

Aguinaldo Pavão
Charles Feldhaus
José Fernandes Weber
Marília Côrtes de Ferraz
(Org.)

**ANAIS
DO
V CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFIA
CONTEMPORÂNEA - SCHOPENHAUER:
METAFÍSICA E MORAL
E
VII CONGRESSO PARA SABER MAIS
SCHOPENHAUER**

(Londrina, 27 a 29 de outubro de 2013)

Capa: Jorge Luís Palicer do Prado

Editoração: José Fernandes Weber

APOIO:



**Catálogo na publicação elaborada pela Divisão de Processos Técnicos da
Biblioteca Central da Universidade Estadual de Londrina.**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C749a Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea Schopenhauer : Metafísica e Moral (5. : 2013 : Londrina, PR)

Anais [do] V Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea : Schopenhauer : Metafísica e Moral [e] VII Simpósio Para Saber Mais Schopenhauer / organizadores: Aguinaldo Pavão...[et al.], Londrina, PR. – Londrina : UEL, 2013.
310 p.

ISBN 978-85-7846-182-9

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 – Congressos. 2 Filosofia – Estudo e ensino – Congressos. 3. Ética – Congressos. 4. Filosofia alemã – Congressos. 5. Eventos (Filosofia) – Congressos. I. Pavão, Aguinaldo. II. Simpósio Para Saber Mais Schopenhauer (7 : 2013 : Londrina, PR). III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. IV. Título. V. Título : Anais [do] VII Simpósio Para Saber Mais Schopenhauer.

CDU 1(430)

SUMÁRIO

. APRESENTAÇÃO	04
. RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS	05
. RESUMOS DAS PALESTRAS	07
. RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES	11
. TEXTOS COMPLETOS DAS COMUNICAÇÕES	42

APRESENTAÇÃO

Os textos que seguem (Resumos e Textos Completos) foram apresentados no V Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea – Schopenhauer: Metafísica e Moral / VII Simpósio Para saber Mais Schopenhauer, realizado na Universidade Estadual de Londrina (UEL), entre os dias 27, 28 e 29 de maio de 2013. Aos Conferencistas, palestrantes e apresentadores de comunicações, fica expresso o agradecimento da Comissão Organizadora. Do mesmo modo, agradecemos à Fundação Araucária e à CAPES pelo financiamento, sem o qual o Congresso não teria sido realizado.

RESUMOS DAS CONFERÊNCIAS

A DIGNIDADE DA NATUREZA E DOS ANIMAIS NA ÉTICA NÃO-ANTROPOCÊNTRICA DE SCHOPENHAUER

Jair Barboza (UFSC)

Resumo: Tomando como eixo da apresentação a obra *Sobre o fundamento da moral* de Schopenhauer, investigo como a assim chamada “ética da compaixão” é extensível aos animais, e, em última instância – como no caso da ascese –, à natureza inteira. Cabe ponderar se, a partir dessa ética *não-prescritiva*, poderíamos considerar tanto os animais quanto a natureza como um fim em si mesmo. O contra-ponto da apresentação são as críticas do filósofo a Kant, tomando como fio condutor a noção de “especismo”, ou seja, a colocação de que o conceito de dignidade é privilégio do humano. Outra ponderação que surge é como essa ética da compaixão, mesmo não sendo prescritiva, pode abrigar em si a proteção dos animais. Neste ponto abordo o papel de uma pedagogia da compaixão ou ética da melhoria – com reflexos científicos, jurídicos e políticos.

A ÉTICA EM SCHOPENHAUER

Leo Staudt (UFSC)

Resumo: A conferência inicia com algumas considerações de como não entender a ética em Schopenhauer ou o que a ética não é para Schopenhauer. Depois apresentamos o sentido da ação moral como negação da vontade. Na conclusão retomamos a diferença da concepção de Schopenhauer em relação às teorias morais atuais e apontamos a diferença, na própria obra de Schopenhauer, da consideração ético-metafísica em relação à sabedoria de vida no plano da afirmação da vontade.

SCHOPENHAUER E O FUNDAMENTO DA MORAL

Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)

Resumo: A conferência pretende analisar aspectos que tornam produtiva uma aproximação entre a fundamentação da ética na soteriologia filosófica ateuista de Arthur Schopenhauer e elementos da doutrina budista da compaixão como via para a Iluminação, de modo a compreender adequadamente a afirmação de Schopenhauer de acordo com a qual o sistema do pensamento único tem na filosofia Vedanta um de seus pilares de sustentação.

RESUMOS DAS PALESTRAS

LIBERDADE E IMPUTAÇÃO MORAL EM SCHOPENHAUER

Aguinaldo Pavão (UEL)

Resumo: Para Schopenhauer, “a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas no fundamento, àquilo que ele é” (*Sobre o Fundamento da Moral* (SFM), § 10, p. 92). Ora, aquilo que o homem faz, sendo para nós acessível pela experiência, é expressão do seu caráter empírico. Assim, o *operari* humano, sujeito à lei da natureza, é o alvo inicialmente visado por nossos juízos de imputação - poder-se-ia dizer que é nesse sentido que “as nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico”. Porém, de acordo com a leitura de Schopenhauer, a incidência precisa de um juízo de imputação deve recair sobre o que o homem é, ou seja, sobre o que o homem pode ser de acordo com a sua essência. Ora, se o caráter inteligível, “presente [...] em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos [...] determina o caráter empírico deste fenômeno [as ações exteriorizadas pela lei da causalidade -AP] que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos” (SFM § 10, p. 89), então deve ser a ele propriamente imputada a ação humana. Parece evidente a existência de um problema aí. Com feito, a conclusão que se segue a partir do que Schopenhauer argúi é que a liberdade não pode mais ser entendida como um poder que o agente possui de agir de outro modo. O meu agir, para o autor do *Mundo como Vontade e como Representação*, é determinado necessariamente. Como a liberdade só pertence ao caráter inteligível, e o caráter inteligível apenas diz respeito ao “*esse*” e não ao “*operari*”, ela só pode ser entendida como um poder de ser de outro modo, ou melhor, um poder que o homem possui de ter sido outro. Minha apresentação pretende discutir se essa compreensão de Schopenhauer pode ser acolhida com base em boas razões. Minha hipótese será a seguinte: Schopenhauer não logra êxito em sua tentativa de explicar os juízos de imputação moral.

AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER À KANT E A ÉTICA DE VIRTUDES

Charles Feldhaus (UEL)

Resumo: Esse estudo pretende reconstruir algumas das principais críticas de Schopenhauer à ética de Kant em sua obra *Über die Grundlage der Moral*. e mostrar em que medida algumas dessas críticas são repetidas por defensores da ética de virtudes

como Alasdair MacIntyre, em obras como *After Virtue* e *Whose Justice? Which Rationality?*. Apesar de desfecharem críticas semelhantes à ética de Kant, obviamente Schopenhauer e MacIntyre (e outros defensores do que se convencionou chamar ética de virtudes) advogam concepções éticas distintas e, por conseguinte, acabam por compreender de maneira distinta os impactos dessas objeções à ética de Kant e às próprias concepções que pretendem desenvolver, ou seja, como resolver os pretensos equívocos que eles sustentam que foram cometidos pela ética de Kant ao buscar fundamentar a ética. Por exemplo, Schopenhauer e MacIntyre sustentam que a ética de Kant está comprometida com uma concepção de ‘dever moral’ herdeira de uma determinada tradição de pesquisa moral (Schopenhauer acredita que a noção de dever absoluto contida na ética de Kant somente faz sentido no contexto de uma ética fundada teologicamente), a qual somente faz sentido dentro de uma dessas tradições. Não obstante, MacIntyre pensa que o equívoco kantiano estaria em deixar de reconhecer que os deveres morais somente tem sentido e pertinência dentro de uma tradição, e que para poder fundamentar moralmente seria necessário recorrer às tradições de pesquisa moral e não considerar toda tradição como avessa a justificação moral; ao passo que Schopenhauer estaria pensando em uma suposta contradição entre as intenções explícitas de Kant de fundar uma ética independente da tradição e o que de fato ele realiza em suas principais obras de teoria moral. Desse modo, o presente estudo pretende reconstruir as principais críticas de Schopenhauer à ética de Kant em sua obra *Über die Grundlage der Moral*, as críticas similares à ética de Kant e contemporânea por MacIntyre nas duas obras supracitadas e traçar comparações e semelhanças entre essas objeções e as estratégias de solução desses pensadores aos pretensos problemas da ética de Kant, sempre que possível buscando avaliar a pertinência, mesmo que de forma sumária, dessas objeções à ética de Kant.

SCHOPENHAUER E O ENSINO DE FILOSOFIA

Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)

Resumo: Embora tenha se tornado célebre a crítica de Schopenhauer à filosofia universitária alemã de sua época, ela não deve nos levar à conclusão de que o filósofo desprezaria toda e qualquer tentativa de formação filosófica por meio da universidade. Pelo contrário, Schopenhauer chega à oferecer propostas bem delimitadas sobre o estudo da filosofia, não apenas no texto "Sobre a Filosofia Universitária", mas também e principalmente nos manuscritos que preparou para as preleções ministradas em Berlim

em 1820, a efetiva porém curta experiência do filósofo na sala de aula. A partir dessas pistas, tentaremos extrair da obra de Schopenhauer uma certa filosofia do ensino de filosofia.

SCHOPENHAUER E JORGE LUIS BORGES: ÉTICA E ESTÉTICA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

Horacio Luján Martínez (PUCPR)

Resumo: O escritor Jorge Luis Borges se declarou a vida toda, admirador de Arthur Schopenhauer. A ideia de que o mundo não é mais do que a minha representação atravessará vários relatos do escritor argentino. Nossa leitura argumentará que, longe de esta posição justificar algo assim como um “sujeito forte” que representa o mundo e combate a sua própria vontade, os protagonistas dos textos borgeanos serão postos constantemente a prova pela “idealidade” do mundo. Prova que fundamenta a estética borgeana e encontra uma saída ética no delicado “culto à coragem” e nas diversas formas da épica, revisitadas pelo autor de *Ficções*.

GUY DE MAUPASSANT E SCHOPENHAUER

Jose Thomaz Brum (PUCRio)

Resumo: Guy de Maupassant (1850-1893) discípulo e herdeiro espiritual de Flaubert compôs uma obra que é verdadeira antítese do esteticismo do final do século XIX. Procurando exibir a crueldade e a incerteza da vida, Maupassant adotou uma visão pessimista próxima, em muitos aspectos, da visão de Arthur Schopenhauer (1788/1860). O nosso trabalho procurará comentar alguns trechos de seus contos e novelas em que a presença de Schopenhauer parece marcante.

RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

O TRABALHO COMO CAUSADOR DE SOFRIMENTO PSÍQUICO: UMA APROXIMAÇÃO ENTRE SCHOPENHAUER, MARX E A PSIQUIATRIA

Alex Julio Santos Barbosa (Graduado em Filosofia - Faculdade Apucarana Cidade Educação)

Resumo: Tratar acerca do trabalho não implica, unicamente, relacioná-lo à condição material do homem, mas incluí-lo dentro de um âmbito metafísico. A satisfação que a execução de determinada tarefa traz não pode ser recompensada de forma material: muito embora o salário seja a moeda de troca pela força de trabalho, ele não representa, com exatidão, o sentimento do trabalhador. Entrementes nem todo o trabalho constitui referência positiva ao sujeito, pelo contrário, ele pode ser causador de sofrimento psíquico de diversas maneiras, pois, tendo em vista sua objetividade, nega o sujeito enquanto indivíduo colocando-o como mera peça de um maquinário, ignorando, portanto, sua condição humana. De um lado temos a crítica marxista ao trabalho, utilizado como forma de dominação do homem pelo homem onde o objetivo final é o lucro, constituindo, desse modo, uma crítica objetiva ao sistema de produção capitalista. Do outro lado temos Schopenhauer como defensor de um pessimismo subjetivo, a primeiro momento e de toda circunstância do indivíduo, colocando o trabalho como árduo fardo: uma necessidade inevitável, negativa e pesarosa. Este contraponto negativo entre a objetividade e a subjetividade constitui o elo para atingir o ponto nevrálgico desta discussão: o trabalho é capaz de constituir sofrimento para o sujeito e suas circunstâncias? Embora sejam pensadores de correntes filosóficas distintas (Marx parte do pressuposto dialético hegeliano, o qual Schopenhauer desprezava) ambos conseguem trazer, em suas obras, o sofrimento do homem no mundo: existencialmente fadado à angústia, ao tédio e à escravidão.

Palavras-chave: trabalho, subjetividade, sofrimento psíquico, pessimismo.

NIETZSCHE E O CONCEITO DE VONTADE DE SCHOPENHAUER.

Alexandre Kazuo Aoki (Mestre em Filosofia - Universidade Estadual de Londrina)

Resumo: Este trabalho pretende apresentar a peculiar compreensão nietzscheana do conceito de Vontade de Arthur Schopenhauer, inserido por Friedrich Nietzsche em sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia* (1872). É perceptível a influência da obra de Schopenhauer, sobretudo em seus escritos de juventude. O conceito de Vontade é

utilizado por Nietzsche sob a designação *principium individuationis* (princípio de individuação), fundamentando aquilo que Nietzsche entende pelo conceito de apolíneo. Nietzsche captura a designação apolínea justapondo-a ao dionisíaco, noções que dão suporte à sua concepção do trágico. A fundamentação oriunda da leitura de Schopenhauer surge amalgamada à definição de apolíneo interpretada por Nietzsche a partir de suas significações na Grécia pré-socrática. O período inicial da obra de Nietzsche é marcado pelo diálogo constante com a tradição estética alemã, mediada, contudo, pela influência de Schopenhauer, o que dá à obra *O Nascimento da Tragédia* um aporte teórico por vezes incomum, revelando uma peculiar concepção de tragédia, uma crítica à tradição estética fundamentada pela Poética aristotélica e a aproximação de Nietzsche para com a filosofia, uma vez que irrompe nesta obra sua crítica a Sócrates. Buscar-se-á mostrar que o fundamento encontrado na obra de Schopenhauer para pensar o trágico é crucial para a constituição de uma concepção estética própria que distancia Nietzsche da tradição estética alemã.

Palavras-chave: Vontade, tragédia, apolíneo, dionisíaco, Principium Individuationis.

A PROPÓSITO DO MODERNO: UM DIÁLOGO ENTRE ARTHUR SCHOPENHAUER E WALTER BENJAMIN

Ângela Lima Calou (Mestre em Filosofia - Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

Resumo: O presente trabalho assume por tarefa a tentativa de um diálogo entre os filósofos Arthur Schopenhauer e Walter Benjamin, segundo um eixo orientador específico: a crítica do discurso moderno em sua promessa de felicidade determinada no enlaço dado entre racionalidade, progresso técnico e emancipação. Estes pensadores, à revelia de suas diferenças, condensam em suas obras uma discreta concordância: a recusa de uma compreensão da história como realização no tempo dos desígnios da natureza, isto é, como perpassada por uma teleologia. Para Schopenhauer, a vontade cega e irracional é o princípio metafísico que faz da existência um jogo inalterado de dores superpostas e isento de qualquer finalidade, do que resulta a concepção de um esvaziamento de um sentido último e de um fundamento transcendente para a ação moral. Avesso ao pensamento visionário, Schopenhauer pensa seu tempo sob o signo da decadência: o progresso não se configura como o destino incontestável de nossa experiência. Para Benjamin, é na *Belle Époque* europeia que o ideal de racionalidade da modernidade iluminista apresenta-se exemplarmente atualizado: em meio ao impulso gerado no interior da capacidade de produção no alto capitalismo, repõe-se a crença na

felicidade enquanto ponto de cruzamento entre técnica e saber, bem como a noção de história evocada como instanciação de uma razão progressiva. Oposto a esta perspectiva, Benjamin denuncia a própria pobreza da experiência moderna, o esvaziamento dos modos de existência e das formas de interação, percebendo seu tempo sob o signo da ruína. Com base nos textos *Experiência e pobreza* e *O mundo como vontade e como representação*, propomos, pois, esta aproximação.

Palavras-chave: Modernidade, Razão, Schopenhauer, Benjamin, Crítica.

O HOLOCAUSTO ANIMAL EM J. M. COETZEE: UMA LEITURA SCHOPENHAUERIANA

Ângela Lamas Rodrigues (Doutora / UEL)

Resumo: Este trabalho propõe analisar a noção de holocausto animal, tal como discutida em *A vida dos animais*, do escritor sul-africano J. M. Coetzee, a partir da “ética da compaixão”, reconhecidamente postulada por Arthur Schopenhauer. Em *A vida dos animais*, Elizabeth Costello, personagem principal da obra de Coetzee, relata os horrores cometidos contra os animais não-humanos nos laboratórios e nos abatedouros ocidentais, comparando-os aos campos de concentração nazistas e apontando para sua infinita superioridade em termos da barbárie humana uma vez que os animais são constantemente reproduzidos com um propósito meramente utilitarista. As fábricas de morte e o desconhecimento irresponsável da população ao redor são temas da narrativa que enfatizam o esvaziamento do humano enquanto ser capaz de pensar o seu lugar no mundo. Tomando como base as obras *Sobre o fundamento da moral* e *O mundo como vontade e representação*, pretende-se analisar o discurso de Elizabeth Costello em termos de uma ética não especista e não-antropocêntrica que se iguala aos pressupostos do filósofo alemão e aponta, em contrapartida, para as severas limitações do humano no que diz respeito à negação da vontade. O trabalho terá como objetivo específico elucidar a contemporaneidade de Arthur Schopenhauer no tocante à questão animal, com implicações para a cultura e para os domínios jurídico e político do mundo dito ocidental.

Palavras-chave: animais não-humanos, ética, barbárie, negação da vontade.

ARTHUR SCHOPENHAUER E A FUNDAMENTAÇÃO DO SEU PESSIMISMO FILOSÓFICO

Antunes Ferreira da Silva (Professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Resumo: Nesta pesquisa de cunho bibliográfico, são levantados os dois principais argumentos para fundamentar o pessimismo metafísico schopenhaueriano: um histórico e outro teórico. Arthur Schopenhauer caracteriza-se, pois, segundo muitos dos seus comentadores como um pessimista metafísico por dois motivos: 1- por sua história: sua vida profissional em conflito entre os próprios desejos e os sonhos do pai, às suas relações familiares não bem sucedidas, especialmente a relação perturbada com sua mãe, de quem afirma não conhecer seu amor, o contexto de desilusão que, após as guerras napoleônicas, a Europa vivia, contexto este no qual viveu e conheceu melhor do que ninguém, devido às suas viagens constantes. Bem como não se pode deixar de ponderar aqui o ócio no qual a vida do filósofo estava metida, pois com a herança do pai, viveu o resto de sua vida confortavelmente sem necessitar trabalhar; e 2- pela noção de Vontade, entendida como ímpeto cego, irracional, impessoal e sem inteligência que gera uma cadeia de aspirações infundadas conduzindo o homem ao sofrimento. A Vontade (o em-si do mundo: o *númeno* kantiano) gera nos seres humanos um ciclo de necessidade – saciedade – tédio que os levam ao conseqüente sofrimento. É, entretanto, a noção de Vontade a principal responsável pela filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer. A Vontade impera do reino orgânico ao inorgânico, controlando tudo o que existe, tornando este mundo o “pior dos mundos possíveis”, no qual só se pode encontrar dor, sofrimento e dilaceração. Segundo Dias: “Schopenhauer foi pessimista justamente porque pensou a vontade como fonte de todo o sofrimento” (1997, p. 10).

Palavras-chave: Pessimismo, História, Vontade.

VONTADE E REPRESENTAÇÃO NA POÉTICA DE AUGUSTO DOS ANJOS

Camila Berehulka de Almeida (Graduanda em Filosofia - UEL)

Resumo: A obra de Augusto dos Anjos, *Eu e Outras Poesias* possui um estilo que mescla o preciosismo da forma com a originalidade da temática, tratando a morte – sem os devaneios fantasiosos, priorizando o caráter científico – em sua podridão imposta aos tecidos orgânicos em decomposição. Em *Versos Íntimos*, encontramos traços de um pessimismo em relação à vida e a tristeza sempre companheira do ser humano. Entretanto, além de literária a obra de Augusto dos Anjos tem uma forte impressão filosófica, como no poema *Monólogo de uma Sombra*, onde o poeta apresenta o Filósofo Moderno, que em balde tenta compreender a *vida fenomênica das*

formas, e no soneto *O Meu Nirvana*, que trata especificamente do êxtase artístico, quando o poeta, pensando, se desencarcera da forma humana e encontra o seu *nirvana* – e esse encontro ocorre *num grito de emoção sincero*. Neste soneto, base para empreender a ligação entre a literatura e a filosofia, o poeta coloca que esse *nirvana* seria uma *manumissão schopenhauereana*, a alforria trabalhada pelo filósofo Arthur Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e como Representação*, que é o conhecimento do sujeito independente do princípio de razão suficiente, bem como da sua vontade. Ou seja, é dessa libertação, ainda que breve, que o poeta reporta-se e, sendo o gênio criativo, trabalha com as ideias a fim de expressar-se artisticamente. Diante disso, o artigo terá como intuito abordar a teoria schopenhauereana da Vontade e da Representação, sob o viés estético, na obra literária de Augusto dos Anjos, encontrando em seus poemas terreno fértil para dissecar as implicações da teoria filosófica em questão.

Palavras-chave: poesia, vontade, representação, estética, libertação da vontade.

A REPRESENTAÇÃO E O PESSIMISMO: “POEMA EM LINHA RETA” DE ÁLVARO DE CAMPOS

Camila Gouveia Prates de PAIVA (PPGEL-UEL)

Resumo: Este artigo é resultado do encerramento da disciplina *Literatura e Filosofia*, do programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina. O presente texto pretende analisar um poema de Álvaro de Campos trazendo à luz ideias do filósofo Arthur Schopenhauer, considerando a vontade e a representação do mundo como responsáveis pela criação e a manutenção da razão e da sanidade do homem. O eu lírico do poema é um sujeito a priori revoltado com sua situação, ele é um homem natural, carregado pelas vontades, vaidades, veleidades e que busca um espaço num universo de “príncipes”, este homem da lírica é um homem que busca a naturalidade de sua vida e a imanência do ser, mas que somente encontra a representação daquilo que são os outros, não se podendo fazer natural ante a situação do mundo. A condição de pequenez do homem frente a realidade é expressada pelo eu-lírico revelando assim a condição humana mais real, a do estranhamento do mundo perante os atos de vontades, fazendo com que o homem assuma a sua condição de dominado pelo mundo, isso porque a ausência de humanidade leva o homem a uma busca incessante pelo reconhecimento e quando o homem não encontra este reconhecimento ele cai num

estado de decepção e descontentamento com o mundo, tornando-se assim um sujeito marcado pelo pessimismo.

