termo.

Entretanto, apesar de não ter sido possível reportar o fundamento dessa comparação à filosofia schopenhaueriana, o apelo a uma obra da literatura como meio de reflexão filosófica ainda se justifica, pois alude a um procedimento do próprio

Schopenhauer, que se apoiou nos dramas de Shakespeare, para oferecer, de um modo geral, a melhor explicação para algumas questões relacionadas à sua filosofia, acreditando que as obras daquele dramaturgo expressavam *in concreto*, em cada página, uma sabedoria intuitiva, de que sua filosofia tratava conceitualmente (SCHOPENHAUER, 1986, V, p. 275-6 [210]).

Conclusão

O projeto para o desenvolvimento dessa dissertação tinha a questão do mal como eixo temático. A proposta inicial buscava circunscrever esta questão na filosofia moral de Schopenhauer e distinguir as concepções de Kant e Schopenhauer relativas a ela.

Para a realização desse projeto, uma das obras de Kant analisadas foi “A religião dentro dos limites da simples razão” (1793). Neste texto há uma nota que despertou a minha atenção, pelo fato dela explicar o rigorismo kantiano - que afirma que o homem é, por natureza, ou bom ou mau - utilizando símbolos matemáticos. Investigando o significado desta nota, tomei conhecimento do texto pré-crítico de Kant intitulado “Ensaio para introduzir em filosofia o conceito matemático de grandeza negativa” (1763). Através deste texto, foi possível compreender que Kant considera bem e mal como princípios positivos e que o mal só pode surgir à medida que se opõe ao bem e o suprime. Este tipo de oposição é representado pelo conceito de grandeza negativa e este passou, então, a ser tratado como um recurso importante para auxiliar a investigação sobre a positividade do mal, tanto nos textos de Kant, quanto nos de Schopenhauer.

Porém, preocupava-me o fato de Kant não mencionar esse conceito em nenhuma de suas obras posteriores. Questionei se seria adequado identificar a presença do conceito de grandeza negativa em um de seus últimos escritos. Mas, considerando a existência da nota explicativa no texto sobre a religião - a qual reproduz o esquema argumentativo do seu texto pré-crítico - e em virtude do conceito de grandeza negativa ter se mostrado como um instrumento eficaz para o entendimento do rigorismo kantiano e da questão do mal radical, passei a aceitar que, apesar de não estar expresso formalmente em outros de seus escritos,

esse conceito poderia estar implícito no modo como Kant trata a relação entre bem e mal ao longo de sua obra.

Como não seria possível fazer um estudo exaustivo sobre a permanência desse conceito na obra kantiana, visto que o objetivo principal dessa dissertação estava centrado na obra de Schopenhauer, fiz um recorte suficiente para entender como a questão do mal está elaborada nas duas obras de Kant referentes aos anos de 1763 e 1793. Assim, procurei utilizar o conceito de grandeza negativa apenas como uma “chave de leitura” para compreender a relação entre bem e mal proposta por Kant e, a partir daí, passei a supor que esta “chave” também poderia me ajudar a entender essa mesma questão na filosofia moral de Schopenhauer.

O conceito de grandeza negativa foi aplicado na filosofia schopenhaueriana para tratar da oposição entre os motivos que atuam sobre um determinado caráter. Para Schopenhauer, o motivo é a causa do surgimento de determinada ação, na medida em que se opõe ao motivo oposto e o suprime. Além de ser aquilo que causa uma ação em determinado caráter, o motivo é o que estabelece o fim com que uma ação é praticada. Assim, tornou-se fundamental para a aplicação do conceito de grandeza negativa nessa filosofia o fato de Schopenhauer atribuir finalidades específicas às motivações e que estas se contrapõem entre si. A finalidade da justiça se opõe àquela do egoísmo e a finalidade da caridade se opõe àquela da maldade. Este arranjo entre pares opostos permite estabelecer uma contraposição nítida entre os fins das motivações morais e das antimorais e verificar que o sentimento de compaixão, que resulta nas ações justas e caridosas, só surge quando os motivos egoístas e maldosos são suprimidos. A compaixão não é, portanto, uma ausência de egoísmo e maldade, mas a força motivacional capaz de suprimir as potências antimorais que atuam sobre um caráter individual.

Kant, ao introduzir o conceito de grandeza negativa em sua filosofia, concebe o mal como algo positivo, quando afirma que a maldade não é o resultado da simples ausência de algo que o homem poderia ter, como um tipo de conhecimento que o tornaria bom, mas ela é, segundo sua concepção, o motivo que se opõe à lei moral e a coloca em segundo plano na determinação de uma ação. Schopenhauer avança nessa direção e integra em sua filosofia algo que Kant havia recusado, ou seja, Schopenhauer admite que o homem possa agir tendo como finalidade a dor e o sofrimento do outro, mesmo que sua ação não resulte em nenhuma vantagem pessoal ou, até mesmo, quando provoca algum prejuízo para o próprio agente. O desinteresse vinculado à ação malvada faz com que, na concepção de Schopenhauer, o mal seja visto como um fim em si mesmo e não como o resultado do egoísmo. Assim, temos uma distinção fundamental entre egoísmo e maldade na filosofia schopenhauriana, pois o egoísta age com o objetivo de obter algum benefício próprio; já o malvado age com o objetivo de provocar a dor e o sofrimento do outro. Esta diferença entre o egoísta e o malvado, e o reconhecimento da existência de um tipo de caráter portador de uma malignidade extrema, conferem um alcance maior à questão do mal na filosofia de Schopenhauer, do que aquele atingido na filosofia kantiana. Pois, para Kant, a ação qualificada como má é essencialmente egoísta, visto que o homem que a pratica acolhe como motivo de sua máxima móveis provenientes da sensibilidade, visando a auto-satisfação.