Palavras-chave: Arthur Schopenhauer, representação do eu, pessimismo.

DE CHIRICO: A REPRESENTAÇÃO DE UM OLHAR PESSIMISTA

Camila Soares Dutra Elias (Graduanda em Filosofia - PUCMinas)

Resumo: O uso e a criação de conceitos é o modo como a filosofia se articula na tentativa de conhecer, compreender e explicar sobre as mais pertinentes questões relativas ao homem e a sua morada – o mundo. A filosofia em seu exercício, a partir do movimento de perguntas, respostas e reflexões, é o conhecimento que no decorrer da história, desde os gregos com o seu surgimento aos contemporâneos, vêm discutindo sobre os diversos e amplos aspectos referentes à ética, estética, hermenêutica, política, metafísica e etc. Dentre as várias possibilidades de pesquisa no campo filosófico, nesse trabalho atem à perspectiva estética no pensamento do filósofo Arthur Schopenhauer, considerado por Jean Lefranc como “um filósofo da inatualidade, inclassificável em uma história das ideias”. A proposta dessa comunicação consiste em identificar a influência da filosofia de Schopenhauer, no que tange a obra do artista italiano Giorgio De Chirico, conhecido como o principal, ou até mesmo mais influente nome da ‘pintura metafísica’. Tal relação passa a ser estabelecida a partir da recriação de alguns aspectos dispostos no pensamento do filósofo, como por exemplo, “a possibilidade de esquecer a si mesmo”, “a capacidade, própria do gênio, de colher o noumeno”, representados no trabalho artístico de De Chirico.

Palavras-chave: estética, arte, filosofia, pintura metafísica.

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA MORAL

Claudinei Chitolina (Doutor em Filosofia - PUCPR/UNESPAR)

Resumo: Nietzsche circunscreve o problema da origem da filosofia àquilo que ele denomina de *vontade de poder*. Toda filosofia repousa sempre sobre uma moral, e, nesse sentido, toda filosofia é exercício da *vontade de poder*. Por isso, distintamente dos filósofos modernos, que dão origem às suas filosofias pelo problema do conhecimento, o filósofo de *Além do bem e do mal* principia pela crítica da moral, a fim de poder devolver-lhe a força e o vigor de suas origens dionisíacas. Nesse empreendimento visa, por um lado, demonstrar a ilusão e o engano – a inconsistência da metafísica tradicional,

e, por outro, ao estabelecer a *crítica da moral* inaugura um novo começo na investigação filosófica. Assim, o ataque aos “fundamentos” metafísicos da moral é uma condição necessária para poder suspeitar da universalidade da razão. Nessa perspectiva dirá Nietzsche: não existe *a* verdade. Só pode existir a minha verdade, a tua verdade; não existe o texto, só existe interpretação. Todo autor é sempre intérprete e tradutor. Também não existe *a* moral. O que existe são moralidades diferentes, diferentes configurações de poder. Tais afirmações traduzem o tom combativo da filosofia nietzscheana. O *ímpeto desconstrutivo* de seu estilo recoloca em debate a natureza da própria filosofia, vazada em moldes metafísicos. Para o filósofo, a tarefa da filosofia é eminentemente crítica; consiste em destruir ídolos (preconceitos), aquilo que impede o homem de ver e compreender a realidade como devir, eterno retorno. Como genealogista da moral, o filósofo alemão tem por tarefa e ofício impugnar a metafísica, provocar o desabamento de toda construção filosófica fundada sobre esse pressuposto. Pretende-se, portanto, compreender o alcance da crítica nietzschiana à metafísica tradicional, entendida enquanto instância e critério último de legitimação de toda moral.

Palavras-chave: metafísica, moral, crítica, valores, filosofia.

A VONTADE EM SCHOPENHAUER

Eduardo Brindizi Simões Silveira (Mestrando em Filosofia – PUCPR)

Resumo: A vontade na filosofia pode ser conceituada como o esforço consciente para satisfazer uma finalidade visando um objeto. Essa definição se fundamenta em uma corrente filosófica que coloca primazia na razão e na deliberação como princípio da ação. É justamente a corrente, que coloca ênfase na racionalidade da vontade como princípio da ação. Logo, pressupõe uma escolha deliberada, consciente e reacional para se alcançar o objeto. Todavia, pela tradição filosófica existe outra corrente sobre a vontade, essa segunda tendência tem como seu primeiro expoente Santo Agostinho, o qual propugna que a vontade é princípio de toda ação seja ela racional ou não. Assim, a vontade em Schopenhauer pode ser conceituada como a tendência irracional, a qual penetra em toda realidade, toda a natureza, horizontal e verticalmente, é uma pulsão que jamais se sacia, por fim seria o fundamento último do ser. O mundo é uma representação desta vontade que jamais se sacia. Embora irracional a vontade em Schopenhauer ainda teria por pressuposto um objeto a ser alcançado, o que denotaria ainda certa deliberação, o que representaria uma mescla das duas correntes acima apontadas.

Palavras chave: vontade, racionalidade, irracionalismo.

A INJUSTIÇA MORAL E A RELAÇÃO ENTRE SERES HUMANOS E ANIMAIS NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Eduardo Ferraz Franco (Mestrando em Filosofia – Universidade Federal de Goiás)

Resumo: Ao afirmar que todo o mundo conhecido não passa de representação do sujeito que no seu íntimo é todo querer, Vontade, que por analogia é admitida como o em si de todos os seres, pois, como representação sujeito e objeto aparecem submetidos às mesmas leis; Schopenhauer dá uma explicação para o egoísmo humano: somos a objetivação mais perfeita da Vontade, sujeitos de conhecimento cujo mundo representado não passa de objetos para a satisfação do nosso ser volitivo. Na pluralidade do mundo fenomênico cada um quer para si. Nesta guerra de fenômenos afirmando a Vontade objetivada em eus, a injustiça se configura na afirmação da Vontade em um indivíduo até a sua negação em outro. Por outro lado Schopenhauer afirma que, assim como toda a natureza, humanos são uma manifestação da mesma Vontade no espaço e tempo, reduzindo a racionalidade a meio para esclarecer motivos para a satisfação do querer incessante. Não há uma dignidade maior na existência humana, uma finalidade racional que dá o mundo como instrumento para o homem realizá-la. Nesse sentido a injustiça se amplia para a relação entre humanos e graus de objetivação da Vontade menos perfeitos, tornando-se injusto torturar um animal, por exemplo. O filósofo justifica a utilização da natureza pelo homem no fato de que, por este ser uma objetivação mais perfeita da Vontade, é consciente e não vive apenas para a satisfação imediata de suas necessidades, logo, sofre e necessita mais. Afirmar a Vontade em um humano negando manifestações em graus menos perfeitos, como os animais, pode ser menos danoso que se abster dessa afirmação para manter ilesos os graus menos conscientes de manifestação da Vontade. Nosso objetivo é discutir a relação entre humanos e animais a partir do conceito de injustiça moral em Schopenhauer.

Palavras chave: Injustiça, animais, Vontade .

CONHECIMENTO ABSTRATO COMO RAZÃO TORNADA PRÁTICA

Eduardo Ramos Coimbra de Souza (Licenciado em Filosofia e aluno do programa de pós-graduação em Filosofia da UNESP)

Resumo: Em seu livro *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer apresenta a sua solução para o enigma do mundo. A obra

é composta por quatro livros e um apêndice, cada um tendo os seus respectivos campos de investigação. No entanto, é no primeiro livro que o autor desenvolve, exclusivamente, sua teoria do conhecimento própria, principalmente no que diz respeito às distinções entre sensibilidade, entendimento, razão e suas específicas funções. É interessante notar que nesse primeiro livro, que tem como objetivo principal apresentar o objeto da experiência, ou seja, a representação intuitiva, e o objeto da ciência, o conceito ou representação abstrata, o filósofo termine com um parágrafo sobre a razão tornada prática e a ética estoica, isto é, uma discussão eminentemente ética, o que caberia melhor ao quarto livro, por este ser especificadamente dedicado às consequências éticas de sua doutrina. Dessa forma, procuraremos investigar, nesse trabalho, o motivo do livro que tem como objeto próprio o conhecimento, terminar com apontamentos sobre a razão prática, seu sentido e sua possibilidade. Para tanto, tentaremos compreender os modos de conhecimento e suas possíveis influências na conduta dos humanos. Schopenhauer caracterizará o conhecimento intuitivo ou representação intuitiva, ou ainda intuição empírica, como obra do entendimento, isto é, da função de causalidade; portanto, o entendimento não é, de forma alguma, uma faculdade de pensamento, podendo ser atribuído, mesmo que em variados graus, a todos os animais. Já a razão é caracterizada como a faculdade dos conceitos ou representações abstratas, de posse exclusivamente dos humanos, o que constitui a enorme vantagem do homem sobre os animais. Somente fornecendo motivos abstratos ou conceitos a razão poderá ser chamada prática.

Palavras-chave: razão, representação abstrata, ação e motivos.

REPRESENTAÇÃO, OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE EM SCHOPENHAUER

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Resumo: O § 30 dos *Complementos* (Tomo II) do livro *O Mundo como Vontade e Representação* nos apresentam uma interpretação peculiar dos conceitos de objetividade e subjetividade, que na visão de Schopenhauer podem ser estabelecidos apenas pela interpretação do grau de conexão do intelecto com a vontade inconsciente. Tais parâmetros de análise do autor antecipam conceitos psicanalíticos ligados à noção de interpretação do inconsciente e inauguram um pensamento fisiopsicológico fundamentado na noção de *Trieb*, na medida em que esta noção passa a ser claramente o ponto de contato entre o intelecto e a vontade, que é vista como um impulso cego e inconsciente, só se tornando conhecida na medida em que ocorre a percepção do prazer

ou desprazer psíquicos. O objetivo de nossa comunicação é tentar expor uma visão sobre o limite mútuo desses conceitos em sua relação com a consciência. Em Schopenhauer, a variação constante das capacidades cerebrais contrasta com a *vontade*, que é uma constante, e, com isto, permanecesse inalterável tal como é em geral. Em seu conjunto, este estado de coisas entre vontade e intelecto promove então a maior ou menor objetividade da consciência em relação ao objeto que é o mundo e o que dele participa como representação intuída. Disso decorre que devido ao “desaparecimento da vontade *da consciência*, a individualidade é realmente abolida também, e com ela os seus sofrimentos e tristezas”. Esta forma de se expressar implica em que a vontade permanece ao fundo da objetividade de que é capaz a consciência e este será o objeto de nossa análise.

Palavras-Chave: Schopenhauer, representação, objetividade, subjetividade.

SCHOPENHAUER E A DECIFRAÇÃO DO ENIGMA DO MUNDO: UMA HERMENÊUTICA DA EXISTÊNCIA

Élcio José dos Santos (Doutorando em Filosofia pela UFPR)

Resumo: Dada a ambivalência da realidade enquanto fenômeno e coisa-em-si, e dada a relação sujeito-objeto como forma da representação em geral, a resposta schopenhaueriana ao problema do conhecimento acerca da realidade exige uma complementaridade interpretativa somente exequível a partir de uma troca de perspectivas (ou pontos de vista), que pode ser traduzida, grosso modo, numa tentativa de conciliação entre idealismo e materialismo. Por um lado, se tem uma pluralidade fenomênica orientada de acordo com a lei de causalidade, que se apresenta ao sujeito e, somente a partir da ação do intelecto deste, se torna representação; do outro, tem-se uma vontade una, sem sentido (*Sinnlos*), autofágica, indestrutível, origem de todas as coisas, não submetida ao princípio de razão, que se faz perceptível a si mesma, ao objetivar-se como fenômeno, através da ação do intelecto do sujeito (que é o correlato da matéria) que traduz os dados intuitivos em representação. A primeira via de conhecimento conduz ao idealismo transcendental, cujas bases, em grande parte, são adotadas da filosofia kantiana. A segunda via de conhecimento conduz a uma metafísica imanente que, de modo geral, por partir do ponto de vista do objeto, ou do “em-si”, pode ser identificada com um tipo de materialismo. Para explicar a ambivalência desses dois pontos de vista opostos que resultam em um “pensamento único” é preciso adotar um método investigativo tal que ofereça uma resposta para o enigma do mundo. A

decifração deste está condicionada ao conhecimento e suas subdivisões, de acordo com sua origem. Os diferentes modos de conhecimento (epistemologia, metafísica, moral) se apresentam de acordo com a relação entre sujeito e objeto e a perspectiva adotada, mas permanecem sendo pontos de vista. Se o mundo se apresenta como um enigma que precisa ser decifrado, para tal é necessário entender, refletir e interpretar, isto é conhecer. Sugerimos aqui uma correlação entre a tarefa da filosofia de Schopenhauer e o método aparentemente hermenêutico que este utiliza.

Palavras-chave: Mundo, conhecimento, representação, intelecto.

SCHOPENHAUER E O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO DO SÉCULO XXI

Fabiano Queiroz da Silva (Doutorando em filosofia – Unicamp)

Resumo: A filosofia de Arthur Schopenhauer é conhecida pelo público por seus aspectos relacionados ao âmbito do pessimismo. Tanto é verdade que o grande poeta Augusto dos Anjos expressou tais aspectos em seus inúmeros textos e pensamentos publicados durante sua trajetória existencial. A partir dessa breve introdução, a meta deste trabalho consiste em levantar uma discussão em torno do desespero promovido pela polarização da existência humana entre dor e tédio, sendo a felicidade um breve instante entre os dois elementos “polarizantes”. A partir disso, acredito que alguma pergunta pode ser levantada: a filosofia schopenhauriana ainda pode captar as angústias e os medos dos membros da sociedade atual? Ora, mais do que simplesmente realizar uma exegese dos textos do filósofo, emerge a necessidade de vincular tais textos ao âmbito do século XXI. Afinal, a filosofia pode não ter a tarefa de salvar indivíduos, mas cabe a tal disciplina a tarefa de contribuir com a reflexão acerca da própria existência humana.

Palavras-chave: Schopenhauer, dor, tédio.

SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A CRÍTICA AO ERUDITISMO E À FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA

Felipe Luiz Gomes Figueira (Mestre em Educação pela UEL / IFPR – NOBEL)

Resumo: O objetivo do presente trabalho é analisar as influências das teses a respeito da erudição e da filosofia universitária, de Schopenhauer, em Nietzsche. É sabido que na obra *Sobre a filosofia universitária* Arthur Schopenhauer desenvolveu severas críticas ao academicismo alemão do Oitocentismo, que ele considerava pejorativamente

de “hegelharia”. É necessário destacar que Schopenhauer considera que, mediante a influência de Hegel, a filosofia universitária (acadêmica) torna-se a Filosofia por excelência, enquanto que a Filosofia que não se enquadrasse nesse modelo tornava-se intelectualmente e valorativamente excluída. Na mesma direção, nas *II* e *III Intempestivas*, Nietzsche realizou críticas ao academicismo e ao eruditismo, considerando-os antípodas de uma formação genuína, pois o fim da formação (*Bildung*) é a libertação, enquanto que em sua perspectiva a educação vigente em sua época aprisionava o indivíduo ao Estado, gerando uma tacanha submissão a parâmetros externos, separando o conhecimento da vida. A cultura, por sua vez, tanto para Schopenhauer como para Nietzsche deve ser desinteressada e tudo o que foge disso já deixa de ser cultura para se tornar qualquer outra coisa. Tratar a cultura como “ganha-pão”, algo severamente criticado por Schopenhauer, será igualmente criticado por Nietzsche. Nas palavras de Schopenhauer: “[...] quando se trata de ganho, o interesse logo tem a primazia sobre o conhecimento, e pretensos filósofos se tornam meros parasitas da filosofia, mas parasitas que obstruem a ação dos filósofos genuínos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 29). Assim, investigaremos a um só tempo tanto a rica influência de Schopenhauer em Nietzsche quanto a figura do filósofo acadêmico.

Palavras-chave: Schopenhauer, Nietzsche, filosofia universitária, eruditismo.

SERIA MORAL O FUNDAMENTO DA DOUTRINA SCHOPENHAUERIANA DO DIREITO?

Felipe dos Santos Durante (Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP)

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar criticamente o fundamento da doutrina schopenhaueriana do direito, investigando qual o estatuto ontológico de tal fundamentação. Para o cumprimento de tal objetivo são necessárias as seguintes etapas: (i) análise dos móveis morais formulados por Schopenhauer, em especial o egoísmo (*Egoismus*); (ii) apreciação da origem da injustiça (*Unrecht*) e da justiça (*Recht*); (iii) exposição dos motivos pelos quais esses dois conceitos – injustiça e justiça – podem ser entendidos como morais; (iv) como ocorre a passagem do âmbito da moralidade para o âmbito da legalidade – de modo a permitir a constituição e a base para todo justo direito positivo; (v) demonstração da reta-razão como cálculo de utilidade com vistas à adequação dos meios ao melhor fim almejado possível e como a origem do Estado. Por fim, mediante o exposto, poder-se-á avaliar e decidir pelo caráter moral ou utilitário –

utilitário, aqui, entendido aqui como a identificação do bom para com o útil – do fundamento da doutrina schopenhaueriana do direito.

Palavras-Chave: Arthur Schopenhauer, fundamento do direito, ética, moral, utilitarismo.

AS FONTES DA METAFÍSICA NAS FILOSOFIAS DE KANT E SCHOPENHAUER

Gabriel Valladão Silva (Mestrando em filosofia no IFCH – UNICAMP)

Resumo: O presente trabalho pretende apontar como diferentes concepções do transcendentalismo levam Kant e Schopenhauer a noções altamente distintas de metafísica. Para melhor compreender esse processo, escolhemos ressaltar algumas grandes divergências da teoria representacional schopenhaueriana em relação à filosofia transcendental de Kant, da qual Schopenhauer se diz ao mesmo tempo tributário e crítico. Na *Crítica da razão pura*, Kant, preocupado em afastar a metafísica especulativa das ciências e da moral, atém-se a um transcendentalismo estrito e à negação do acesso cognitivo à coisa em si. Como consequência de sua concepção das faculdades cognitivas, Kant compreendia o impulso à metafísica como um resultado da constituição a priori da razão humana, a qual buscaria elevar ao incondicionado o conhecimento sempre condicionado do entendimento, chegando com isso às chamadas “ideias transcendentais” da razão. Schopenhauer, por outro lado, tem uma concepção bastante distinta da “necessidade metafísica”, que não é nem pode ser satisfeita por meio da filosofia transcendental kantiana. Para ele a razão é uma faculdade de abstração dos conhecimentos intuitivos do entendimento em conceitos; a necessidade metafísica, por sua vez, não tem fundamento a priori, mas origina-se na experiência da necessidade do sofrimento e da morte; por fim, a metafísica não consiste em uma operação formal da razão, mas no fornecimento de *sentido* a essa existência de sofrimento. Essa diferente concepção quanto às fontes e ao papel da metafísica leva Schopenhauer a criar seu próprio conceito de uma metafísica como resultado de uma reflexão racional a posteriori e interpretativa acerca do mundo fenomênico, em analogia com a experiência essencial que cada um tem de si como vontade: a metafísica imanente.

Palavras-chave: Schopenhauer, representação, metafísica, Kant.

O INFERNO DA EXISTÊNCIA: UMA LEITURA DE *ENTRE QUATRO PAREDES*, DE JEAN-PAUL SARTRE, À LUZ DO TRÁGICO DE SCHOPENHAUER

Gustavo Ramos de Souza (Mestrando Letras - UEL)

Resumo: Em *O mundo como vontade e representação*, Arthur Schopenhauer caracteriza a condição humana como essencialmente infernal, fazendo, inclusive, menção a passagens do Inferno de Dante Alighieri na *Divina Comédia*, além de evocar outras imagens caracteristicamente infernais, como o suplício de Tântalo ou o trabalho de Sísifo. Entretanto, na categorização que se faz do trágico no parágrafo § 51 de *O mundo*, observa-se um diálogo intenso com o inferno concebido por Jean-Paul Sartre em *Entre quatro paredes*. Nesse sentido, intenciona-se analisar a peça de Sartre não visando meramente identificar as ideias existencialistas nela presentes, mas sim observar de que maneira é possível compreendê-la como uma tragédia. Para tanto, este trabalho será dividido em três diferentes momentos, porém complementares. Primeiramente, far-se-á um breve percurso nos territórios do trágico, de Aristóteles a Nietzsche, a fim de se estabelecer uma conceituação, além de se buscar uma compreensão do existencialismo como uma filosofia trágica; em seguida, buscar-se-á formular uma síntese do trágico no pensamento de Schopenhauer, sobretudo, no que diz respeito à distinção que ele faz entre as três modalidades de tragédia; por fim, analisar-se-á a peça *Entre quatro paredes*, de Jean-Paul Sartre, segundo os pressupostos schopenhaurianos acerca do trágico. Em outras palavras, objetiva-se estabelecer um diálogo entre filósofos tão díspares, buscando uni-los num mesmo ponto de convergência: a literatura.

Palavras-chave: inferno, trágico, Sartre, Schopenhauer.

SCHOPENHAUER E O PROBLEMA DO EGOÍSMO

Jordan Pagani (Graduando em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina)

Resumo: Kant introduz, em sua principal obra de ética, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* o conceito de “boa vontade” que será desenvolvido como determinados princípios com a finalidade de orientar as ações que não são, por sua vez, resultado de inclinações, mas pura e simplesmente efetuadas pela máxima do dever, com a intenção de praticar o bem, fundamentado na natureza racional sem qualquer imposição exterior, mas pelo princípio que Kant chama de “imperativo categórico” que regirá a ética kantiana através da premissa de que não devemos agir senão de acordo com o que

podemos desejar que se torne uma lei universal. Sobre isto, Schopenhauer, no capítulo 7 de *Sobre o Fundamento da Moral* faz uma crítica à máxima do imperativo categórico acusando-o de ser um imperativo hipotético, pois toda ação seria por medo da punição ou pelo benefício obtido. Contudo parece não ser totalmente desconhecido de Kant o problema do imperativo ter ocultamente uma qualidade hipotética visto que na sessão 2 da *Fundamentação* Kant admite a hipótese de haver um caráter ocultamente hipotético, mas que de qualquer forma o imperativo da proibição seria categórico. John Rawls, em uma *Uma Teoria da Justiça* e em *Liberalismo Político* responde às críticas de Schopenhauer à Kant, pretende-se aqui reconstruir e analisar as críticas de Schopenhauer e a resposta apresentada por Rawls que, por sua vez parece observar um problema na definição de egoísmo apresentada tanto por Kant como também por Schopenhauer. Para Rawls, o egoísmo não poderia se caracterizar no fato de se beneficiar agindo somente conforme a lei, mas que a ação, para ser caracterizada como tal deve causar prejuízo a outrem.

Palavras-Chave: ética, egoísmo, Kant, imperativo.

SCHOPENHAUER E A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI

Jorge Luís Palicer do Prado (Mestrando em Filosofia – Universidade Estadual de Londrina – UEL)

Resumo: O presente artigo pretende reconstruir a argumentação de Schopenhauer para compreender o estabelecimento de sua principal proposta filosófica, a saber, a Vontade, *toto genere* distinta das representações, considerada como coisa-em-si. Esta maneira de se considerar a Vontade constitui o pensamento a partir da qual flui o sentido de toda a filosofia de Schopenhauer, vindo a se tornar, por conseguinte, alvo de severas críticas por parte de filósofos e intérpretes. Sugerimos neste artigo que a controversa tese schopenhaueriana pode ser ainda repensada ao se esclarecer o seu conteúdo semântico, recursos e procedimentos argumentativos envolvidos nela. Neste sentido, destacaremos três etapas fundamentais no seu trajeto teórico, são elas: a) o conhecimento da vontade na experiência interna como fundamento das ações do corpo; b) a extensão desta vontade, fruto da reflexão continuada, por analogia, aos diversos fenômenos do mundo estabelecendo-a, desse modo, como a realidade mais íntima de toda a natureza; c) o procedimento metafórico chamado por Schopenhauer de *denominatio a potiori*, através do qual a noção de coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo conhecido para assim permanecer no discurso filosófico de modo significativo. Defendemos aqui que as

três etapas destacadas precisam ser consideradas na ordem e no conjunto para uma apreciação completa do assunto. Destacaremos ainda o papel e o estatuto da metáfora e da analogia como os principais recursos utilizados na consecução do projeto do filósofo, sem os quais a compreensão da sua obra subsiste desfigurada.

Palavras-chave: coisa-em-si, vontade, metáfora, discurso filosófico.

O “MODO DE CONHECIMENTO ESTÉTICO” EM A METAFÍSICA DO BELO

José Fernandes Weber (UEL)

Resumo: No Capítulo 1 de “A metafísica do belo”, intitulado “Sobre o conceito de metafísica do belo”, Schopenhauer afirma que ao fim das suas considerações “[...] se chegará ao resultado de que o modo de conhecimento estético, ou o conhecimento que não pode ser comunicado mediante doutrinas e conceitos, mas apenas por obras de arte, e não pode ser concebido *in abstracto*, mas apenas intuitivamente, é o conhecimento mais profundo e verdadeiro da essência propriamente dita do mundo”. Tendo em vista o que está em jogo nesta passagem, o objetivo da comunicação é apresentar a propedêutica à metafísica do belo, ou seja, os elementos essenciais da teoria schopenhaueriana que fazem-no propor uma metafísica do belo e recusar uma estética. Para tanto, buscar-se-á: 1º. explicitar a afirmação de Schopenhauer segundo a qual “[...] a alegria com o belo é uma coisa de mero conhecimento”; 2º. caracterizar a peculiaridade desse modo de conhecimento instaurado por obras de arte, em que será necessário apresentar a compreensão schopenhaueriana da noção platônica de Ideia e o significado da contemplação; 3º. Mostrar que a teoria do Gênio constitui o núcleo da metafísica do belo. Por fim, buscar-se-á responder a pergunta: o que significa dizer que aquilo que é dado por uma obra de arte é um modo de conhecimento; e não apenas um modo qualquer, mas “o conhecimento mais profundo e verdadeiro da essência propriamente dita do mundo”.

Palavras-chave: Schopenhauer, conhecimento, gênio, ideia, contemplação.

A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA E O PENSAR AUTÔNOMO EM SCHOPENHAUER

Kelly Cristina dos Santos (Graduanda em Filosofia - Universidade Estadual de Londrina)

Resumo: A comunicação versa sobre a crítica schopenhaueriana ao sistema acadêmico da Alemanha de sua época, e sobre a constituição do pensar autônomo. Em *Sobre a*

filosofia Universitária, Schopenhauer levanta o problema da transmissão da filosofia como conhecimento nas Universidades, considera que a atividade teria perdido seu compromisso original de investigação da verdade e com as questões pertinentes aos grandes problemas da existência humana, em prol da sua adequação aos interesses políticos do Estado e de suas instituições. Para Schopenhauer, a filosofia é, antes de tudo, o esforço pela constituição de um pensamento próprio e genuíno, sendo a principal tarefa do filósofo verdadeiro o estímulo para o pensar. Assim, sendo a vontade o móbil das ações humanas é que as mesmas são necessariamente interessadas, de modo que a filosofia, segundo Schopenhauer, submetida aos impulsos de prestígio e aos interesses utilitários do Estado se distancia do seu objetivo original de busca pela verdade. Ademais, Schopenhauer elabora uma crítica contundente aos professores de filosofia do meio em que vivia que, segundo ele, são superficiais e obscuros, tendo como alvo principal de sua crítica Hegel, além de Schelling e Fichte, denominados por Schopenhauer de “falsos pensadores”. Sendo assim, tentaremos primeiramente expor as principais considerações de Schopenhauer acerca dos problemas relativos ao ensino de filosofia nas Universidades de sua época, e posteriormente argumentaremos a respeito das sugestões do filósofo sobre a constituição genuína do pensar próprio e autônomo.

Palavras-chave: Filosofia universitária, Estado, pensamento autônomo.

DARL, O HOMEM DE GÊNIO EM WILLIAM FAULKNER

Leila de Almeida Barros (Mestranda Letras – UEL); Ângela Lamas Rodrigues (Doutora – UEL)

Resumo: O pensamento schopenhaureano, tal como apresentado em *O Mundo como Vontade e Representação*, ecoa em diversas obras da literatura mundial, sobretudo naquelas que tratam da cisão do sujeito em meio às agonias pessoais e sociais produzidas no início do século XX. *As I Lay Dying (Enquanto Agonizo)*, do modernista estadunidense William Faulkner, enquadra-se nesse cenário na medida em que narra a trajetória singular de uma família do sul dos Estados Unidos, cujos afetos são expostos durante o período que compreende os últimos momentos de vida, a morte e o enterro da figura materna. A filosofia de Arthur Schopenhauer pode elucidar aspectos importantes do romance, como é o caso, por exemplo, do papel atribuído ao personagem Darl, considerado pela crítica como uma das mais emblemáticas personagens faulknerianas. O objetivo deste trabalho é associar a figura de Darl à noção do “homem de gênio”, conforme apresentado no terceiro livro de *O Mundo como Vontade e Representação*,

leitura que possibilita compreender tal personagem como um sujeito do conhecimento cuja genialidade perturbadora está associada a uma energia artística. Por meio de uma linguagem poética corrosiva e anti-heroica, revela-se a lucidez assustadora de Darl, que toma a forma da loucura aos olhos dos homens comuns.

Palavras-chave: Faulkner, homem de gênio, loucura.

SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DO AMOR

Lilian Cristiane do Nascimento Louvrier (Graduanda em Filosofia - Universidade Estadual do Ceará – UECE)

Resumo: O objetivo primordial da apresentação é explicitar as ideias mais relevantes presentes na obra "*Metafísica do amor*" do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860). Para melhor compreendermos o impacto das questões por ele propostas, em seu contexto histórico, é feita uma breve introdução na qual será exposto o pensamento de alguns dos filósofos que se debruçaram no estudo desse tema, motivo de tantos desenvolvimentos artísticos, ressaltando quão seu pensamento sobre o amor se diferiu da perspectiva dos demais pensadores de sua época. O desenvolvimento se constitui das principais proposições explanadas por Schopenhauer no que se refere ao amor, tais como a distinção que ele faz entre escolha racional e amor apaixonado, nos mostrando a relação que há deste último com a garantia de perpetuação da espécie humana. O filósofo alemão revela argumentos que nos conduzem à compreensão do papel importante que amor desempenha na vida humana, visto que considera as pretensões amorosas como uma estratégia da natureza, uma vontade que se apresenta ao homem como desejo individual, enquanto na realidade é um impulso inconsciente da espécie, que se manifesta através de uma máscara ilusória para que a natureza atinja seus verdadeiros fins. Pretende-se, portanto, investigar a repercussão desse raciocínio que retira o homem do seu lugar de "obra maior" ao ressaltar nele o que há de mais primitivo, posto que, segundo o filósofo, o instinto é, em última instância, a mola propulsora de suas escolhas, em detrimento de suas vontades racionais.

Palavras-chave: Amor, Vontade, instinto, razão.

“SOBRE A VISÃO DE ESPÍRITOS”: UMA FILOSOFIA DA INTERIORIDADE POR DETRÁS DA MÍSTICA SCHOPEHAUERIANA

Luan Corrêa da Silva (Doutorando em Filosofia – UFSC)

Resumo: Schopenhauer, em um escrito intitulado *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt* (que podemos traduzir simplesmente por “Sobre a visão de espíritos”, publicado no primeiro volume de seus *Parerga und Paralipomena*, de 1851), defende – a partir deste tema ainda pouco estudado em meios acadêmicos – uma teoria dos sonhos fundada no fenômeno da clarividência, contrária a concepção espírita de sua época, na qual o *sonho* e a *clarividência*, antes de serem efeito de um estímulo externo a consciência, são na verdade uma função específica do cérebro que, voltado para seu *interior*, é por isso capaz até mesmo de antever as imagens da realidade externa; explicação essa que parte de considerar os *espíritos* manifestações do próprio intelecto, agora considerado a partir de sua interioridade. Não por acaso, nos complementos a sua obra principal, de 1844, a *magia* (a qual se inclui o magnetismo animal e as curas simpáticas) é um dos três fenômenos unidos no conceito comum de *simpatia* [Sympathie], a *magia* é, ao lado da *compaixão* e do *amor sexual*, “a manifestação empírica da identidade metafísica da vontade, em meio a identidade física dos fenômenos, que evidencia uma conexão totalmente distinta da que produzem as formas dos fenômenos que concebemos pelo princípio de razão”.

Palavras-chave: Schopenhauer, mística, interioridade.

SOBRE O CONCEITO DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE

Lucas Lazarini Valente (Graduando em Filosofia – IFCH/UNICAMP)

Resumo: Para Schopenhauer, o mundo como representação corresponde a apenas um ponto de vista unilateral sobre o que é realmente o mundo. Para que se considere seu lado complementar e essencial, o mundo tem de ser considerado também como vontade. Nesse sentido, ao voltarmos a consideração para o mundo como representação, devemos reconhecer em cada um de seus elementos a expressão dessa vontade, da coisa-em-si. O mundo como representação é, então, a *objetivação* ou *objetividade* da vontade, é a vontade reconhecida no fenômeno, representação do sujeito e, portanto, é a vontade enquanto objeto para o sujeito. Em se tratando da representação como intuição imediata, trata-se também da representação sujeita a tempo, espaço e causalidade, formas do conhecimento do sujeito como indivíduo. Quando falamos da objetivação da vontade, então, não devemos entendê-la como um processo que se dá independentemente do sujeito. Não é o caso de entendermos que a vontade *se* objetiva, de forma ativa, mas que ela é objetivada pelo sujeito. Apesar de ser a essência de tudo que se apresenta no mundo e, enquanto tal, não possuir nada que a condicione, é justamente essa

apresentação que é condicionada pelo sujeito, pois é apenas enquanto representação que podemos falar sobre a visibilidade da vontade. No entanto, se há uma equivalência entre os termos objetividade e objetivação da vontade, na medida em que, como pretendemos mostrar, não há distinção entre o que pode ser a objetivação da vontade e o que é a representação e, além disso, Schopenhauer afirma que o mundo como representação é a objetividade da vontade, então temos de tentar compreender de que modo o caráter inteligível pode ser dito também objetividade da vontade.

Palavras-chave: Representação, objetivação, objetividade.

A VIDA COMO ABSURDO EM SCHOPENHAUER.

Marcello Guedes Cavasin (Mestrando em Filosofia – Unicamp)

Resumo: A intenção desta comunicação é analisar como o conceito de absurdo se relaciona à vida pelo escopo da filosofia de Schopenhauer. Considerando como aspectos fundamentais do pessimismo schopenhaueriano a ausência de razão da vida, bem como, para se viver, tratar-se-á, com especial atenção do primeiro, visando mostrar que a existência é sem fundamento do ponto de vista da razão. Se por um lado a vida do homem não apresenta um sentido intrínseco pelo qual valesse a pena todo tormento, cuja dor é o sentimento real e positivo, enquanto a satisfação possui um caráter meramente negativo, isto é, de ser a ausência de dor, e cujas formas de intuição que determinam *a priori* sua representação fazem com que ela, essa vida, seja sempre vã e fugaz; por outro lado, toda existência é um impulso de uma Vontade cega que não diz a que veio e que é destituída de razão de ser, ou seja, trata-se de um disparate, um absurdo... o maior deles. Em poucas palavras, a grande questão posta aqui sob a perspectiva schopenhaueriana é: sobre o que se funda a existência? Ou melhor, por que o ser ao invés do nada? Levando assim a discussão para o âmbito metafísico onde a Vontade se apresenta como estofo e matriz da existência; e, então, o princípio de razão será trazido à argumentação como fio condutor por meio do qual será desenvolvido o conceito de absurdo da existência e, por conseguinte, da vida.

Palavras chave: Pessimismo, vida, Vontade, princípio de razão, absurdo.

O VÍNCULO ENTRE O TRÁGICO E O SUBLIME EM SCHOPENHAUER

Marcelo Ribeiro Rosa (Graduado em Filosofia e mestrando em filosofia - Universidade Estadual de Londrina – UEL)

Resumo: Schopenhauer considera a tragédia como a mais importante das artes que, segundo sua interpretação no terceiro livro de *O mundo como Vontade e representação*, teriam como objetivo apresentar as ideias dos mais variados gêneros de fenômenos e de seres nos quais a Vontade se objetivaria. Tal privilégio se ligaria ao fato de que a tragédia tomaria como seu principal objeto o homem, ser no qual a Vontade se manifestaria de modo mais perfeito inclusive tomando a forma de um agir determinado por motivos iluminados por uma consciência. A abordagem proposta por Schopenhauer em relação à tragédia contempla não apenas a preocupação com a forma, os elementos e o efeito que ela pode produzir, não se reduzindo, portanto a uma análise poetológica da mesma; pelo contrário, o interesse do autor relaciona-se à possibilidade de interpretar a tragédia como a fonte de um saber que pode ser capaz de revelar a essência do mundo e da existência humana. Assim Schopenhauer insere-se na tradição da filosofia do trágico que desde o fim do século XVIII na Alemanha procurou interpretar a tragédia de um ponto de vista ontológico. Ao tentar especificar o tipo de efeito estético produzido pela tragédia Schopenhauer acaba, nos suplementos da 2ª edição de *O mundo como Vontade e representação*, ligando-o ao *sublime* o que coloca novos problemas para sua filosofia no que tange ao modo de entender o conteúdo desta experiência enquanto ela está associada com o fenômeno trágico e também ao modo como neste o seu objeto pode ser representado. Para o que apontaria a experiência do trágico em Schopenhauer, sob a égide do sublime? O que Schopenhauer teria querido dizer quando afirmou que a tragédia, ao negar a Vontade, apontava para uma outra forma de existência, uma outra vida?

Palavras-chave: Tragédia, trágico, sublime, negação da Vontade.

‘PULSÃO DE MORTE’ E DESAPARECIMENTO EM FREUD, ALBAN BERG E ADORNO

Marcos Aurélio Corisni (Graduado em Filosofia – UEL)

Resumo: Em meio às análises que o filósofo Theodor Adorno (1903 – 1969) desenvolve na obra *Berg: o mestre da transição mínima*, Adorno remete à questão da instabilidade da música do seu antigo professor de piano Alban Berg (1885 – 1935). Para Adorno, a música de Berg tende ao desaparecimento. O conceito de ‘pulsão de morte’ aparece em algumas obras do psicanalista Sigmund Freud (1856 – 1939); todavia, aqui é feito um recorte do conceito na obra *Além do princípio de prazer*, publicada em 1920. Segundo Freud, a pulsão de morte, um conceito fruto das

especulações metapsicológicas freudianas, é a noção de que todo organismo vivo tende à própria morte. Conforme Adorno, a música de Berg constitui-se figurativamente por uma música pulsional, posto que está em constante processo de cisão. Há um sentido de progressão cronológica da pulsão de morte na obra de Berg, podendo ser encontrado o seu ápice na primeira das quatro peças para clarinete opus 5. Essa obra exemplifica mais nitidamente o ponto de encontro entre a técnica berguiana e o conceito freudiano. Nota-se, na obra, a criação de restos que se dissolvem e, novamente, retomam-se perfazendo um movimento de nascimento e morte durante toda a peça. Por conseguinte, as pulsões são interpretadas como sendo os pequenos e frequentes motivos desconexos (os restos) que caracterizam-se como impulsos que visam suas satisfações. O final de um motivo é interpretado como a satisfação de um impulso – a morte ou o seu desaparecimento. Por conseguinte, o presente trabalho se propõe em demonstrar como pode ser feita uma possível leitura da pulsão de morte na escrita berguiana – introduzindo a provável hipótese de que a pulsão ocorre nas ligaduras de expressão – e em que medida a pulsão pode ser, de fato, ouvida na música de Berg.

Palavras-chave: Pulsão, pulsão de morte, impulso, cisão, desaparecimento.

DETERMINISMO, LIBERDADE E IMPUTABILIDADE MORAL EM SCHOPENHAUER E HUME

Marília Côrtes de Ferraz (Doutora em Filosofia – UNICAMP ; Docente do Departamento de Filosofia / UEL))

Resumo: Schopenhauer, assim como Hume, não acredita que a consciência do agente seja um testemunho confiável para sustentarmos a liberdade da vontade. Porém, se entendermos a liberdade da vontade não mais no domínio da representação ou fenômeno, mas no domínio que confere um sentido metafísico ao mundo, como o faz Schopenhauer, ou seja, no domínio da vontade como coisa-em-si, então teremos de reconhecer que Hume de modo algum poderia assentir com Schopenhauer. Hume não pensa que algo como a coisa-em-si possa ser licitamente considerada um objeto de tematização filosófica. Todavia, ainda que as teorias e competências do discurso filosófico de cada um sejam profundamente distintas, há concordâncias dignas de menção. Entendo que, guardadas as devidas distinções, Schopenhauer deve, assim como Hume, ser colocado no catálogo dos filósofos deterministas. Na visão de Schopenhauer, tanto as ações dos homens quanto os demais fenômenos da natureza resultam das circunstâncias precedentes, assim “como um efeito que se produz necessariamente em

continuidade à própria causa” (LA II: 59), algo com o qual Hume, num certo sentido, concordaria. Para ambos, quando se trata de conhecer o mundo natural, não podemos renunciar ao princípio de causalidade, muito menos admitir uma vontade livre para os seres humanos. Ademais, tanto Hume quanto Schopenhauer elegem o caráter como a instância última de nossos juízos de imputação moral, ainda que a partir de perspectivas radicalmente distintas. Assim, com base em alguns pontos de convergência e divergência entre as teorias desses dois autores, meu objetivo nesta comunicação é apontar algumas dificuldades com as quais ambas as teorias esbarram no momento de explicar nossos juízos de imputabilidade moral.

Palavras-chave: determinismo, liberdade, vontade, caráter, responsabilidade moral

A NAVE WAGNER E O RECIFE SCHOPENHAUER: ANÁLISE DA RUPTURA ENTRE NIETZSCHE E RICHARD WAGNER

Micael Rosa Silva (Mestrando em Filosofia – UERJ)

Resumo: Nietzsche desde sua primeira grande obra, o *Nascimento da tragédia*, reconhece no compositor alemão Richard Wagner, mais que um amigo, um gênio inspirador e precursor de seu pensamento, a admiração do filósofo leva-o a dedicar seu trabalho inaugural de 1872 ao músico, reconhecendo neste o melhor que se possa produzir esteticamente, a ponto de afirmar que Wagner era o princípio de renascimento (*die Wiedergeburt*) da Grécia em solo alemão. No entanto, a partir de 1878, essa admiração acaba e a ruptura dá lugar, na filosofia nietzschiana, a uma rígida autocrítica e severos ataques à forma de como Wagner passa a conduzir seus dramas. Mas afinal, qual o sentido deste afastamento, o qual se torna motor para construção de uma nova forma de pensamento? Nietzsche escreve em *O Caso Wagner* que por longo tempo a nave de Wagner seguiu o seu curso. Sem dúvida Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo – Que aconteceu então? Um acidente: a nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhauriana; Pensando nisto, este trabalho destacará os elementos presentes na obra wagneriana, que aos olhos de Nietzsche, fazem do artista o melhor da estética dentro da cultura alemã, assim como, expor o sentido da posterior ruptura e ataque aquele que se torna símbolo de *décadence* e ascese, tendo como pano de fundo a influência em Wagner da moral pessimista de Schopenhauer, destacadas pelo filósofo em *Genealogia da Moral* e *O Caso Wagner*.

Palavras-chave: Música, ascese, pessimismo, estética. moral.

LIMITES E POSSIBILIDADES DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DE SCHOPENHAUER

Mônica Saldanha Dalcol (Mestranda em Filosofia- UFSM)

Resumo: O trabalho consistirá, inicialmente, numa análise da proposta de fundamentação da moral elaborada por Schopenhauer a partir do conceito de compaixão, o qual tem como base a sua doutrina metafísica da Vontade. A caracterização da moralidade desenvolvida por Schopenhauer parte do pressuposto que uma ação possui valor moral quando “o motivo último de fazer ou não fazer uma coisa é exclusiva e precisamente centrado em aliviar o sofrimento do outro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 143). Tendo como base a apresentação dos conceitos centrais da ética schopenhaueriana, pretendemos expor duas abordagens contemporâneas distintas acerca da fundamentação da moral fornecida pelo filósofo. A primeira, que se apropria positivamente dos conceitos centrais da ética de Schopenhauer, foi elaborada pela filósofa britânica Iris Murdoch em *Metaphysics as a Guide do Morals*, onde ela explora de forma iluminadora o sentido moral da suspensão momentânea do egoísmo através do instinto de compaixão e, por outro lado, a posição radical que resulta na completa ascese- a total negação da Vontade. A segunda abordagem, que faz uma avaliação crítica da ética schopenhauriana, foi desenvolvida nas *Lições de Ética* de Ernst Tugendhat, onde ele pretende mostrar que a fundamentação da ética na compaixão não é capaz de dar conta da moralidade humana, visto que ela é apenas um sentimento já “pré-dado”. Através dessas duas abordagens distintas, procuraremos elencar, ao final, os principais limites e possibilidades da fundamentação da moral desenvolvida por Schopenhauer.