Constatar que Schopenhauer admite a possibilidade e a realidade do mal pelo mal já representava um grande avanço na pesquisa sobre a questão do mal, impulsionado pela aplicação do conceito de grandeza negativa. Mas a utilização deste conceito, que me permitiu analisar, na filosofia schopenhaueriana, a oposição entre os motivos que levam à ação humana, mostrou-me também a importância de incluir mais um motivo no quadro de

oposições. Pois a ascese é o que completa o esquema lógico que estabelece os pares entre os motivos opostos. Assim, a finalidade da compaixão (que visa o bem do outro) se contrapõe à maldade (que visa o mal do outro); por outro lado, o egoísmo (que visa o próprio bem) é o oposto simétrico da ascese (que visa o próprio mal).

Com a inclusão desse quarto motivo, a contraposição entre as motivações humanas ultrapassa o âmbito da moralidade, ou daquilo que pode ser julgado como bom ou mau, e avança na explicação que Schopenhauer oferece a respeito da finalidade última da existência humana.

Assim, o objetivo dessa pesquisa deixou de estar centrado apenas na questão do mal e do valor que pode ser atribuído a uma ação, mas passou também a considerar o valor da existência, através de um tipo de comportamento que pode levar à autodestruição de um indivíduo. Este comportamento é, para Schopenhauer, a manifestação da vontade que se nega e simboliza uma correção do erro representado pela afirmação da vida.

Normalmente é atribuído a essas questões um caráter misterioso, especialmente pelo fato delas envolverem a questão da liberdade da vontade. Porém, acredito que o conceito de grandeza negativa permite a utilização de exemplos envolvendo outros fenômenos que, comparados com o processo de negação da vontade, contribui para uma melhor compreensão dessa parte tão enigmática da filosofia de Schopenhauer.

Ao fazer a comparação entre a mudança de estado da vontade e a mudança da água do estado líquido para o de vapor, não me parece que eu estaria destruindo o mistério que envolve essa transformação da vontade e, assim, eliminando o aspecto místico que, para alguns, é imprescindível na filosofia de Schopenhauer. Pois, a questão da espontaneidade da vontade que se nega foi preservada na comparação feita entre a mudança

sofrida pela água e aquela que pode afetar a vontade e, assim, a idéia defendida por Schopenhauer de que “a liberdade é um mistério” foi mantida nesse trabalho.

Portanto, avalio que a aplicação do conceito de grandeza negativa representa um importante recurso para a elucidação de aspectos importantes na filosofia de Schopenhauer, especialmente relacionados ao quarto livro do “Mundo como vontade e como representação”, oferecendo um modelo que permite visualizar o modo como a vontade se nega, mesmo que ele não possa nos ajudar a entender por que isso acontece.

Referências

ASSIS, J.M.M. A causa secreta. *O conto de Machado de Assis: Antologia*; organização e introdução de Sônia Brayner – 2a. edição . – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's Axiological Analysis of Character. *Revue Internationale de Philosophie*, 42, 1988, p. 18-36.

KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. *Kants Werke*, Band V. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. (Crítica da razão prática; tradução de Valerio Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2003).

_____. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. *Kants Werke*, Band IV.- Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968. (Fundamentação da metafísica dos costumes; tradução de Paulo Quintela. - São Paulo: Abril Cultural, 1980).

_____. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. *Kants Werke*, Band V. - Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968 (A religião dentro dos limites da simples razão; tradução de Tânia Maria Bernkopf. - São Paulo: Abril Cultural, 1980).

_____. Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. *Kants Werke*, Band II. - Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968 (Ensaio para introduzir a

noção de grandezas negativas em filosofia. *Escritos pré-críticos*; tradução de Vinicius Figueiredo e Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005).

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. - Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University Press, 1983.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. - Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1991.

ROSENFELD, D.L. *Do mal*; tradução de Marco A. Zingano. - Porto Alegre: L&PM Editores S/A, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher. Bonn, Bouvier, 1987.

_____. Parerga e Paralipomena. *Sämtliche Werke*, Band V. Textkritisch bearb. und hrsg. von Löhneysen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Parerga e Paralipomena; tradução de Wolfgang Leo Maar. - São Paulo: Abril Cultural, 1985).

_____. Preisschrift über die Freiheit des Willens. Die beiden Grundprobleme der Ethik. *Sämtliche Werke*, Band III. Textkritisch bearb. und hrsg. von Löhneysen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Die beiden Grundprobleme der Ethik. *Sämtliche Werke*, Band III. Textkritisch bearb. und hrsg. von Löhneysen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Sobre o Fundamento da Moral; tradução de Maria Lúcia Cacciola. - São Paulo: Martins Fontes, 1995).

_____. Die Welt als Wille und Vorstellung. *Sämtliche Werke*, Band I und II. Textkritisch bearb. und hrsg. von Löhneysen. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (O mundo como vontade e como representação, 1º. tomo; tradução de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005).