Palavras chaves: Schopenhauer, ética da compaixão, Murdoch, Tugendhat

KAFKA E SCHOPENHUAER

Maurício Arruda Mendonça (Doutorando Letras CLCH/UEL)

Resumo: Minha comunicação tratará de aspectos abordados em minha tese de doutorado que focaliza o diálogo entre literatura e filosofia, mais especificamente, as relações de proximidade entre as obras de Franz Kafka e Arthur Schopenhauer. Estabelecerei primeiramente as referências literais de Kafka à obra de Schopenhauer em seus diários, cartas e cadernos, para depois realizar breves e sumárias análises de textos do escritor tcheco, tais como *Pequena fábula*; *Um artista da fome*; *O caçador Graco*; *Na colônia penal*; *Aforismos de Zürau* e *O Castelo*. Esses textos serão confrontados

especialmente com obras de Schopenhauer, notadamente: *O mundo como vontade e como representação I*; “Metafísica da Morte” (*MVR II*); “Sobre a necessidade metafísica do homem” (*MVR II*); “Sobre a doutrina da indestrutibilidade” (*Parerga e Paralipomena*); “Apontamentos adicionais sobre a doutrina do sofrimento do mundo” (*Parerga e Paralipomena*). Para fundamentar minha análise e justificar a relação Kafka/Schopenhauer empregarei trabalhos críticos de Harold Bloom, Günter Anders, Erich Heller, Wilhelm Emrich, André Karatson, John Zilcosky e Sandro Barbera, estes três últimos ainda inéditos entre nós.

Palavras-Chave: Kafka, Schopenhauer.

A FILOSOFIA PESSIMISTA DE ANAXIMANDRO E SCHOPENHAUER: UMA INTERPRETAÇÃO NIETZSCHEANA

Newton Pereira Amusquivar (Mestrando em filosofia – UNICAMP)

Resumo: Através da análise da interpretação que Nietzsche realiza sobre Anaximandro na obra *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* e no manuscrito *Os Filósofos Pré-Platônicos*, a presente comunicação pretende demonstrar como uma aproximação entre Anaximandro e Schopenhauer é de fato possível de ser confirmada tendo como base os próprios escritos dos autores. Assim, em primeiro lugar, partiremos da interpretação nietzschiana de que o pensamento de Anaximandro é marcado por uma dualidade entre o ἄπειρον e os entes finitos em devir, para então mostrar como tal dualidade está próxima da distinção do mundo como representação e como Vontade de Schopenhauer. Nesse sentido, pretendemos mostrar como a Vontade enquanto essência do mundo em Schopenhauer contém aspectos semelhantes em relação ao ἄπειρον enquanto princípio cosmológico de Anaximandro. Em segundo lugar, a exposição deverá mostrar, a partir disso, como tal dualidade metafísica sustenta uma concepção ética do mundo, dado que com nessa dualidade está presente uma oposição entre, de um lado, os entes determinados de Anaximandro e o *principium individuationis* da representação de Schopenhauer, e do lado oposto, o ser indeterminado de Anaximandro e a Vontade una e indivisível de Schopenhauer. Com isso, o lado empírico dessa dualidade (fenômeno e ente finitos) é julgado e medido moralmente diante do aspecto metafísico dessa dualidade (Vontade e ἄπειρον). Por conta disso, segundo Nietzsche, ambos compreendem a emancipação do devir diante do ser por meio de uma culpa digna de ser punida, logo tudo aquilo que surge estaria condenado a desaparecer como forma de expiação da culpa. Essa concepção cosmológica constitui um pessimismo filosófico que

compreende a existência como um sofrimento imanente, pois a própria existência tem um caráter negativo de condenação constante diante do tribunal do tempo.

Palavras-chave: Culpa, justiça, pessimismo, devir, Ser.

O CONCEITO DE MORTE EM SCHOPENHAUER

Paulo Rodrigues Souza do Nascimento (Licenciado em Filosofia - Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA)

Resumo: O objetivo deste trabalho consiste em analisar o conceito de *morte* como inerente ao homem enquanto fenômeno da Vontade, conforme a filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer utiliza o conceito de Vontade para explicar o fundamento de todas as coisas da realidade. A Vontade, que se manifesta como essência em tudo, está presente em cada corpo concreto e finito, isto é, em cada *fenômeno*, tanto como em suas leis físicas. Desta forma, o fenômeno se mostra como representação da Vontade, submetendo-se a toda e qualquer determinação posta por ela na medida em que encontra lugar no mundo. A representação é contínua no decorrer do tempo, porque sempre haverá a Vontade representada, seja em seres animados ou inanimados: pois na medida em que algumas representações perecem, outras aparecem, por um processo volitivo que garante toda existência possível. Neste processo o conceito de morte é entendido como crucial para se compreender o intuito de toda a força da Vontade que opera sobre o fenômeno, porque implica o desaparecimento deste e, portanto, também o do homem: que é fenômeno, mas em um grau diferenciado de representação, na medida em que somente ele sabe que vai morrer. A morte é característica apenas do fenômeno, é um processo temporal, participante da Vontade que, em si, não conhece tempo algum.

Palavras-chave: Vontade, fenômeno, morte.

O PROBLEMA DA LEITURA DE NIETZSCHE SOBRE O CONCEITO DE COMPAIXÃO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Renata Peruzzo (Graduada em Filosofia / Universidade Estadual de Londrina)

Resumo: Este artigo tem por objetivo problematizar a leitura de Nietzsche sobre o conceito de compaixão apresentado na filosofia de Schopenhauer. Tal objetivo exige previamente o esclarecimento de que, para Nietzsche não há teoria permanentemente válida e qualquer solução para determinar uma verdade imutável não parece possível, o mundo é um constante vir a ser e o que vêm a ser ainda não ocorreu, ou seja, seria um

esforço em vão buscar determinar um fenômeno que não existe. Sendo assim, o sentimento compassivo constituiria para Nietzsche apenas uma interpretação de Schopenhauer, uma projeção do que tenta estabelecer e não uma verdade absoluta. O fato de Nietzsche recusar respostas definitivas será relevante para averiguar os problemas de suas objeções, a saber: a) Nietzsche parece não perceber que na filosofia de Schopenhauer a compaixão é afirmação da Vontade (mesmo que seja da vontade alheia). b) Schopenhauer quando descreve sobre a compaixão não parece tão distante de Nietzsche que concebe o sofrimento e a crueldade dulcíssima, isto é, na compaixão ainda se ama este mundo de dor e quer afirmá-lo e c) Parece que Nietzsche confunde a compaixão com o estado de negação da Vontade (grau máximo de resignação).

Palavras-chave: Compaixão, negação da Vontade, Vontade de vida e Vontade de poder.

SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE INDIVIDUALIDADE MORAL E INDIVIDUAÇÃO CORPÓREA EM SCHOPENHAUER

Rogério Moreira Orrutea Filho (Mestrando em Filosofia - UEL)

Resumo: Neste artigo procura-se abordar uma aparente contradição que podemos encontrar no interior da filosofia de Schopenhauer: como é possível conciliar a doutrina do caráter inteligível, que é individual e se situa fora do domínio dos fenômenos, com a afirmação do próprio Schopenhauer, segundo a qual a condição de toda individualidade é o *princípio de individuação*, o qual, consistindo nas formas *a priori* de nossa intuição (espaço e tempo), fornece apenas representações? A contradição é manifesta, pois se assumimos que a primeira assertiva está correta, e, assim, colocamos o caráter inteligível no domínio da coisa em si, então deveremos assumir também sua consequência, que é a de que a individualidade deve ser um atributo da coisa em si mesma, o que contradiz frontalmente um dos pontos centrais da filosofia de Schopenhauer, consistente na tese de que a vontade enquanto coisa em si é *una e indivisa* em todos os seus fenômenos individuais. Mas se assumimos a segunda assertiva, e passamos então a considerar o caráter individual como simples fenômeno, o resultado será igualmente insatisfatório: pois então grande parte da ética de Schopenhauer, defensora da liberdade moral e imputabilidade individual, e do direito à propriedade, cairia por terra, uma vez que o mundo como representação, que é simples espaço, tempo e causalidade, nos conduz a uma perspectiva puramente mecanicista e amoral. Portanto, mediante este artigo, propõe-se uma terceira via de compreensão da

filosofia de Schopenhauer, não simplesmente baseada na rígida distinção entre coisa em si una e indivisa de um lado, e meros fenômenos submetidos ao princípio de individuação de outro, mas introduzindo uma dimensão intermediária entre aquelas duas extremidades, na qual se situaria o gênero dos “fenômenos imediatos” da vontade enquanto coisa em si, gênero este que compreenderia as ideias ou graus de objetivação da vontade, e os caracteres individuais.

Palavras-chave: vontade, caráter, individualidade, moral, individuação.

SCHOPENHAUER E A METAFÍSICA DA MÚSICA EM RICHARD WAGNER

Sidnei de Oliveira (Doutorando em Filosofia - Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP)

Resumo: O drama wagneriano foi uma nova “forma” musical, tanto na composição como na maneira de vivê-la esteticamente. Wagner criou uma música diferenciando-a das demais óperas que haviam sido compostas, para ele esta distinção estava esclarecida em seus textos, pois não era ópera que compunha e sim drama musical. Com um grande diferencial entre os demais compositores de sua época, Wagner se utilizou da filosofia para elaborar não apenas seu conceito de drama, mas igualmente para entender a música como essência. Entre suas leituras, a de Schopenhauer foi quem o direcionou para um caminho que ainda não havia sido explorado na música, esta diretriz conhecida como drama musical wagneriano, originou-se a partir de um alicerce fundamental, uma filosofia que colocou a música na categoria mais elevada entre as demais artes. De fato a estética de Schopenhauer foi para Wagner a luz para construção do drama wagneriano, tanto na composição musical (leitmotiv) como em seus libretos. Quando Wagner descobre a partir de Schopenhauer que, quanto mais fundo você olha para a vida, mais você enxerga a dor e o sofrimento, ao mesmo tempo que, mergulhando no extrato mais profundo do sofrimento é que será possível gerar a beleza. Partindo deste preceito, compreendemos a filosofia como aquela que apreende o mundo como vontade, ou seja, o conhecimento imediato da Vontade, logo, a filosofia é mais que ciência e mais do que a própria arte, mas somente na metafísica da música é a essência intuitiva do mundo, pois a música é o suporte de toda intensificação. Wagner demonstrou um cuidado especial em criar sua obra, é possível observar em seus textos o desejo em atingir a essência da música.

Palavras-chave: Schopenhauer, Wagner, música, filosofia, metafísica.

ARTHUR SCHOPENHAUER E A RELAÇÃO ENTRE O PRINCÍPIO ÉTICO DA COMPAIXÃO E O CRISTIANISMO

Simião Severino Pamplona e Antunes Ferreira da Silva (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC))

Resumo: Arthur Schopenhauer estabelece a compaixão como um dos pilares de sua ética. Ela decorre da sua constatação pessimista do mundo, especificamente da assertiva que o ser humano é essencialmente egoísta. Assim, o presente trabalho tem por objetivo principal analisar o significado e a função da compaixão dentro do pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer e identificar sua relação com a doutrina do Cristianismo. Para tal, utilizamo-nos de uma pesquisa de cunho bibliográfico que se baseou na investigação de algumas de suas obras, em especial *O mundo como Vontade e como representação*, como também em alguns comentadores. Percebemos então que para Schopenhauer tudo o que existe, tanto o ser humano como toda a natureza, constitui um organismo universal, manifestação da Vontade, que, por sua vez, age sem nenhuma meta ou finalidade, fazendo com que o mundo como também a humanidade seja essencialmente egoísta, algo traduzido numa luta de todos contra todos e intitulado pelo filósofo como *principium individuationes*, a ideia que nos faz crer que o sujeito é único e singular. Em face desse egoísmo do mundo, o nosso filósofo identifica na compaixão uma forma de libertar-se desta falsa singularidade e leva à percepção da conexão existente entre todos os seres. Tal sentimento encontra-se expressamente manifestado também nos Evangelhos cristãos e provoca nos seres um espírito de simpatia, em vez de luta, e, desse modo, ela constitui-se algo genuinamente ético. A compaixão constitui-se, deste modo, num princípio ético de superação do egoísmo, conceito que também se encontra construído no Cristianismo, traduzido pelo amor ao próximo.

Palavras-chave: Vontade, egoísmo, compaixão, cristianismo.

SOBRE O PROBLEMA DA APROPRIAÇÃO DA CULTURA OCIDENTAL PELOS JAPONESES NO INÍCIO DO SÉCULO XX EM KARL LÖWITH E KEIJI NISHITANI

Symon Pereira de Moraes (Mestrando em Filosofia Contemporânea, Universidade Estadual de Londrina)

Resumo: Durante toda a história da filosofia poucos foram os filósofos que consideraram a possibilidade de estabelecer um diálogo fecundo com o pensamento

filosófico desenvolvido no oriente, e dentre eles estava o aluno de Martin Heidegger, o filósofo Karl Löwith. Exilado no Japão durante a segunda guerra mundial, Löwith se tornou um dos mais importantes interlocutores ocidentais da filosofia desenvolvida pelos filósofos da renomada “Escola de Kyoto”. Com base no contato que teve com as obras de Kitaro Nishida e Keiji Nishitani, Löwith desenvolveu uma crítica focada principalmente na nociva apropriação da cultura ocidental feita pelos japoneses a partir da chamada Restauração Meiji de 1868. Para Löwith, os Japoneses encontraram muitos problemas com essa apropriação cultural, pois, foram incapazes de lidar com a “ampla gama de novidades” provenientes do ocidente e isso resultou em um “apagão intelectual” nos pensadores daquele país que, sem perceber, assimilaram a cultura européia de uma maneira acrítica, fazendo com que sua própria cultura fosse quase totalmente suprimida. Essa crítica de Löwith tornou-se importante, principalmente porque, na medida em que se desenvolveu apresentou-se como uma forte oposição ao pensamento de Nishitani, uma vez que o filósofo japonês defendia a idéia de que a autonomia cultural e intelectual dos japoneses teria sim sido abalada pelo contato com o ocidente, mas que a chave para eliminar esse problema estaria no resgate da cultura japonesa antiga que poderia, não só, resolver os problemas filosóficos dos japoneses, mas também servir como uma alternativa para diversos problemas filosóficos ocidentais, como por exemplo, o niilismo. Assim, o objetivo desse trabalho é mostrar de maneira breve como Löwith constrói sua crítica ao pensamento japonês, e em que sentido essa crítica se apresenta como oposição ao pensamento de Nishitani.

Palavras- chave: Oriente, Ocidente, apropriação cultural, Löwith, Nishitani.

**TEXTOS COMPLETOS DAS
COMUNICAÇÕES**

ARTHUR SCHOPENHAUER E A FUNDAMENTAÇÃO DO SEU PESSIMISMO FILOSÓFICO

Antunes Ferreira da Silva
antunnes_ferreira@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer caracteriza-se, pois, segundo muitos dos seus comentadores como um pessimista metafísico por dois motivos: 1- por questões bem práticas: sua vida tumultuada, suas relações familiares não bem sucedidas, o contexto de desilusão no qual viveu e conheceu melhor do que ninguém e, certamente, seu ócio constante, já que gozava de dinheiro suficiente, herdado do pai, para viver o resto de sua vida confortavelmente sem necessitar trabalhar. O ócio, ao impossibilitar a realização de conquistas pessoais efetuadas no trabalho, limita o horizonte e pesa rumo ao pessimismo; e 2- pela noção de Vontade, entendida como ímpeto cego, irracional, impessoal e sem inteligência que gera uma cadeia de aspirações infindas conduzindo o homem ao sofrimento. Segundo Dias, “Schopenhauer foi pessimista justamente porque pensou a vontade como fonte de todo o sofrimento” (2009, p. 52).

2 PREMISSA HISTÓRICA

A vida e o contexto histórico deste filósofo é peça-chave que nos auxilia no entendimento das razões que levaram Arthur Schopenhauer a formular seus conceitos filosóficos, pois seus estudos e postulados nada mais são do que elaborações filosóficas de sua época que, como questiona Will Durant, não foi nada otimista: “Por que será que a primeira metade do século XIX levantou, como vozes da época, um grupo de poetas pessimistas [...] e, acima de tudo, um filósofo profundamente pessimista – Arthur Schopenhauer?” (2000, p. 230).

Partimos, pois, da constatação, feita por Carl Fortlage (livre-docente da Universidade de Iena) logo após as primeiras publicações do filósofo, ou seja, um contemporâneo, que a filosofia schopenhaueriana não é um sistema compilado de outras filosofias, mas um reflexo de sua própria vida, a projeção do seu caráter. O que o torna num filósofo no sentido estóico do termo, ou seja, alguém para o qual a filosofia é a causa de seu próprio coração (cf. WEISSMANN, 1980, p. 136). Sendo, sob esta ótica, mais filósofo com a vida do que com os próprios argumentos.

Nascido em 22 de fevereiro de 1788, na cidade livre de Dantzig, hoje atual território alemão. Filho do rico comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Troseiner. Seu pai queria torná-lo um comerciante e o fez, em 1800, empreender-se numa viagem pela Alemanha, França, Inglaterra, Holanda, Suíça e Áustria, por onde teve a oportunidade de obter uma visão geral do sentimento no qual estava inserida a Europa, continente certamente sem horizontes diante do fracasso da Revolução Francesa, ou seja, da derrota dos ideais de igualdade, fraternidade e justiça. Ao fim desta viagem, o jovem Schopenhauer fica impressionado com o caos e sujeira das aldeias, a miserável pobreza dos agricultores, a inquietação e a miséria das cidades. Nas palavras de Will Durant: “[...] Nunca a vida parecera tão desprovida de significado ou tão miserável” (2000, p. 230-231).

Acerca das experiências de conhecer a Inglaterra, Weissmann relata: “Não vêm o brilho [proveniente do luxo e austeridade dos pais], mas a sombra. Focalizados para as misérias da existência [...]. Observam a multidão de operários que mourejam nas docas” (1980, p. 29). A observação desta realidade levou o jovem filósofo viajante a crer que o mundo é sofrimento e que a alegria é constituída por momentos passageiros, analogamente ao ânimo de uma pequena tropa que julga ser capaz de vencer a batalha, mas que logo é massacrada pelos numerosos inimigos.

Após a morte de seu pai, em 1804, talvez por suas próprias mãos (suicídio), fato que lhe causou grande impacto, sua mãe muda-se com sua irmã Adele para Weimar onde abriu um salão artístico e intelectual frequentado por muitos luminares da época. Nesta época, Arthur já não habitava o mesmo teto que sua mãe pois não mantinha boas relações com a mesma, mas comparecia às recepções dadas por sua progenitora até o dia em que, após uma discussão entre os dois, o nosso filósofo afirmou que ela um dia seria conhecida mediante o nome dele. Deixou Weimar e nunca mais mantém nenhum contato com sua mãe.

O fracasso na relação afetiva com sua mãe também o motiva em sua visão de mundo, conforme relata Durant: “Esses homens estavam, quase que devido a essas circunstâncias, fadados ao pessimismo; o homem que não conheceu o amor de mãe – e, o que é pior, que conheceu o ódio de mãe – não tem motivos para estar apaixonado pelo mundo” (2000, p. 232).

Karl Weissmann, em seu relato histórico sobre Schopenhauer, afirma que não se pode repudiar a influência dos traços gerais do caráter da família (o nervosismo do pai e a histeria da mãe) no norteamento geral de sua filosofia. E destaca ainda o tratamento que o jovem Arthur recebe da mãe, que, incapaz de demonstrar sentimentos ternos, lança as primeiras sementes do pessimismo ulterior e do desprezo do filósofo pelas mulheres (cf. WEISSMANN, 1980, p. 22).

Por isso, é conhecido como o filósofo do pessimismo, criando assim o pessimismo filosófico e fazendo dele escola, com o propósito de demonstrar que este é o pior dos mundos possíveis, e, por isso, para o homem seria melhor não ter nascido (cf. REDYSON, 2009, p. 7).

Em 1813, com a eclosão da guerra da França contra a Rússia (que não aceitava o Bloqueio Continental contra a Inglaterra), a França é derrotada e um ano depois, em 1814, Napoleão Bonaparte é derrubado do poder por um exército composto por tropas de diversos países e extraditado para a ilha de Elba, no Mar Mediterrâneo. A Europa vive intensamente cada derrota e vitória do imperialismo francês assim como o nosso filósofo. Todo este contexto histórico o molda e contribui na formulação de seu pensamento filosófico sobre a vida, sobre o mundo, sobre a felicidade. Schopenhauer se encontra, então, com 26 anos de idade. Em meio a esta situação histórica, “[...] Schopenhauer havia passado pelo ginásio e pela universidade, e aprendera mais do que estava nos respectivos currículos. Experimentou o amor e o mundo, com resultados que afetaram o seu caráter e a sua filosofia. Tornara-se melancólico, cínico e desconfiado [...]. Dormia com pistolas carregadas ao lado da cama [...]. Não suportava barulho [...]. Não tinha mãe, não tinha mulher, não tinha filho, família nem pátria. ‘Ele estava absolutamente sozinho, sem um só amigo; e entre um e nenhum existe um infinito’. [...] Ele era imune às febres nacionalistas de sua época [...]” (DURANT, 2000, p. 232-233).

Em 1819 publica o livro que é considerado sua obra-prima: *O Mundo como Vontade e como Representação*. Ele, que não era nada modesto, afirmara ser aquela uma exposição de uma estrutura altamente coerente de pensamento original, perfeitamente inteligível, vigoroso, e não sem beleza, um livro que, segundo ele, seria a

fonte e a ocasião de uma centena de outros livros. “Tudo excessivamente egoísta e absolutamente verdade” (DURANT, 2000, p. 233). Nele, o filósofo procurou, certamente, fazer-se intérprete da vida e do sofrimento do mundo que lhe foi contemporâneo.

No entanto, “o mundo estava demasiado pobre e exaurido para ler sobre sua pobreza e sua exaustão” (cf. DURANT, 2000, p. 233). A sua obra-prima tinha passado despercebida durante muitos anos após a sua publicação. Mas é certo que, mesmo fracassado, Schopenhauer tinha se colocado tão profundamente neste livro, que todos os seus trabalhos posteriores não passam de comentários dele.

Em 1822, foi convidado para ser professor na Universidade de Berlim, mesma universidade onde lecionava Hegel, filósofo famoso na época e com quem Schopenhauer fazia questão de confrontar seu sistema filosófico. Devido a essa dissonância com Hegel, arriscou-se a marcar suas aulas no mesmo horário em que Hegel lecionava as suas. Resultado: via-se constantemente falando para cadeiras vazias, enquanto as salas do outro professor estavam sempre lotadas.

Após uma década de uma certa improdutividade e, ameaçado por uma epidemia de cólera surgida em Berlim, Schopenhauer, em 1831, resolvendo mudar-se dali, chega a Frankfurt, onde passaria o restante de sua vida.

Exclusivamente dedicado à reflexão filosófica, pois não necessitava trabalhar já que herdara do pai o suficiente para viver modestamente, mas confortavelmente, o resto de sua vida, trabalhou intensamente redigindo e publicando diversos outros livros, entre eles uma reedição de sua obra-prima, *O mundo como vontade e como representação*, reedição na qual ele não objetivou reescrevê-la, mas esclarecê-la e aumentá-la com um segundo volume. Podemos citar entre alguns títulos publicados nesta época por ele: *Sobre a liberdade da vontade*, *O fundamento da moral*, *Sobre a vontade na natureza* e *Os dois problemas fundamentais da ética*.

Apesar de toda sua dedicação, “as universidades ignoravam a seus livros, como se para confirmar sua declaração de que todos os progressos da filosofia são feitos fora das paredes acadêmicas” (DURANT, 2000, p. 235).

Não obstante, o atraso em seu reconhecimento por parte do público deve-se, em parte, também à absoluta indiferença para com as questões de ordem política e social, já que considerava os partidos sórdidos e as coletividades estúpidas (cf. WEISSMANN, 1980, p. 162), permanecendo no pedestal de um filósofo impopular, pois “sua desconfiança não conhece limites. Todas as precauções contra os homens são poucas”

(WEISSMANN, 1980, p. 118). E, o que é pior ainda, em termos de popularidade, segundo Weissmann, é um pessimista (1980, p. 10).

Seu sucesso foi duplamente impulsionado: 1- pelo êxito que obteve em seu último livro intitulado de *Parerga e Paralipomena* que significa “suplementos e crônicas” (contendo pequenos ensaios sobre os mais diversos temas: política, moral, literatura, música, filosofia e metafísica, entre outros), editado em 1851; 2- pela publicação de um artigo em abril de 1853 na revista inglesa *Westminster Review*, escrito por John Oxenford, e posteriormente traduzido para o alemão, intitulado “Iconoclastia na filosofia germânica”, cujo autor demonstra espanto por Schopenhauer ser, até então, praticamente ignorado na Alemanha.

Assim, o grande pessimista tornou-se quase um otimista na velhice: tocava flauta com assiduidade depois do jantar e agradecia ao tempo por tê-lo livrado dos ardores da juventude (cf. DURANT, 2000, p. 235).

No dia 21 de setembro de 1860, sentou-se sozinho para o café da manhã, aparentemente bem. Uma hora depois, sua senhoria o encontrou ainda sentado à mesa, morto, aos 72 anos de idade, após um colapso pulmonar. Em seu jazigo encontra-se escrito simplesmente: “Arthur Schopenhauer”.

3 PREMISA FILOSÓFICA

Além da premissa histórica que embasa o entendimento schopenhaueriano acerca do mundo, convém observarmos a premissa de ordem filosófica, a saber: a noção de Vontade.

Arthur Schopenhauer, ao abordar o mundo numênico, deu-lhe o caráter de Vontade, definindo-a como um ímpeto inteiramente sem-mente, cego, impessoal e, portanto, sem inteligência, semelhante a uma atividade espontânea e aos nossos próprios atos de vontade. E com isso, inaugura uma filosofia tipicamente voluntarista.

“Que é a coisa-em-si? – Nossa resposta foi: a VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 24, p. 180). A Vontade surge aqui como “a verdade filosófica por excelência, [...] o segredo do ser” (PERNIM, 1995, p. 72-73), a coisa-em-si, o *numeno* kantiano.

Em contrapartida ao pensamento de sua época, não é a inteligência (a razão) a essência das coisas, mas a Vontade, como coisa-em-si, torna-se a essência íntima de tudo o que há (denominada ubiqüidade da Vontade, ou seja, sua presença em tudo, a

essência de tudo que nos cerca, até mesmo a nossa essência (cf. MONTEIRO, 2011, p. 28).

Com isso, ele destitui a importância do intelecto, pois a este resta apenas a função de estar subordinado à Vontade. Em outras palavras, há aqui a evidência do primado da vontade sobre o intelecto (cf. BARBOSA, 2001, p. 33).

Sendo, pois, a coisa-em-si, a Vontade se torna diferente de qualquer fenômeno, escapando totalmente aos predicados fenomênicos e tornando-se alheia às determinações causais espaço-temporais, pois estas nada mais são do que estruturas subjetivas impostas no conhecimento do mundo exterior, fenomênico. Deste modo, a Vontade é una, livre, estranha, indiferente, independente da consciência que dela temos, da causalidade, das formas *a priori* do conhecimento (espaço e tempo), portanto incognoscível, pois não obedece a nenhum padrão fenomênico, ou seja, ela “não se submete à forma mais geral de todas as representações, que é a de ser um objeto para um sujeito” (CACCIOLA, 1994, p. 53), dar “sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 21, p. 168).

Ela, como coisa-em-si, não pode ser limitada ao campo das aparências, dos fenômenos, se tornando, pois, completamente sem fundamento, visto que o fundamento é dado pelo princípio de razão suficiente (causalidade, espaço e tempo).

O homem, “[...] como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 26, p. 192), está inserido no mundo, em meio aos ímpetus da Vontade, que por ser um ímpeto cego e irracional, certamente não conduziria à felicidade, mas à infelicidade, levando aquele a viver mergulhado no sofrimento.

Deste modo, a Vontade gera uma cadeia de aspirações infundas que conduzem o homem ao sofrimento. Vejamos as palavras do filósofo: “[...] de fato, a ausência de todo fim e limite pertence à essência da Vontade em si, que é um esforço sem fim” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 29, p. 230).

Em outras palavras, a Vontade conduz à necessidade, e uma necessidade incapaz de ser, um dia, saciada, pois é sempre maior do que sua própria capacidade de ser saciada. E, mesmo assim, se um desejo é saciado, restam ainda muitos outros a gerar novamente o mesmo processo gerador da infelicidade. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 27, p. 211).

No entanto, mesmo se um tender for saciado, logo surge o tédio, dor ainda muito pior do que o necessitar. “O desejo, por sua própria natureza, é dor; já a satisfação logo provoca a saciedade: [quando] a posse elimina a excitação, [...] a necessidade aparece em nova figura; quando não, segue-se o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentadora quanto contra a necessidade” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 57, p. 404).

Este ciclo entre querer–possuir–entediarse dura eternamente, levando à conclusão de que, na vida, o sofrimento é o aspecto mais forte e, portanto, dominante. E se o sofrimento é predominante, e se o que predomina é positivo, o sofrimento é então positivo e a felicidade negativa, pois esta não passa além de uma satisfação momentânea de um tender do homem. Eis a confirmação do que afirmamos nas palavras de Schopenhauer: “Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesma, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo” (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 58, p. 411).

Se nossa vida é puro sofrimento, então como podemos concordar que este é o melhor dos mundos possíveis, que esta é uma vida esplêndida? Justamente o contrário, se concordarmos com Schopenhauer, “[...] somos forçosamente levados a compreender que a vida é um negócio em que os lucros estão longe de se cobrir as despesas” (SCHOPENHAUER, s.d., p. 241).

Entretanto, sabemos que, uma vez ou outra, temos momentos felizes. Então, se a vida é, em si, má e negativa, como justificarmos momentos prazerosos e felizes nesta vida?

A vida, entendida como um querer sem fim, permite que uma entre muitas de nossas necessidades seja saciada. Então, saciada, gozamos de uma felicidade passageira, mas como “todo indivíduo traz dentro de si uma contradição disruptiva; o desejo realizado cria um novo desejo, e assim por diante, eternamente” (DURANT, 2000, p. 246).

Encontramos um bem-estar momentâneo, um gozo fugitivo, de que a necessidade é a condição preliminar, longos e numerosos sofrimentos, um combate perpétuo [...]. E isto continuará assim, *in saecula saeculorum*, ou até que a crosta de nosso planeta arrebente mais uma vez (SCHOPENHAUER, s.d., p. 242).

Segundo Schopenhauer, não podemos afirmar que esta vida é uma vida boa. Para fundamentar seu pensamento, o filósofo o justifica com quatro proposições: a vida é má:

- Pois o ímpeto que a faz existir é a dor, e o prazer apenas um momento passageiro, pois “[...] a dor e a destruição fazem parte da ordem das coisas, tudo decretado pelo mundo da vontade, criminalmente indiferente ao destino dos indivíduos” (REDYSON, 2009, p. 53);

- Pois, saciado algum desejo, além dos infinitos outros desejos, surge o tédio, pior do que o querer, pois este seria o desinteresse da Vontade, a falta de desejo que gera o vazio pavoroso e o peso intolerável (cf. MONTEIRO, 2011, p. 30);

- Pois quanto mais aprimorado o organismo, maior é o sofrimento pelo qual passa (cf. SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 56, p. 400);

- Pois a vida é um conflito, uma guerra pela sobrevivência.

É notável perceber que a vida é uma luta incessante da Vontade de viver. Em toda parte há conflito, tensão contínua pela alternância entre a vitória e a derrota, pois os seres anseiam em tomar o espaço dos outros para aumentar as suas próprias possibilidades de viver mais. Observemos as palavras de Schopenhauer:

Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória [...]. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de posse. Esse mesmo gênero humano, porém, [...] manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus* (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 27, p. 211-212).

Neste ponto, voltamo-nos a pergunta ainda não respondida: como justificar os momentos prazerosos que, aqui e acolá, temos?

Ora, se o gozo é estritamente momentâneo, então concluiremos que a felicidade é passageira e acontece tão somente quando a dor, momentaneamente, cessa. É importante perceber também que quando estamos imersos na amargura do sofrer é que nos recordamos dos momentos bons vividos. Ou seja, a felicidade é também recordação dos prazeres vividos e passados.

Se tratarmos a vida segundo os argumentos do filósofo, então, realmente concordaremos que este é um negócio no qual não vale a pena investir, pois, desse

modo, ela não passa de uma grande penitência, o querer viver se torna uma tolice e uma ilusão. A vida é vista como um círculo no qual girássemos incessantemente em torno dela mesma: dilaceração e sofrimento contínuos.

Aqui também a vida se mostra não como um presente que se pode gozar, mas como uma tarefa, uma penitência de que a gente precisa livrar-se: por isso, aqui, também, o que encontramos, em grande como em pequena escala, é, por toda parte miséria fadiga incessante, tumulto constante, eterna luta, agitação forçada, tudo acompanhado dos mais extremos esforços do corpo e do espírito. [...] Mas qual é o esforço final? É o permitir a criaturas efêmeras e atormentados o viver um curto instante e, quando muito, no melhor dos casos, em meio duma miséria suportável e em relativa condição de bem-estar, que, no entanto, termina em aborrecimento, depois de fazê-las perpetuar a espécie, para que esta recomece o mesmo trabalho. – Deste ponto de vista, dada esta desproporção entre o trabalho e sua recompensa, o querer viver, tomado objetivamente, aparece-nos como tolice; tomado subjetivamente, como uma ilusão que freqüenta toda criatura vivente e que a leva a esgotar suas forças em busca dum resultado sem nenhum valor. Após maduro exame, porém, concluiremos aqui também que isto é principalmente em impulso cego, um pendor sem fim e sem razão (Ibid., 244).

No entanto, todos os homens e seres viventes se agarram à sua vida como a um dom preciosíssimo dando continuidade ao ciclo vital de dor e tédio. “Mas, ao contrário, todos guardam e defendem sua vida, como se fosse um depósito precioso pelo qual têm de responder, e a vida se consome nos cuidados e tormentos que o guardá-la requer” (Ibid., 245). E isto devido à Vontade de querer viver em nós existente, gerando vidas de sofrimento, como fundamenta o filósofo:

Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. Cada decurso de vida é, via de regra, uma série contínua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa, porque sabe que os outros raramente sentirão simpatia ou compaixão, mas quase sempre contentamento pela representação dos suplícios dos quais exatamente agora se isentam (SCHOPENHAUER, 2005, MVR § 59, p. 417).

Restando-nos o fato de que, ao final de tantos tormentos, a morte ainda é a vencedora.

É na formulação deste sistema vital, que Schopenhauer ganhou o título de filósofo pessimista. Ele sobressalta que a dor é o positivo, pois é o que acontece comumente, ao passo que a felicidade é negativa, pois ela é somente momentânea.

É, pois, sobre dois aspectos que se funda o seu pessimismo: a de que é melhor, ao indivíduo, não existir neste mundo; e a de que este mundo é o pior de todos os mundos possíveis (cf. REDYSON, 2009, p. 55).

Para um vivente que acredite que a vida é uma mera ilusão, o otimismo não será mais do que um absurdo ou até impensável. Como poderíamos adoçar o mar com uma única colher de açúcar? E àqueles que são otimistas, basta mostrar-lhes o ímpeto do

mundo que gera o sofrimento e lhes fazer enxergar que este sofrimento é generalizado, com exceção daqueles que não queiram ser convencidos pela realidade.

Como podemos perceber, a filosofia schopenhaueriana possui um cunho fortemente pessimista (cf. REDYSON, 2009, p. 56). A Vontade como raiz metafísica do mundo gera toda ordem de sofrimento e mazelas existentes no mundo sendo, pois, a fonte e fundamento de seu pessimismo (cf. REDYSON, 2009, p. 65).

Diversos são os comentaristas e estudiosos do filósofo que confirmam nossa afirmação. Monteiro (2009, p. 13) afirma que a gênese do pessimismo reside na Vontade: “Em verdade, a gênese do pessimismo residiria na Vontade, que aqui deve ser entendida como [...] possuidora de um infinito desejo: o desejo de afirmar-se”. Cacciola (cf. 2003, p. 19) também identifica a Vontade como a gênese do pessimismo da “Metafísica da Vontade” do filósofo. Por fim, Brum (1998, p. 49) afirma que o motivo do pessimismo schopenhaueriano é o mundo como Vontade.

De modo geral, é a Vontade a principal responsável pela filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer. Enquanto uma força universal que impera do reino orgânico ao inorgânico, controlando tudo o que existe, ela torna este mundo o “pior dos mundos possíveis”, no qual só se pode encontrar dor, sofrimento e dilaceração.

4 CONCLUSÃO

O que aqui se quer demonstrar é exatamente a gênese do pessimismo metafísico schopenhaueriano como proveniente do cunho histórico já observado anteriormente, e da noção de Vontade.

Entendemos, pois, que há indícios e literatura suficiente para manter a afirmação de que Arthur Schopenhauer caracteriza-se com um pessimista metafísico por sua história: sua vida profissional em conflito entre os próprios desejos e os sonhos do pai, às suas relações familiares não bem sucedidas, especialmente a relação perturbada com sua mãe, de quem afirma não conhecer seu amor, o contexto de desilusão que, após as guerras napoleônicas, a Europa vivia, contexto este no qual viveu e conheceu melhor do que ninguém, devido às suas viagens constantes. Bem como não podemos deixar de ponderar aqui o ócio no qual a vida do filósofo estava metida, pois com a herança do pai, viveu o resto de sua vida confortavelmente sem necessitar trabalhar.

Por fim, a segunda para o pessimismo schopenhaueriano está na noção de Vontade identificada como fonte do sofrimento. A Vontade (o em-si do mundo: o

número kantiano) gera nos seres humanos um ciclo de necessidade–saciedade–tédio que os levam ao conseqüente sofrimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BOSSERT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

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

CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press., 2005.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em o nascimento da tragédia. In.: *Cadernos Nietzsche*. n. 3, 1997, p. 07-21.

DURANT, Will. *A história da filosofia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FLICKINGER, Muriel Maia. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthut Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MAGEE, Bryan. *História da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

REDYSON, Deyve. *Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista*. João Pessoa: Ideia, 2009.

_____. *Dossiê Schopenhauer: vida e obra de um dos filósofos mais influentes da história*. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

_____. (org). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010.

_____. Uma antropologia do paradoxo: vontade e representação em Schopenhauer, Feuerbach e Kierkegaard. In.: REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge M; PAULA, Marcio G. *Soren Kierkegaard no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2007.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, filósofo do absurdo*. Tradução de Maria Marta Guerra Husseine, In: *Revista Princípios/ UFRN, CCHLA*. — Ano 1, n. 1 (Natal: Nov. 1994).

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. 2v. Tradução Eduardo Ovejero Y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008. (Biblioteca de obras mestras del pensamiento, 92).

_____. In.: *Os pensadores*. Tradução Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Melo e Cacciola. São Paulo: Nova cultural, 1997.

_____. In.: *Os grandes clássicos da literatura*. São Paulo: Novo Brasil, 1982. 3 v.

_____. In.: MANN, Thomas (apr). *O pensamento vivo de Schopenhauer*. São Paulo: Martins, s.d.

VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Tradução João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1986. (Biblioteca Básica de Filosofia).

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA MORAL

PUCPR/UNESPAR

Claudinei Luiz Chitolina

claudinei.chitolina@pucpr.br

e-mail:

Cheguei à minha verdade por caminhos diversos e de muitas maneiras; não subi por uma escada apenas até a altura de onde os meus olhos vêem ao longe (NIETZSCHE, F. W. Assim falava Zaratustra, III, Do espírito do mau humor, §2).

Introdução

Nietzsche circunscreve a origem da filosofia àquilo que ele denomina de *vontade de poder*. Toda filosofia repousa sempre sobre uma moral, e, nesse sentido, toda filosofia é exercício da *vontade de poder*. Por isso, distintamente dos filósofos modernos, que pretendem analisar o problema do conhecimento sem investigar a relação que existe entre verdade e *vontade de poder*, o filósofo de *Além do bem e do mal* principia pela crítica da moral, a fim de poder devolver à filosofia a força e o vigor de suas origens dionísicas. Nesse empreendimento visa, por um lado, demonstrar a ilusão e o engano – a inconsistência da metafísica tradicional, e, por outro, ao estabelecer a *crítica da moral* inaugura um novo começo na investigação filosófica. Assim, o ataque aos “fundamentos” metafísicos da moral é uma condição necessária para poder suspeitar da universalidade da razão. Nessa perspectiva dirá Nietzsche: não existe a verdade. Só existe a minha verdade, a tua verdade; não existe o texto, só existe interpretação. Todo autor é sempre intérprete e tradutor. De igual modo, não existe a moral. O que existe são moralidades diferentes, diferentes configurações de poder. Ora, tais afirmações traduzem o tom combativo da filosofia nietzscheana. O *ímpeto destrutivo* de seu estilo recoloca em debate a natureza da própria filosofia, vazada em moldes metafísicos. Para o filósofo, a tarefa da filosofia é eminentemente crítica; consiste em demolir ídolos (preconceitos), aquilo que impede o homem de ver e compreender a realidade como devir, eterno retorno. Como genealogista da

moral, o filósofo alemão tem por tarefa e ofício impugnar a metafísica, provocar o desabamento de toda construção filosófica fundada sobre esse pressuposto.

No entender de Nietzsche, o mundo inteligível é uma invenção platônica reafirmada pelo platonismo vulgar (o cristianismo). O *estilo nietzscheano* de fazer filosofia é, sob muitos aspectos, um ponto de ruptura, de negação e superação da tradição filosófica. A escrita aforismática e metafórica contém uma unidade de sentido, o que torna possível ler a obra de Nietzsche a partir de qualquer ponto ou direção.

O combate sem tréguas aos ideais e aos valores transcendentais, traço característico da filosofia nietzscheana, não pretende apenas demonstrar a ilusão metafísica da moral, mas expor as implicações e consequências práticas dessa moralidade. O engano a que estão sujeitos os homens, motivados pela crença numa idéia de *verdade em si* (universal e subsistente), reabre o problema da *objetividade do conhecimento* no contexto da filosofia contemporânea. Nietzsche assevera que o ato de conhecer é, por excelência, expressão e manifestação dos interesses humanos, da *vontade de poder*¹ que impulsiona o homem a pensar e a agir. A verdade não é produto de uma *razão pura*², desinteressada, destituída de intenções ou motivações subjetivas. O homem enquanto ser biológico e cultural não pode situar-se fora do mundo: seu lugar e seu destino encontram-se aqui. Portanto, tudo aquilo que nega o tempo, a transitoriedade do mundo é negação e aniquilamento da vida, fuga e deserção do próprio mundo. No entender de Nietzsche³ este é o único mundo, a única realidade existente. Portanto, viver é assumir a vidas e responder às suas exigências, necessidades e imposições. Por isso, os valores ascéticos, a renúncia de si e o desprezo pelo corpo não são outra coisa senão a anti-vida, o culto da morte, a fraqueza moral – a impotência em lidar com o sofrimento humano, a máscara que torna possível o espetáculo da degeneração humana. A vida entendida dessa forma não passa de uma traição, submissão servil aos interesses alheios, à fraqueza e à covardia.

Portanto, a moral que, ao invés de fazer o homem ser o que é, transforma-o em um ser dócil, humilde e obediente seguidor de normas e regras preestabelecidas deve ser

¹ F. W. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, 1992, § 36. O conceito *vontade de poder* assume em Nietzsche uma importância fundamental; quer significar a *força imanente* ao mundo orgânico e inorgânico. Assim, todo ente é estruturalmente vontade de poder - o mundo é uma pluralidade de forças em ação e em combate. A vontade de poder se exerce sobre outra vontade, é exteriorização, comando, domínio de uma vontade sobre outra, desejo de mais poder. Nesse sentido, é interessante notar que Nietzsche recusa a *vontade de poder* como princípio metafísico, como algo existindo em si. Ver ainda, W. MULLER-LAUTER. *A doutrina da vontade de poder*, 1997. As traduções das citações das obras de Nietzsche utilizadas neste texto são dos tradutores que constam nas Referências (ao final do trabalho).

² F. W. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, 1992, § 11.

³ F.W. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos, Aqueles que querem tornar a humanidade “melhor”*, §1.

destruída a golpes de martelo⁴ – *desmascarada* para mostrar seus falsos fundamentos. Se existem valores eternos⁵, definitivos e imutáveis (acima do espaço e do tempo), esses não são úteis aos homens, porque não são por ele criados e experimentados. Assim, a crença em Deus é uma invenção dos fracos para enganar e submeter os fortes.

Nietzsche não pretende determinar a essência das coisas, senão saber por que e para que(m) são o que são. Assim, não existe uma verdade essencial, eterna, acima e fora do tempo, mas verdades que os homens criam. Desligados de sua criação, de sua gênese, os valores perdem o seu sentido, a alma humana adoece e definha. Diante da preocupação com a verdade, cabe à filosofia perguntar não mais sobre *o que é a verdade?*, mas *por que a verdade? Para quem e para quem a verdade é verdade?* Ora, sempre que julgamos a realidade emitimos juízos sobre as ações humanas, fazemos isso com base em critérios determinados; porém não se pode evitar a pergunta: quem é o autor ou criador desses valores e critérios? A partir de *que* algo é verdadeiro ou falso? Assim, tanto o juízo moral, que pretende definir o que é certo/errado, justo/injusto nas ações humanas, quanto o juízo epistêmico pelo qual se pretende dizer a verdade acerca dos fatos e da realidade, fundam-se sobre um sistema de valores, critérios de avaliação que só podem ser entendidos em relação ao ato de sua criação.

A filosofia de Nietzsche, refratária a toda *tradição apolínia*⁶, pretende redescobrir a cultura dionisíaca, suplantada e “esquecida” pela filosofia ocidental. Por isso, os fundamentos transcendentais são ilusórios e irrealis, resta, então, ao homem “agarrar-se” à *terra*, a este mundo, para extrair dela o *sentido da vida* e fundar nela os valores morais que possibilitam o julgamento do agir humano. Essa tese nietzscheana sugere que a avaliação da existência humana não pode ser feita a partir de ideais ou valores externos ao homem, mas por uma nova tábua, capaz de afirmar a vida neste mundo, suas necessidades, seus impulsos, seus desejos e interesses. Ao invés da caridade, da compaixão e da abnegação, Nietzsche propõe a força, o domínio e a

⁴ O *martelo* é um instrumento que possibilita àquele que dele se serve, dupla finalidade: pode tanto construir quanto destruir algo. A filosofia a golpes de martelo significa a tarefa de pôr abaixo o velho edifício da metafísica para poder reconstruir a verdadeira filosofia, em novas bases.

⁵ F. W. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, 2000, § 9.

⁶ Na mitologia grega, *Apolo* é o deus da razão, do *lógos*, da medida, do equilíbrio. Por outro lado, *Dionísio* é o deus da dança, das festas, da embriaguez, da exaltação, da paixão e da alegria. Segundo Nietzsche, a filosofia de Sócrates e de Platão é afirmação e valorização da alma em oposição ao corpo, da vida eterna em oposição à vida terrena. A metafísica platônica só foi possível mediante a negação das paixões, dos desejos, dos instintos e dos afetos humanas. A filosofia grega nasceu da desconfiança e do desprezo a tudo aquilo que tinha origem nos sentidos. O *ideal ascético* passou a ser a condição de possibilidade de toda vida filosófica. Na razão estão os princípios universais e necessários da verdade. Uma filosofia dionisíaca implica a desmesura, a desmedida e o descontrole frente a si e aos outros.

apropriação, porque a vida é *vontade de poder*. É mediante a postulação de uma nova *tábua de valores*, originada não mais em solo metafísico (num mundo transcendente), mas na *vontade de poder* enquanto força legitimadora da ação humana, que Nietzsche vê a possibilidade de afirmação do homem. Se a única realidade que existe é a realidade deste mundo, então cabe ao homem responder aos apelos desta vida, exercer a sua *vontade de potência*.

Contudo, a profusão temática que a obra de Nietzsche suscita impõe uma restrição à nossa reflexão. Pretende-se, no limite deste texto, compreender o alcance da crítica nietzscheana à metafísica tradicional enquanto instância e critério último de fundamentação de toda moral.

1. A refutação do pressuposto metafísico da moral e a desconstrução do conceito de bem e mal

A crença acerca do bem e do mal é, para Nietzsche⁷, a causa e a razão da degeneração da natureza humana. A *moral vigente*, segundo o filósofo, é a moral dos fracos, sintoma de *decadência* e de auto-rebaixamento, de aviltamento do homem ocidental, determinado por uma vida além da vida, que impõe a ele o esquecimento e a recusa de si, conduzindo-o assim ao desprezo e à desvalorização deste mundo. “Para a moral, o indivíduo é instruído em função do rebanho e não se atribui valor a não ser como função [...]. A moralidade é o instinto do rebanho no indivíduo”⁸. É a negação de si, isto é, a conformação com a ordem moral estabelecida que impede os homens de conquistarem o ar das alturas, o “ar puro”⁹, a liberdade e a alegria de viver. Hábituosos que estão à subordinação¹⁰, aceitam a crença de que existe um mundo transcendente, onde se possa gozar eternamente as recompensas pela resignação aos bens e aos prazeres deste mundo.

⁷ Idem. *Assim falava Zaratustra*, III, *Das antigas e das novas tábuas*, § 2. “Quando voltei para o lado dos homens, achei-os fortificados numa esquesita suspeita: todos pensavam saber há muito tempo o que é o bem e o que é o mal para o homem. [...] Excitei o torpor deste sono quando preguei: Ninguém sabe ainda o que é bem e o mal...a não ser o criador”. Ver ainda *Além do bem e do mal*, § 202.

⁸ Idem. *Gaia ciência*, III, § 116. Confira ainda *Além do bem e do mal*, 1992, § 202.

⁹ Idem. *Ibidem*, 1992, § 31. A expressão que Nietzsche usa é uma metáfora para mostrar a diferença entre viver dentro do rebanho (na multidão) e fora dele (solitariamente). Estar na multidão é respirar o ar putrefato, contaminado e infeccionado pelo costume e pelo modo habitual de pensar e agir. Afastar-se da multidão é encontrar o seu caminho, seguir o seu destino, divergir, isto é, ser diferente. Ver também do mesmo autor *A genealogia da moral*, “*Bem e mal*” – “*Bom e mau*”, § 12.

¹⁰ Idem. *Crepúsculo dos ídolos, Passatempos intelectuais*, §43, 1984, p. 95. *A moral foi sempre um leito de Procusto*. Toda moral é sempre coação, depois costume e por fim instinto.

A filosofia de Nietzsche é, neste sentido, uma crítica aos preconceitos e às ilusões dos filósofos metafísicos. A crítica à fundamentação metafísica dos valores¹¹ evidencia a forma ilegítima de dominação, a falsidade e o engano a que a moral dominante submeteu o homem ocidental. Impedidos de chegar a ser o que são, os homens conformam as suas vontades ao mundo do além. Por isso, o amor ao próximo, a igualdade, a caridade, a benevolência, a compaixão e a humildade são para eles, os valores supremos desta vida. Contudo, indaga Nietzsche: para que a igualdade, a caridade, a benevolência e a compaixão? A que força e interesse correspondem isto?

Ora, diante do *niilismo*¹², da situação de auto-diminuição do homem Nietzsche conduz a filosofia à interrogação radical, a fim de investigar conceitualmente a gênese de todos os valores, isto é, saber *onde* e *como* germinam e crescem os valores. Ao filósofo (o homem original) compete, por um dever de ofício, a tarefa de legislar, de criar e instituir conceitos¹³. Por isso, a indagação nietzscheana: por que precisamos de valores? Quem é o seu criador? O que avaliam esses valores?

Necessitamos de uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o valor destes valores, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e os meios ambientes em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (a moral como conseqüência, máscara, hipocrisia, enfermidade ou equívoco, e também a moral como causa, remédio, estimulante, freio ou veneno) ... (NIETZSCHE, Prefácio, § 6, 1983, p. 31).

Em Nietzsche a moral é entendida como exercício e ação da vontade de poder. “... - moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’. - ...”¹⁴. Dessa forma, o filósofo pretende desmistificar a pretensão de buscar no além aquilo que é deste mundo. A *vontade de verdade* é a reverência, o desiderato e a força que impulsiona toda filosofia. Porém, chegou o momento de se pôr em questão a própria convicção que animou a filosofia até agora. Por que a verdade é um valor permanente para a filosofia? O que é a verdade? Por que precisamos dela? No dizer de Nietzsche (1992, § 1): “[...] queremos a verdade: mas por que não a inverdade?

¹¹ Idem. *A Genealogia da moral*, II, §8. Por definição, a palavra homem (*mensch* em alemão) significa aquele que atribui valores, estima e aprecia as coisas.

¹² F. W. NIETZSCHE. *A Genealogia da moral*, I, § 12; III, § 26. Na filosofia nietzscheana, *niilismo* quer significar o movimento cultural de auto-aniquilamento do homem contemporâneo, sobretudo daquele que se faz sentir na moralização dos costumes, que rebaixa e deprecia o valor da vida. O platonismo e o cristianismo são representantes máximos desse movimento de decadência do homem ocidental.

¹³ Idem, *Gaia ciência*, 1981, § 261.

¹⁴ F.W. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, 1992, § 19.

Ou a incerteza? Ou a insciência”?”¹⁵ O preconceito dos filósofos consiste, fundamentalmente, em não reconhecer a situação de auto-engano (ilusão) em que se encontram. A auto-ilusão impede o filósofo de conhecer as condições de possibilidade de todo pensamento. A busca impertinente pela verdade tem conduzido a filosofia ao dogmatismo, ao pior de todos os erros.

Por isso, é no *experimento do pensamento*¹⁶ que reside a força e o perigo ameaçador que vem da filosofia de Nietzsche. Para ele, a filosofia é fruto da capacidade criadora do filósofo. Porém, nada se pode criar ou engendrar sem destruir algo. A ação do homem é sempre de natureza artística, por isso, é uma ação ao mesmo tempo criadora e destruidora. Ora, se assim é para o artista, tal também o é para a filosofia. O novo só pode nascer no confronto e no combate permanente com o velho; uma possibilidade nova se apresenta na medida em que a capacidade criadora da filosofia não se deixa vencer pela força de resistência do hábito, do costume ou pela autoridade da tradição.

Para Nietzsche, a tarefa da filosofia é pensar até às últimas consequências a necessidade de criação da vida; pensar até o fim, escavar até o fundo¹⁷, isto é, ultrapassar os limites estabelecidos, infringir o código moral vigente, estatuir novos valores, o que significa, perguntar-se por que algo é proibido ou permitido, justo ou injusto, bom ou mau; significa conduzir o pensamento para uma zona de perigo, de risco e oportunidade. Por isso, abandonar-se à resignação equivale dizer não à vida, anular-se a si mesmo. Para Nietzsche, o autêntico filósofo é um *espírito livre*¹⁸, capaz de se resistir e de se opor ao pensamento dominante; tem a coragem de denunciar a dissimulação e os disfarces da moral vigente. A necessidade de ocultar e enganar são estratégias e artifícios dos fracos para dominar e enganar os fortes. Se a compaixão é celebrada como um valor superior, é porque mascara os impulsos vitais, impede a afirmação de si. Ou seja, o amor ao próximo importa mais que o amor próprio. A

¹⁵ F. W. NIETZSCHE. *Para além do bem e do mal*, 1992, § 1.

¹⁶ Idem. *Ibidem*, 1992, § 285. Diz o filósofo: “...os maiores acontecimentos são os maiores pensamentos...”. O filósofo é aquele que ousa experimentar, faz tentativas sempre novas, por isso é um tentador (§ 42).

¹⁷ Idem, *Ibidem*, § 289. A caverna do filósofo pode ser um labirinto ou uma mina de ouro; isto é, o exercício da filosofia implica, ao mesmo tempo, risco e possibilidade.

¹⁸ F. W. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, § 225. “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]”.

incapacidade de vir-a-ser, característica do homem de *alma servil*, torna a vida um fardo, uma pesada carga a suportar.

Ora, se admitirmos que criar é a tarefa irrenunciável da verdadeira filosofia e que a criação implica destruição, então o ato criativo pressupõe uma ação destrutiva no indivíduo que cria. “Amo apenas aqueles que sabem viver como que se extinguindo, porque esses são os que atravessam de um lado para outro”¹⁹. Essa será a divisa da filosofia nietzscheana. Porém, isso só é possível mediante o empenho e o esforço pessoal que se revela na experiência da solidão. O sentido da filosofia em Nietzsche se constitui como árduo aprendizado da vida, necessidade de aprender a ser o que se é, de ir além de si mesmo, de ultrapassar-se²⁰ e de inventar-se a si mesmo. Assim, pode-se dizer que o desafio da filosofia, no contexto da obra nietzscheana, está em ser uma espécie de autoeducação do homem, caminho para a superação da mediocridade, da condição de submissão voluntária aos valores vigentes, exemplificada pelo comportamento de rebanho, que tem na renúncia de si a virtude moral por excelência. A atitude filosófica requer do homem a coragem de *dizer sim à vida* e aos imperativos que brotam dessa *de-cisão*: “Sê um homem e não me segue, é a ti mesmo que deves seguir! A ti mesmo!”²¹

O limite e a possibilidade de todo conhecimento repousa sobre este pressuposto: só podemos ver e pensar a partir do lugar e da posição que ocupamos no mundo. Se não se pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo, então não se pode reduzir a realidade àquilo que me parece. O erro da metafísica platônica foi o de transpor para o mundo do além aquilo que é deste mundo, absolutizar o provisório, o passageiro e mutável²². Porém, se admitimos que a verdade é criação humana, então toda verdade sempre será uma verdade relativa, parcial, circunstanciada e limitada. Esse é o caráter *perspectivista* de todo pensamento e de toda filosofia, isto é, o de ser temporal e espacialmente determinada.

A radicalização da crítica nietzscheana à metafísica consiste em subverter a hierarquia platônica, retirar a origem da moral do mundo transcendente para enraizá-

¹⁹ Idem, *Assim falava Zarathustra*, Introdução, 2000, § 4.

²⁰ Em Nietzsche o conceito *super-homem*, como aparece em *Assim falava Zarathustra*, indica aquele homem que levou a termo toda a exigência que a vida lhe faz; é o homem que soube opor a sua força à força de aniquilação da moral vigente, libertando-se e transcendendo por um ato de sua vontade a si mesmo, isto é, não se encontra mais sujeito à vontade de ninguém, é senhor e criador de si, autor de suas ações.

²¹ F. W. NIETZSCHE, 1981, II, § 99.

²² No *Prólogo de Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que Platão, ao inventar a metafísica, negou a perspectiva, inverteu e absolutizou a verdade.

la em solo humano. A busca de uma origem primeira ou de um fundamento último à moral revela-se um absurdo, uma tarefa irrealizável.

O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’ exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moral (NIETZSCHE, 1992, § 186).

A construção metafísica da filosofia implica a desvalorização do mundo sensível, o desprezo pela diferença e pela multiplicidade dos seres. Nesta direção, pode-se dizer que a verdade, para Platão, é um produto do *lógos* metafisicamente constituído, por consequência una, universal e necessária. Erigida em fonte e critério de verdade, a *idéia* para o filósofo grego se identifica com o *ser*. Em razão disso, a diversidade e o movimento do mundo não têm importância fundamental para o conhecimento humano, a não ser como *ocasião* para a alma humana recordar-se de uma situação primitiva²³. Reduzida ao *princípio de identidade*, a verdade é, no platonismo, sempre negação dos sentidos, da vida, das exigências fisiológicas, da pulsação dos instintos. Em contrapartida, responde Nietzsche²⁴: a pretensão de fundamentação da metafísica é um absurdo. Porém, se a metafísica não é mais o fundamento da moral, a sua origem deverá ser buscada em outro lugar. Por isso, a filosofia de Nietzsche é uma advertência aos filósofos: combater os próprios preconceitos e ilusões²⁵ é a primeira e a mais fundamental exigência que se faz à filosofia.

Porém, superar a metafísica, segundo Nietzsche, não é substituí-la por outra, mas proceder à sua desconstrução ou demolição. É no anúncio da morte de Deus²⁶ que emerge a possibilidade de regeneração do homem, sua redenção. Ao mostrar que o fundamento metafísico é um falso fundamento, que o *bem em si* não existe e

²³ PLATÃO, *Diálogos. Teeteto*, 1980. Nessa obra, o filósofo apresenta a *teoria da reminiscência* como teoria do conhecimento. Para Platão, a alma preexiste ao corpo. Ao contemplar o mundo inteligível, a alma entrou em contato com todas as ideias. Por isso, quando nascemos, todas as ideias se encontram impressas em nossa alma, basta recordá-las através dos sentidos, para que possam aflorar (despertar) e se tornar conscientes ou conhecidas por nós.

²⁴ F. W. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, § 186.

²⁵ F. W. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos. Aqueles que querem tornar a humanidade “melhor”*, § 1, p. 49. “O que exijo do filósofo é que se coloque além do bem e do mal, que ponha sob si a ilusão do juízo moral. [...] O juízo moral tem em comum com o juízo religioso o crer em realidades que não existem. A moral é uma interpretação de certos fenômenos, porém uma falsa interpretação”.

²⁶ F. W. NIETZSCHE. *Assim falava Zaratustra*, I, *Da virtude dadivosa* § 3, 2000. ““Todos os deuses morreram; agora viva o super-homem!””

que a verdade não pode ser conceituada ou definida de uma vez por todas, Nietzsche propõe a *vida* como avaliação e fundamento de todos os valores.

Que é viver? – Viver?... é repelir constantemente para longe de nós tudo aquilo que deseja morrer. Viver?...É ser cruel, impiedoso para tudo que envelhece e enfraquece em nós e mesmo além. Viver... é portanto não ter piedade dos moribundos, dos velhos e miseráveis? Contudo, o velho Moisés disse: “Não matarás” (NIETZSCHE, 1981, I, § 26).

Ora, é com o judaísmo que ocorre a radical inversão da moral²⁷: os escravos venceram os senhores, os fracos venceram os fortes, a vida foi aniquilada. O que significava *bom* e *nobre*, na moral aristocrática, passou a ser sinônimo de *pobre* e *sofredor* na moral escrava. A investigação genealógica da moral empreendida por Nietzsche é a descoberta da origem dos sentimentos morais. O homem feito escravo pela moral dos fracos, vive movido por uma falsa convicção. Essa crença cega seus olhos, a tal ponto que já não pode ver que é dominado e conduzido por um sistema moral, cujo objetivo é atrofiar a sua vida, apequenar a sua vontade. Ademais, ressoa em sua consciência²⁸ a moral e a vontade do fraco sob a forma de um dever: é preciso combater, condenar, punir e castigar tudo aquilo que no homem é expressão das paixões, dos impulsos e dos instintos.

Ora, a crítica nietzscheana objetiva, por um lado, desconstruir o sentido vigente dos valores morais, e por outro, reconstruir o seu sentido originário, conhecer as condições de seu nascimento. Essa empresa se torna viável através de um esforço genealógico, em que o filósofo demonstra as razões, os motivos que causaram na moral uma *mudança conceitual* naquilo que a nobreza entendia por bom e mau. “Enquanto toda moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um ‘não’ a tudo o que não é seu; este “não” é o seu ato criador. (...) a sua ação é reação”²⁹. Por isso, somente quando liberta da metafísica a moral poderá tornar-se novamente fonte de criação e de vida.

²⁷ F. W. NIETZSCHE, 1992, § 195. Ver ainda do mesmo autor, *A genealogia da moral, “Bem e mal” -- “bom e mau”*, § 7. “Os judeus, com uma lógica formidável, atiraram por terra a aristocrática equação dos valores ‘bom’, ‘nobre’, ‘poderoso’, ‘formoso’, ‘feliz’, ‘amado de Deus’. E, com o encarniçamento do ódio, afirmaram: ‘Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos, são os bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos, são os piedosos, são os benditos de Deus. [...] vós, que sois nobres e poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, condenados...”.

²⁸ Idem, *Além do bem e do mal*, § 199.

²⁹ Idem. *Ibidem*, “*Bem e mal*” – “*bom e mau*”, § 10.

Se os homens são *naturalmente desiguais*, e se a moral não tem outra origem senão a *vontade de poder*³⁰, então não existe uma única moral. Retirada do domínio metafísico e reconduzida à sua verdadeira origem, toda moral adquire em Nietzsche uma nova circunscrição. É compreendida como expressão e extravasamentos da *vontade de poder* negada pela tradição metafísica. A definição da natureza humana, como substância racional e espiritual, pelos gregos e pelo cristianismo, conduziu toda filosofia ao culto da razão, ao racionalismo. Raciocinar e argumentar passaram a ser as únicas possibilidades de se chegar ao conhecimento, à verdade das coisas. Religião de fracos e desvalidos, o cristianismo intensificou o niilismo, como uma moral de escravos e decadentes, invertendo a hierarquia natural dos valores.

A moral da *criação* e a moral da *domesticação* são absolutamente dignas uma da outra pelos meios de que se servem para atingir seus fins: podemos estabelecer como primeira regra que para *fazer* moral é necessário absolutamente dispor da vontade do contrário. [...] todos os meios pelos quais até o presente a humanidade deveria ter se tornado mais moral eram fundamentalmente imorais (NIETZSCHE, 1984, § 5).

O empreendimento nietzscheano que consiste em estabelecer a genealogia dos valores morais gera, por sua vez, um efeito concomitante: faz desabar os fundamentos metafísicos do conhecimento. Ora, para Nietzsche a verdade é inatingível pelo ser humano, porque não há correspondência possível entre pensamento e realidade. Os pensamentos não são neutros ou alheios ao olhar do observador; quem conhece só conhece sob a sua perspectiva algo determinado da realidade. Para o pensamento, a única realidade é aquela que se apresenta ao olhar daquele que conhece. É nisso que reside o problema do conhecimento. Crer na possibilidade do conhecimento objetivo é supor que existe um olhar que vê o mundo sem ser visto, capaz de julgar sem ser julgado. Suposto que só existe a minha (e a tua) verdade, uma vez que todo “olhar” é *perspectivista*, então, o bem e o mal são instituições ou criações humanas, demasiadamente humanas.

A oposição entre sujeito e objeto, sustentada pela filosofia moderna, é agora refutada por Nietzsche. Kant por exemplo³¹, embora pretendesse delimitar as fronteiras

³⁰ Idem, *Assim falava Zaratustra*, I, *Os mil objetivos e o único objetivo*, 2000, p. 45. “A verdade é que os homens retribuam todo bem e todo mal. A verdade é que não o tomaram, que não o encontraram, que não lhes caiu uma voz do céu.”

³¹ I. KANT. *Crítica da razão pura*. Prefácio à segunda edição (1787), 1980. Segundo Kant, sua filosofia pretendia ser a *revolução copernicana* do conhecimento. Porém, no sentido Nietzscheano, a pretensão

entre ciência e metafísica, foi incapaz de remover e eliminar todo resíduo metafísico da razão. A idéia de um sujeito transcendental é uma invenção insustentável, diz Nietzsche. Ademais, a tentativa kantiana não foi suficiente, porque acabou por reintroduzir a metafísica no âmbito da moral. O equívoco kantiano foi o de não perceber que o *imperativo categórico* é a expressão máxima da moral decadente³². Não se pode reivindicar para a moral uma sustentação metafísica; tanto para o conhecimento quanto para a moral vale o mesmo pressuposto, isto é, não há verdade imutável, nem valores e critérios de avaliação acima do homem³³.

A hermenêutica emergente dos textos nietzscheanos introduz de forma contundente o tema da verdade sobre novas bases. Afastado o pressuposto metafísico, reaparece a necessidade de encontrar um outra origem para a moral. Nesse sentido, Nietzsche precisa certificar-se de que a ilusão metafísica não representa mais uma ameaça ao pensamento.

Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si - : não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’) ? (NIETZSCHE, 1992, § 36).

Assim, a verdade, para Nietzsche, é sempre a verdade de alguém, a perspectiva de um olhar. A impossibilidade da visão e do pensamento em apreender de modo pleno e definitivo a realidade diz respeito a própria condição do homem diante do mundo. Não é possível estar em todos os lugares ao mesmo tempo, ocupar todas as posições; logo, é impossível ao homem perceber o mundo sem circunscrever o campo e os limites de seu entendimento e de sua compreensão. A vida humana acontece e se efetiva dentro de um espaço e tempo determinados. Não se pode saltar sobre si: seria o mesmo que querer fugir da própria sombra. Ao conhecer, o homem estabelece uma relação com o mundo,

kantiana não foi ainda uma verdadeira revolução. A tábua das categorias do *sujeito transcendental*, isto é, a descoberta dos juízos sintéticos *a priori* é um claro sinal da inconfessável e nefasta influência metafísica na determinação dos princípios do conhecimento. No campo moral, diz Nietzsche, Kant é um autêntico representante da moral dominante, que não se sabe dominante.

³² F.W. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §§ 11, 187, 188, 211. Kant é retratado por Nietzsche como um autêntico representante da moral de rebanho, um funcionário da filosofia.

³³ F. W. NIETZSCHE. *Assim falava Zaratustra*, I, *Os mil objetivos e o único objetivo*, 2000, p.45. “O homem é que põs valores nas coisas a fim de se conservar; foi ele que deu bom-senso às coisas, um bom-senso humano. Por isso se chama ‘homem’, isto é, o que aprecia”. É possível ainda fazer aqui uma alusão ao *homo mensura* de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”.

permeada de pensamentos, desejos, interesses e motivações. Nietzsche refuta, dessa forma, a crença no dogma central da metafísica, isto é, a existência da ideia de *bem em si*, de uma razão asséptica, depurada de todo interesse subjetivo. Pensar é estabelecer relações, seguir o desdobramento das relações de força que os impulsos mantêm em si. Assim, toda verdade apresenta-se sempre como a verdade dominante, expressão da *vontade de poder* do homem agindo sobre outro homem. “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara”³⁴.

Portanto, superar a metafísica é romper com os dualismos (as dicotomias) antroponoseológicas que marcaram a tradição filosófica. A separação entre mundo sensível/mundo inteligível, aparência/realidade, corpo/alma, razão/vontade, teoria/prática, bem/mal são exemplos da tirania metafísica do pensamento ocidental. Ora, a realidade não pode ser apreendida ou capturada de uma vez por todas, porque não existe a *essência* por trás das coisas, o mundo é apenas passível de interpretação. Não existe o texto, não existe a verdade, apenas interpretação. Isso significa que não é possível pretender definir uma *interpretação correta* ou verdadeira, mas a interpretação dominante. Viver é exercer poder³⁵, dominar e submeter. Sob a perspectiva nietzscheana, o fenômeno da vida é sempre expressão do inextinguível e permanente combate que as forças travam entre si. Desde o nível microscópico até o macroscópico, observa-se a ação da vontade de potência. Refrear no homem essa força é aniquilá-lo, reduzi-lo ao nada.

Admitir a existência de uma verdade preexistente é, segundo Nietzsche, deixar-se persuadir pelo discurso metafísico. Pensar a verdade como um problema metafísico é desconhecer sua gênese e função. Porém, nada é verdadeiro ou falso em si mesmo. Toda verdade é sempre gerada na correlação de forças; todo conhecimento é impregnado de valores morais, afirmação da vontade de poder. Há um conteúdo moral subjacente ao conhecimento que confere um caráter finito e limitado ao próprio ato de conhecer. Ao dizermos “isto é verdade ou falsidade”, dizemos algo a partir da imposição e vigência de determinados valores. Pretender dissociar a teoria do conhecimento da moral dominante é sucumbir ao peso da metafísica. Assim, ao substantivar o bem e o mal,

³⁴ Idem. *Ibidem*, Op. cit. 1992, § 289.

³⁵ Cf. F. W. NIETZSCHE. Op. cit. 1992, § 13. “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder ...”.

elevá-los à condição de valores supremos da avaliação moral, a metafísica destrói a vida, nega o seu impulso criador, imanente a todo ser vivo e que o impele a viver.

Ora, o caráter beligerante das forças em ação define, por sua vez, perspectivas contrárias. Por esta razão, é válido dizer que a crítica de Nietzsche ao valor da *objetividade* do conhecimento visa expor os limites do ideal positivista (iluminista) de ciência³⁶. A idéia de objetividade, entendida como isenção psicológica (ou imunidade moral) do pesquisador, compromete toda conclusão ou todo o resultado do conhecimento. Isso significa pretender expurgar do conhecimento todo interesse subjetivo, negar a condição pela qual todo saber foi gerado. A neutralidade não pode ser entendida nem como princípio nem como fim ou objetivo do conhecimento. Despir-se de si mesmo é uma tarefa impossível ao sujeito cognoscente, porque o seu pensar já é um querer e um sentir.

Se, por um lado, a objetividade do conhecimento, pensada como universalidade, é um engano, por outro, deve-se, de acordo com Nietzsche, refazer o sentido da própria objetividade a partir da *vontade de poder*. Na produção do discurso está impressa a possibilidade do contra-discurso. É no conflito das interpretações, no embate das posições contrárias que aparece, ainda que de modo provisório, a possibilidade de uma verdade objetiva. Diferentemente dos metafísicos, Nietzsche afirma que a *objetividade* não é “[...] ‘contemplação desinteressada’ [...] eliminar a vontade, suprimir inteiramente as paixões – supondo que isso fosse possível – seria *castrar* a inteligência”³⁷. Para os metafísicos, o conhecimento só é possível porque todos os sujeitos são capazes de se servir dos mesmos princípios racionais e chegar aos mesmos resultados. De modo contrário, Nietzsche pretende identificar os preconceitos que se encontram incrustados na mentalidade científico-filosófica. Não perceber que o conhecimento é a atuação da *vontade de poder*³⁸, é um sinal de deficiência reflexiva e de carência de autocrítica.

No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de que ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza.[...] Filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* [causa primeira] (NIETZSCHE, 1992, § 6, 9).

³⁶ Idem. Ibidem, §§ 10, 207, 208.

³⁷ Cf. F.W. NIETZSCHE, 1983, III, § 12.

³⁸ Idem, *Além do bem e do mal*, 1992, II, § 36.

Assim, o *perspectivismo*³⁹ assume em Nietzsche um sentido radical, isto é, só existe boa ou má interpretação. Porém, toda vez que uma interpretação se dogmatiza (se afirma como verdadeira), torna-se má interpretação. Não se pode ver o mundo senão sob uma perspectiva; a observação depende da posição do observador. Qualquer ponto de vista implica a “vista” de um ponto. Entretanto, a modéstia do filósofo está em saber que existem perspectivas diferentes e que todas têm direito à existência. O mundo contém uma possibilidade infinita de interpretações⁴⁰, porque toda interpretação pressupõe um intérprete que se inscreve num movimento de interpretações já existentes. Isso prova o caráter provisório e limitado de toda interpretação. Admitir a razão apenas como intérprete do mundo, ao invés de juiz⁴¹, é reconhecer a infinita possibilidade de discursos e contra-discursos, posições e contraposições. Ora, se ao homem só é possível ver o mundo a partir de dentro, então à *vontade de poder* cabe decidir qual é a interpretação hegemônica. A verdade não pode ser outra coisa senão intensificação e afirmação da vida. A ilusão metafísica consiste exatamente nisto, crer em verdades eternas, em valores imutáveis acima do espaço e do tempo; isto é, incondicionados. Porque é incapaz de observar o mundo pelo lado de fora, o homem só pode observá-lo perspectivamente, isto é, segundo uma perspectiva.

A crítica nietzscheana à moral visa mostrar a insubsistência do mundo metafísico, a inconseqüência das ações humanas assentadas sobre esta falsa fundação. Daí se segue que, do ponto de vista do conhecimento, o *perspectivismo* gera problemas novos para a filosofia e a ciência, sobretudo, na determinação dos valores de verdade e dos critérios de validação do conhecimento. A legitimidade de uma teoria do conhecimento está em ser capaz de extrair da vida⁴² seus critérios de fundamentação; da *vontade de poder*, valor que avalia todas as avaliações. Se todo conhecimento é sempre relativo, segue-se que toda verdade será sempre o resultado do combate entre forças contrárias. A *vontade de poder* é sempre vontade de *algo*, movimento de apropriação, acréscimo de poder, exploração e domínio. Negar essa condição é moralização, diminuição e enfraquecimento do homem. É, portanto, a partir da relação entre as

³⁹ Idem. Ibidem, 1992, §§ 20, 22. Ver ainda, *Assim falava Zaratustra*, III, *Do espírito do mau humor*, § 2.

⁴⁰ Idem. *A Gaia Ciência*, 1981, § 374.

⁴¹ Convém lembrar que para Nietzsche, a filosofia não pode estabelecer verdades universais e necessárias, assim como pretendeu Kant em suas três *Críticas*. A idéia de um *tribunal da razão* pressupõe uma razão capaz de julgar as outras sem poder ser julgada. Ora, essa idéia é um equívoco, porque não permite a crítica da crítica da crítica, e assim sucessivamente.

⁴² Idem. Ibidem, 1992, § 259.

forças, a única realidade existente, que se faz necessário criar e instituir nova tábua de valores.

A moral fundada na metafísica (num mundo irreal) revela-se incapaz de produzir o homem autônomo⁴³, senhor de sua vontade. Ordenar a conduta humana em vista de uma vontade superior é diminuir e rebaixar o homem. A derrubada dos ídolos é resultado do ataque destruidor que Nietzsche desfere contra todos os objetos da crença moral, obstáculos ao aparecimento do novo homem, do super-homem.

Noutro sentido, a filosofia de Nietzsche deve ser entendida como crítica à modernidade, aos seus pressupostos, valores e instituições. O problema moral tem um vínculo insuprimível com o tema da verdade. Nesse sentido, a instituição de diferentes crenças pela filosofia moderna produziu conseqüências desastrosas à compreensão do homem. Nessa frente de combate, a crítica nietzscheana vai demonstrar a ilusão a que foram submetidos aqueles que acreditam que o pensar, o sentir, o querer e o agir constituem instâncias diferentes e independentes no sujeito humano. Por isso, refutar o postulado metafísico da subjetividade é o objetivo a que se propõe o filósofo.

Em Descartes⁴⁴, a filosofia passou a crer na existência de um *eu substancial*⁴⁵ causador do pensamento. Para Nietzsche⁴⁶, é ingenuidade filosófica crer na possibilidade de uma *certeza imediata* em relação a si mesmo: não nos é possível conhecer a consciência por um ato de pensamento. Somos opacos e impermeáveis a nós mesmos. A filosofia moderna introduziu a ideia de causalidade no espírito científico. Nesse sentido, haveria na realidade algo de permanente e imutável, passível de conhecimento certo e verdadeiro. Ora, foi essa distinção entre causa e efeito que permitiu à ciência a descoberta de leis e regularidades nos fenômenos. “Não há um tal *substratum*, não há um ser por detrás do ato; o ato é tudo”⁴⁷. Por conseguinte, o enunciado do cogito cartesiano (*eu penso*) deve ser atribuído à estrutura sintática da língua: “...Aqui se conclui que segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade,

⁴³ Por exemplo, a moral kantiana é incapaz de realizar essa tarefa, porque, de acordo com o imperativo categórico, a forma do “tu deves”, subjuga o “eu quero”, enfraquece a vontade; o ideal ascético da moral kantiana despreza a vida, fonte de todo critério e valor.

⁴⁴ F.W. NIETZSCHE. Op. cit. 1992, §§ 16, 54.

⁴⁵ Idem. Ibidem, § 12. Em contrapartida, Nietzsche recusa a ideia de uma alma imortal, preexistente, eterna e indivisível. Deve-se propor novos conceitos de alma, por exemplo, considerá-la “...como estrutura social dos impulsos e afetos”...

⁴⁶ Idem, Ibidem, 1992, § 16. A fim de mostrar a inconsistência e a contradição da metafísica moderna, pergunta: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos”.

⁴⁷ Idem, *A Genealogia da moral*, “Bem e mal” – “Bom e mau”, § 13.

toda atividade requer um agente, logo -”⁴⁸. As filosofias do sujeito, em nome da separação substancial entre aquele que pensa e o objeto de seu pensamento, reeditaram o dualismo metafísico entre corpo e alma. Como consequência, teve origem a *crença* na capacidade da razão e na autonomia da vontade. Cindido e desintegrado, o sujeito moderno é para si mesmo uma ficção filosófica. É a noção de sujeito autônomo e autotransparente, o primeiro e o mais fundamental ídolo metafísico da modernidade⁴⁹ que deve ser posto abaixo. De acordo com Nietzsche⁵⁰, moral e autonomia são conceitos contrários e excludentes, na filosofia moderna.

Portanto, o ideal metafísico construído como artifício para manter a ordem moral dominante será, em Nietzsche objeto de uma crítica impiedosa. “Para onde Deus foi? – bradou. – Vou lhes dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos os seus assassinos”⁵¹. O anúncio da morte de Deus representa, sob o ponto de vista moral, a dissolução de todos os valores, a perda de toda referência transcendente. Porém, *como foi possível aos homens assassinar a Deus?* Ora, se Deus está morto, é porque a moral cristã não confere mais unidade ou coesão social. Só uma capacidade para criar tem a capacidade de destruir. Transformado em criatura humana, Deus tornou-se perecível, mortal. Portanto, o velho homem, escravo e decadente é soterrado sob os escombros do ser de Deus. Nesse sentido, o assassinato de Deus deve ser compreendido como um ato suicida do velho homem, porque foi forçado a cometer um “crime” contra si mesmo.

De outra parte, o *vazio moral*, a situação de anomia provocada pelo desmoronamento dos antigos valores gera um sentimento de desorientação no homem, um mal-estar frente à sua existência. Ora, o caminho que conduz o homem até o *super-homem*⁵² tem desvios e é cheio de perigos. Ao invés de perguntar: como devo agir? O que devo fazer? Como devo viver? O que devo ser?, o homem da nova moral deverá perguntar-se: *como quero agir? O que quero fazer? Como quero viver? O que quero ser?* Essas são perguntas para as quais não existe uma resposta *a priori*. Se não há uma ordenação moral previamente dada, então resta ao homem criá-la, inventá-la, para poder

⁴⁸ F.W. NIETZSCHE. Op. cit., 1992, § 17.

⁴⁹ Idem. Op. cit., 1992, §§ 44, 202, 221. Correlata ao conceito moderno de subjetividade, a idéia de democracia aparece no pensamento de Nietzsche como expressão do niilismo, da decadência e degeneração do homem ocidental. Herdeira do cristianismo, a democracia moderna institui e difunde os valores da moral de rebanho. A crença na igualdade de direitos é uma estratégia dos fracos para ocultar a desigualdade natural entre os homens. Ora, se somos iguais, temos então uma só moral. Nisso consiste o problema fundamental do pensamento político moderno: “...é imoral dizer: ‘o que é certo para um é certo para outro’ ” (§ 221).

⁵⁰ Idem, *A Genealogia da moral*, III, § 2.

⁵¹ Idem, *A Gaia ciência*, 1981, § 125.

⁵² Idem, *Assim falava Zaratustra*, Introdução, § 4.

avaliar a si mesmo. O destino do homem de ora em diante consiste em erguer uma nova tábua moral, a moral dos fortes, do super-homem. A nova tábua de valores origina-se da vontade de potência, dos impulsos dionisíacos capazes de afirmar os valores da vida, como o domínio, a força, a crueldade, a dominação e o conflito. É na transmutação de todos os valores, isto é, na transvaloração dos antigos valores em novos valores que o homem pode finalmente superar-se, ser ele mesmo.

2. A transmutação de todos os valores: a vida como critério supremo

À primeira vista, Nietzsche parece propor o individualismo e o relativismo como sucedâneos à moral vigente. Ora, esse é um erro que se deve evitar a todo custo. De modo contrário, a intenção de Nietzsche é a de contrapor-se aos reducionismos e particularismos morais tomados como verdadeiros e absolutos⁵³. É necessário instaurar um novo começo na filosofia, instituir um novo critério de valoração moral. A suspeita que Nietzsche lança sobre a moral dominante, resulta do diagnóstico que faz da situação de auto-rebaixamento e mediocrização⁵⁴ em que o homem se encontra, fruto da crença na existência de um mundo transcendente. Porque escamoteia a verdadeira realidade, a moral transforma-se em disfarce, máscara, véu que encobre o *fato primordial*⁵⁵ de toda vida humana – a *vontade de poder*. Não há superação sem dissolução dos valores morais, que impedem o homem de ir além de si mesmo. Os novos valores morais devem vingar e crescer aqui na terra⁵⁶, isto é, devem ser plantados neste mundo.

De um golpe se rompem o laço e a coação da antiga disciplina: ela não mais se sente como indispensável, como determinante da existência [...]. Foi essa própria moral que fez acumular a força, a tal ponto, que fez retesar o arco de modo tão ameaçador – agora ela é, ela está “ultrapassada”. Atingiu-se o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha

⁵³ Idem, Op. cit., 1992, § 225. Medir o valor das coisas pela quantidade de prazer ou de dor que proporcionam é pensar de modo superficial e ingênuo. Também esses são alvos da compaixão dos espíritos livres, isto é, dos homens superiores. A compaixão destes não é pelos pobres e miseráveis, mas pela forma como os fracos diminuem os fortes. Ver ainda, *Assim falava Zaratustra*, III, *Das antigas e das novas tábuas*, § 5. “Não se deve buscar o prazer se não temos prazer a dar. Não se deve *querer apenas o prazer*”.

⁵⁴ Idem, *Assim falava Zaratustra*, III, *Da virtude amofinadora*, § 2. Nietzsche denomina *mediocre* o homem que cultiva a virtude do meio termo.

⁵⁵ Idem, Op. cit., 1992, § 259.

⁵⁶ Idem, Op. cit., 2000, *Introdução* § 3. Nietzsche emprega em diferentes passagens de *Assim falava Zaratustra* a palavra *terra* para significar a vida neste mundo.

moral; o “indivíduo” está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção (NIETZSCHE, 1992, § 262).

Ora, o *nascimento do super-homem* (o além do homem) não é resultado espontâneo da evolução histórica das sociedades; ao contrário, requer uma nova pedagogia, uma nova formação. Por isso, a filosofia de Nietzsche pode ser vista como uma *paidéia* (formação cultural)⁵⁷. Entre educação e filosofia há uma relação de co-pertencimento e de co-naturalidade. A proposição de uma nova filosofia só é possível através de uma nova educação⁵⁸. O homem convive com duas tendências opostas: auto-rebaixamento e engrandecimento são duas forças que se opõem, porém, a vida é isto, somente isto. “... no homem estão unidos criador e criatura; no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem esta oposição?”⁵⁹ Portanto, a miséria humana não pode ser superada e transfigurada senão pelo próprio homem. Renunciar à própria vida é abdicar de ser senhor de si, é impedir que a vida cresça e floresça. O otimismo antropológico que brota da filosofia de Nietzsche denuncia a ilusão e a crença na necessidade da intervenção e do auxílio da graça salvadora de Deus para redimir o homem. Foi o *enfraquecimento da vontade*, o seu debilitamento que tornou o homem incapaz e impotente frente à vida. Para o filósofo, o homem é capaz de erguer-se acima de si, superar-se na direção do *além-do-homem*, se estiver disposto a fazer a própria experiência⁶⁰. Essa metamorfose⁶¹ requer do homem a coragem de dizer sim à vida para alcançar o cume da montanha⁶². Viver sob este mandamento, ou seja, ser o que se é significa exercer a *vontade de poder*, dar vazão aos seus impulsos e paixões. É necessário ser dionísio, “agarrar-se” a si para ser

⁵⁷ Idem. Op. cit., 1992, § 231. “A aprendizagem nos transforma; faz como toda alimentação, que não apenas “conserva” – : como bem sabe o fisiólogo”.

⁵⁸ Idem, Op. cit., 1992, § 203. A tarefa dos filósofos do futuro é a de devolver aos homens a consciência de suas reais possibilidades: *Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade...*

⁵⁹ Idem. Op. cit. 1992, § 225.

⁶⁰ Idem, Ibidem, 1992, § 29. *Independência é algo para bem poucos: - é prerrogativa dos fortes.*

⁶¹ Idem, *Assim falava Zaratustra*, I, *Das três transformações*, p. 19-21. Nietzsche usa de metáforas para mostrar como o espírito se transforma em camelo, de camelo em leão e de leão em criança. O camelo tudo carrega e suporta sem nada reclamar, vive no deserto, onde a vida não existe. Assim, também o homem da moral de rebanho aceita pacientemente tudo o que lhe impõem como dever. O leão, por sua vez, é símbolo da independência, do poder e do querer da vontade. A liberdade é um direito conquistado por aqueles que possuem espírito forte, que têm coragem de dizer não frente ao dever imposto. A criança significa novo começo, criatividade, alegria e inocência. Para criar valores é necessário possuir espírito de criança, isto é, exercer a vontade de poder.

⁶² A *montanha* representa elevação, ascensão, lugar ermo, onde o espírito do super-homem encontra solidão, liberdade, ar puro para se alimentar e fortalecer.

um espírito livre. “A transmutação dos valores é transmutação do que cria. Sempre o que cria precisa destruir”⁶³.

No dizer de Nietzsche, a crítica não é válida se não nascer de uma vontade criadora, suficientemente forte para gerar condições novas de julgamento e avaliação. Pelo golpe destruidor do martelo, o artista esculpe, lapida, cria e inventa novas formas de expressão à obra de arte. “Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’...”⁶⁴. Em outra passagem acrescenta:

Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano [...]. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?... (NIETZSCHE, 1992, §211).

A filosofia adquire em Nietzsche a tarefa (e o destino) de elevar o homem para além de si. Por isso, é a mais nobre atividade do espírito. Porém, como é possível forjar o super-homem? Como é possível ao homem auto-transcender-se? Em que sentido, o exercício da filosofia é a condição de possibilidade do surgimento do super-homem? Os estágios pelos quais o homem deve passar para chegar a ser o super-homem trazem uma exigência radical: “... – Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? [...] O super-homem é o sentido da terra. [...] Exorto-vos, ó meus irmãos, a permanecerdes fiéis à terra, e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres”⁶⁵. A fé no homem ao invés da fé em Deus, é a condição da desvalorização e transmutação de todos os valores dominantes. Ora, isso só é possível mediante um ato de transgressão, de violência e crueldade para consigo mesmo⁶⁶.

Contudo, o percurso que conduz o homem ao super-homem é uma via perigosa e arriscada⁶⁷. A destruição dos antigos valores⁶⁸ é a primeira etapa da transmutação. Porém, matar a Deus pode ser tão desastroso quanto crer Nele. Por que tantos perigos,

⁶³ Cf. F.W. NIETZSCHE, Op. cit., 2000, I, *Os mil objetivos e o único objetivo*, p. 85.

⁶⁴ Idem, *Além do bem e do mal*, 1992, § 203.

⁶⁵ Idem, *Assim falava Zaratustra, Introdução*, § 3, 2000.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*, 2000, I, *Do caminho do criador*, p.49. “Será herege para você mesmo, será feiticeiro, adivinho, estulto, incrédulo, ímpio e malvado”.

⁶⁷ Idem. *Ibidem*, 2000, *Introdução* § 4. “O homem é corda distendida entre o animal e o super-homem: uma corda sobre um abismo; travessia perigosa, temerário caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

⁶⁸ Idem. *Ibidem*, 2000, II, *Da vitória sobre si mesmo*, p. 89. E o que deve ser criador no bem e no mal, deve começar por ser destruidor e fragmentar valores”.

tanto temor e insegurança? Por que esse caminho não pode ser aplainado, suavizado? Ora, não existe o caminho⁶⁹, existe apenas o caminhante; é tarefa do homem inventar o seu caminho – inventar-se a si mesmo. Esse é o desafio que não pode ser abandonado se o homem deseja superar-se, ultrapassar a si mesmo. O homem que não acredita em Deus nem em si é o *último homem*⁷⁰, o homem sem nenhum valor, a mais desprezível e abominável de todas as criaturas. A negação de Deus acompanhada da negação de si é a ruína e a degradação humana. Se Deus não existe, tudo parece ser possível. É a negação de si que toma conta do *último homem*, reduzindo-o ao nada. Tudo destruir e nada criar é fracassar, degenerar. “Nenhum pastor, e um só rebanho! Todos quererão o mesmo, todos serão iguais: e quem pensar diferentemente entrará voluntariamente num manicômio.”⁷¹ O perigo do *niilismo* ainda ameaça o homem, enquanto a sua vontade de potência não extravasar em criatividade.

Porém, a transição do homem para o super-homem consiste em lançar-se à frente, ser criador de si mesmo. Abre-se para ele a possibilidade de afirmação de sua vontade de poder. Os valores que necessita criar não poderão ser mais chancelados ou caucionados por nenhuma metafísica. Desse modo, a transmutação do próprio homem tem por objetivo superar o erro fundamental da moral tradicional, o de ter negado o valor e o apelo da vida. Transfigurar o homem implica valorizar, apreciar a sua capacidade de criar, de viver. Porém, essa é a mais difícil e necessária das tarefas que o homem pode se impor.

Como poderá alguém criar se esteve por muito tempo intoxicado, subjugado por uma moral escrava, acostumado a obedecer, a refrear seus instintos em favor dos ideais ascéticos? Como poderá alguém criar se foi adestrado, ensinado apenas a imitar? Como poderá alguém seguir a si mesmo se aprendeu sempre a seguir aos outros?⁷² Ora, a resposta a essa questão não pode vir da praça pública⁷³; por isso Nietzsche faz um apelo à responsabilidade e à fidelidade do homem para consigo mesmo⁷⁴. Ninguém se torna o que é sem antes arrancar as máscaras e os disfarces que foi ensinado a usar. Romper as

⁶⁹ Idem. Ibidem, 2000, III, *Do espírito do mau humor*, § 2.

⁷⁰ Idem. Ibidem, 2000, *Introdução*, § 5.

⁷¹ Idem. Ibidem, 2000, *Introdução*, § 5.

⁷² Idem. Ibidem, 2000, I, *Da virtude dádívosa*, § 3. “Mal satisfaz ao mestre aquele que nunca passa de discípulo. E por que não quereis usurpar minha coroa?”

⁷³ Idem. Ibidem, 2000, IV, *O homem superior*, § 1. “Homens superiores, aprendei isto comigo: em praça pública ninguém acredita no homem superior”. Nietzsche adverte dizendo que é infrutífera a tentativa de se fazer compreender pelo homem medíocre. E é na praça pública que encontramos o homem medíocre, comum, serviçal da moral dominante.

⁷⁴ Idem. Ibidem, 2000, *Introdução*, § 4.

amarras que prendem o homem ao além, é libertá-lo do fardo que carrega, do peso insuportável da metafísica⁷⁵. Transpor a fronteira que separa o homem do super-homem é um gesto ousado, transgressor e intransferível. Ninguém poderá fazê-lo por ninguém⁷⁶. Descobrir o seu destino⁷⁷, construir o futuro, dar-se um fim ou objetivo é a exigência que a vida faz a quem estiver disposto a vivê-la. “Adquirir o direito de instituir novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitoso”⁷⁸.

Entretanto, para criar, o homem terá que subordinar-se à experiência do sofrimento⁷⁹, buscar aquilo que se esconde sob a dor, afirmar-se a si mesmo. Para tanto, será preciso ser mau⁸⁰, porque os bons e justos são incapazes de criar⁸¹, são exterminadores da potência da vontade. Quem cria é acusado pelo povo de ser um criminoso, porque destrói os antigos valores para poder instituir um sentido novo à vida do homem.

O destino do super-homem é adquirir a nobreza de alma⁸², a condição de homem superior. Essa distinção, porém, diferentemente da nobreza política e despótica, não poderá ser determinada por títulos honoríficos ou por um direito de herança. Só quem puder elevar-se acima das forças de nivelção e igualização da sociedade, quem for capaz de afrontar o princípio da igualdade fundamental entre os homens chegará a ser nobre⁸³. A moral cristã-burguesa encontrou estratégias de dominação, mecanismos

⁷⁵ Idem. Ibidem, 2000, *Do espírito do mau humor*, § 2. “A única coisa pesada, porém, para o homem levar, é o próprio homem”.

⁷⁶ Idem, Op. cit., 2000, III, *Do espírito do mau humor*, § 4; Ver ainda, da mesma obra, IV, *O homem superior*, § 10. *Se quereis subir, servi-vos das vossas pernas! Não vos deixeis levar ao alto, não vos senteis nas costas nem na cabeça de outrem!*

⁷⁷ Idem. Ibidem, 2000, III, *Do espírito do mau humor*, § 2. “O homem dificilmente se descobre, e ainda mais para si mesmo; a inteligência mente freqüentemente acerca do coração”.

⁷⁸ Idem. Ibidem, 2000, I, *Das três transformações*, p. 20.

⁷⁹ Idem. Ibidem, 2000, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 115. “Criar é a grande libertação da dor e do alívio da vida; mas para o criador existir, são indispensáveis muitas dores e transfigurações”. Em outra passagem de *Assim falava Zaratustra*, IV, *O homem superior*, § 12, diz Nietzsche: “Perguntai às mulheres: não se dá à luz por prazer”? Ver também, *Além do bem e do mal*, §§ 225, 270.

⁸⁰ Idem. Ibidem, 2000, IV, *O homem superior*, § 5. *O maior mal é necessário para o maior bem do super-homem*.

⁸¹ Idem. Ibidem, 2000, IV, *Das antigas e das novas tábuas*, § 26. “Que os bons ... não podem criar: são sempre o princípio do fim. Crucificam quem escreve valores novos em tábuas novas [...]”.

⁸² Nietzsche, nesse particular, faz um ataque à moral da sociedade burguesa, que assimilou e difundiu valores decadentes. Os ideais iluministas (igualdade, liberdade e solidariedade) são exemplos, nos tempos modernos, do amesquinamento humano, da desvalorização da vida, do domínio dos fracos sobre os fortes. No aforismo 287 de *Além do bem e do mal*, o filósofo pergunta-se: o que é ser nobre? Qual é o significado atual da palavra nobre? Não são as obras, as realizações externas que enobrecem o homem. A nobreza a que se refere é o caráter distinto da alma, a superioridade e a altivez do espírito.

⁸³ Idem, Op. cit., 1992, § 272. “Sinais de nobreza: nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade; contar entre os *deveres* os privilégios e o exercício dos mesmos”.

psicológicos para submeter os fortes aos fracos⁸⁴. Ora, diz Nietzsche, as relações humanas são sempre relações de poder, e pretender negar e dissimular isso é ser mentiroso e hipócrita⁸⁵.

O amor ao próximo, o desprezo pelo corpo, a compaixão e a submissão passiva à vontade dos outros são valores anti-naturais, anti-humanos. É contra essa *desnaturalização* da moral que é imprescindível agora lutar. As três coisas que foram amaldiçoadas e execradas pela velha moral, as quais Nietzsche pretende reabilitar são: a voluptuosidade, o desejo de dominar e o egoísmo⁸⁶. É preciso aprender a dizer *eu, sim e não*, buscar a si mesmo, aprender a arte de se amar⁸⁷. Portanto, em contraposição à moral escrava propõe a moral aristocrática, que distingue os homens pela capacidade de *amar a si mesmos*⁸⁸. Dizer o que penso e o que quero é descobrir aquilo que é necessário nas coisas, é encontrar a razão de viver; *amor fati* é o meu amor⁸⁹. O *altruísmo* é, sob todos os aspectos, coisa má, porque debilita o instinto da vida, enfraquece a vontade, destrói o espírito⁹⁰. “Falta o melhor quando começa a faltar o egoísmo”⁹¹. No enobrecimento da alma está a grandeza do super-homem, a distinção de seu caráter.

Portanto, é na *vontade de poder* que podemos encontrar a chave de explicação da moral. A compreensão que Nietzsche desenvolve acerca do mundo natural, dos sistemas morais e políticos, enquanto estruturas do ente, determinadas pela *vontade de poder*, permite-nos entender o vigor e a atualidade de sua crítica. A vida é expressão e atualização da potencialidade da vontade, desejo de afirmação, criação e transformação. Negar essa condição fundamental e fundante da vida significa tornar inteligível toda explicação ou compreensão que se queira ter acerca da realidade moral, religiosa, científica, social e política dos homens. “... a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas

⁸⁴ Cf. F. W. NIETZSCHE. *A Genealogia da moral*, 1983, § 14. *Aqui a mentira chama bondade à impotência, humildade à baixaza. Obediência à submissão forçada (eles dizem que obedecem a Deus).*

⁸⁵ Idem, Op. cit., 1992, § 257. *Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre...*

⁸⁶ Idem, Op. cit., 2000, III, *Os três males*, § 1.

⁸⁷ Idem. Ibidem, 2000, III, *Do espírito do mau humor*, § 2.

⁸⁸ Idem. Ibidem, 2000, III, *Da virtude amofinadora*, § 3; Ver ainda, da mesma obra, III, *Do espírito do mau humor*, § 2.

⁸⁹ Idem, *A Gaia ciência*, 1981, § 276.

⁹⁰ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, 1984, § 35.

⁹¹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, 1984, § 35.

próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedidamente, exploração...”⁹². No entender de Nietzsche, a hierarquia entre as forças é estabelecida pelo *quantum*⁹³ de poder cada força detém no combate com as outras; assim se determina quem deve comandar e quem deve obedecer.

A exigência que se faz àquele que deseja viver sob a *vontade de poder* é a de ser honesto consigo mesmo⁹⁴. A probidade intelectual é a capacidade de pensar até o fim, de querer ser o que se é. “É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando; e é preciso fazê-lo no tempo justo. [...] É preciso saber preservar-se: a mais dura prova de independência”⁹⁵. Experimentar-se significa provar para si mesmo as possibilidades e os limites de sua força⁹⁶. É, portanto o querer da vontade individual, a força de propulsão que lança o homem para frente, na direção do além-do-homem.

Porém, o julgamento moral exercido no interior do cristianismo precipita o homem para a morte, para o declínio, porque lhe rouba a energia da vida, o desejo de viver. Ora, avaliar a *vida terrena* em função da *vida eterna* é exigir muito do homem que permanece “acorrentado”, aprisionado ao mundo irreal (ideal). Destinado a viver neste mundo, o homem não poderá evadir-se dele. Surge, por isso, o sentimento de pecado, de culpa e de indignidade frente à ação da infinita bondade de Deus. Sob a forma de um imperativo, a moral dominante apresenta a sua máxima universal: todo homem tem o dever de disciplinar a sua vontade e reger a sua vida, segundo os princípios morais do bem e do mal. Ora, bom é aquele que age de acordo com os interesses dos fracos; mau é o homem que ameaça, agride e atemoriza a vida dos fracos.

Porém, avaliar, na perspectiva nietzscheana, significa eleger a vida como valor supremo da moral. A força, a beleza, a coragem, a nobreza de espírito são as novas

⁹² Idem, Op. cit., 1992, § 259. Entretanto, esse argumento, de acordo com Nietzsche, não serve de justificção para a guerra, para atrocidades e para o imperialismo de Estado reinante em nosso mundo. A *vontade de poder* busca auto-preservar-se, ao invés de negar, superar ou exterminar a força contrária. Não é busca do ter, mas do ser. De modo contrário, a causa das guerras deve ser buscada no sentimento de vingança (ressentimento) que as forças vencidas acumulam e desenvolvem como recurso e estratégia de anulação e de homogeneização das forças vencedoras. Ver ainda do mesmo autor: *Assim falava Zarathustra*, II, *Da vitória sobre si mesmo*, 2000, p. 87. “... ordena-se ao que não sabe obedecer a si mesmo. Tal é a situação natural do vivo”.

⁹³ Idem, *A Genealogia da moral, “Bem e mal” – “Bom e mau”*, § 13. “Uma quantidade de força corresponde exactamente à mesma quantidade de instinto, de vontade, de ação, e não pode parecer de outro modo, senão em virtude dos sedutores erros da linguagem, segundo a qual, todo o efeito está condicionado por uma causa eficiente, por um ‘sujeito’”.

⁹⁴ Idem, Op. cit., 1992, § 259.

⁹⁵ Idem. *Ibidem*, 1992, § 41.

⁹⁶ Idem, Op. cit. 2000, III, *Do espírito do mau humor*, § 2. “A única coisa pesada, contudo, para o homem carregar é o próprio homem! É que carrega nos ombros demasiadas coisas estranhas”.

virtudes e os móveis da vontade que conduzirão o homem à superação de si. De outro modo, se é o homem o próprio juiz, aquele que avalia, capaz de atribuir valores às suas ações e às coisas, então a origem dos valores deve ser buscada no próprio homem⁹⁷. “Calcular é criar. Ouvi, criadores! Calcular é o tesouro e a jóia de todas as coisas aquilatadas. Pela avaliação se acha o valor; sem a aquilatação, a noz da existência seria oca. Ouvi-o, criadores!”⁹⁸ A vida é, por excelência, força de expansão, desejo de crescimento e desenvolvimento. Os obstáculos à livre manifestação da vida são resultado da interdição da vontade humana pela vontade divina.

Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo ‘viver conforme a natureza’ signifique no fundo ‘viver conforme a vida’ – como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? (NIETZSCHE, 1992, § 9).

Por que reprimir e conter o impulso da vida, se a vida é justamente isso? Renunciar à vida é não merecê-la, é recusá-la. No homem habita a vontade de poder, princípio de orientação que governa e dirige o seu pensar, sentir, agir e fazer; viver é não apenas conservar esse poder, mas expandi-lo, exercê-lo até o ponto máximo de sua potência. *Vontade de poder* é esse “instinto natural” que move os seres humanos na direção da expansão e da intensificação de seu poder (aumento de domínio), único fundamento da vida moral. Desnaturalizar a moral é escamotear a exploração e o desejo de poder que atua no subterrâneo das relações que os homens mantêm entre si. Inerente ao mundo, isto é, aos entes, a *vontade de poder* pertence igualmente à natureza humana; suprimi-la ou eliminá-la é uma tarefa impossível, dado que ao homem cabe tão somente afirmá-la ou negá-la. A caridade e a compaixão são sentimentos de impotência e fraqueza perante a vida. Paralisar a vontade é ainda exercício da *vontade de poder*, porém contra si; é ser injusto e irresponsável com a própria vida. Conquistar o direito de comando é afirmar e vencer as forças de resistência, caráter intrínseco a toda moralidade.

Considerações finais

⁹⁷ Idem. Op. cit. 2000, *Introdução*, § 4. “Amo os que deixam de procurar por detrás das estrelas um motivo para morrer e oferecer-se em sacrifício, porém se sacrificam pela terra, a fim de que a terra um dia pertença ao super-homem”.

⁹⁸ Ver F. W. NIETZSCHE, Op. cit., 2000, I, *Os mil objetivos e o único objetivo*, p. 84.

O grande mérito de Nietzsche foi o de ter levado a cabo, pela primeira vez na história da filosofia, uma crítica rigorosa sobre a origem dos valores morais. Nesse sentido, a filosofia nietzscheana é radicalmente nova e inovadora, porque descreve a moral como instrumento de dominação. Não se pode compreender a conduta do homem ocidental sem considerar o “peso moral” com o qual a metafísica e o cristianismo (a moral cristã) sobrecarregaram e rebaixaram a vida humana.

Contudo, a proposição nietzscheana de uma nova tábua de valores não estaria livre de objeções. Ao contrário, para repetir o próprio Nietzsche, só uma força poderá oferecer resistência à outra força, e tanto melhor que assim seja. A exigência crítica que brota da filosofia nietzscheana requer um leitor disposto a oferecer a sua perspectiva, a sua interpretação.

Para Nietzsche todo problema filosófico é, antes de tudo, um problema moral. É sob esta condição que toda filosofia inicia sua reflexão. O objetivo da filosofia não é a busca da verdade, mas aquilo que a verdade oculta atrás de si, aquilo que diz “isto é verdade”. Assim, toda filosofia ou é exercício da vontade de poder ou é vítima dele, instrumento de subjugação e aniquilamento dos fortes e corajosos. A tarefa do verdadeiro filósofo, do *espírito livre* é dissecar o cadáver da moral, a fim de identificar a causa, a gênese da doença que enfermiza e enfraquece os homens em suas diferentes épocas.

O *esgotamento de si* a que o homem foi levado pela moral dos fracos é sintoma de decadência e de declínio, da degeneração da espécie humana. Diz Nietzsche: a hora presente é a do *grande desprezo*⁹⁹, isto é, da recusa intransigente dos valores que avalizaram a forma de pensar e de agir do homem até hoje. A denúncia dos artifícios que geram o estado de submissão moral é, na perspectiva nietzscheana, tarefa indelegável da filosofia. Segundo Nietzsche, a tradição filosófica não foi suficientemente crítica e criativa para diagnosticar e tratar o mal que acomete o pensamento moral. A fundamentação metafísica dos valores foi uma invenção dos homens *ressentidos*, fracos e impotentes. Operar o desenraizamento metafísico da moral é transmutar a ordem moral vigente, isto, criar novos valores. Nesse sentido, é inaceitável que em qualquer época e lugar a situação de exploração e o domínio do homem sobre o homem assumam formas sofisticadas de extermínio

⁹⁹ Idem. Ibidem, 2000, *Introdução*, § 4.

e aniquilamento. O homem que age impelido pela *vontade de poder* não tem outro objetivo senão a auto-afirmação, nunca a aniquilação do outro. O refinamento moral do cristianismo é, para Nietzsche, algo assustador, porque cruel e desumano. Sob o pretexto do amor ao próximo, da caridade e da abnegação, o homem é impedido de ser o que é. É preciso aprender a mentir para si mesmo, domesticar e negar os impulsos vitais. Transformado em camelo, aceita a carga que lhe põem sobre os ombros sem ao menos perguntar: por quê? Para quê?

Se a emergência da ética nas sociedades contemporâneas traz para o centro da discussão filosófica, o problema das *relações de poder* entre as pessoas e entre países, então o retorno a Nietzsche parece inevitável. No mundo cada vez mais globalizado, em que as forças político-econômicas impõem seus interesses sobre uma grande parcela da humanidade, exaurindo seus recursos e condenando à morte milhares de pessoas, a filosofia de Nietzsche reveste-se de grande atualidade. Pode-se perguntar: em que sentido a filosofia de Nietzsche é relevante no enfrentamento de tais questões? Certamente Nietzsche, o filósofo da afirmação das diferenças, opor-se-ia ao processo de uniformização do pensamento e de massificação cultural em curso nas sociedades contemporâneas. Por exemplo, o projeto de uma ética mundial seria a coisa mais absurda e abominável. Ao invés do imperialismo cultural que anula e esmaga as culturas minoritárias, deveríamos valorizar a diversidade cultural, promover e estimar as diferenças de valores morais entre os povos. Ao invés do fundamentalismo religioso, da intolerância à diferença, o respeito à vida humana, a liberdade de ser e de querer. Ao invés de uma razão universal e totalitária, deveríamos falar, de acordo com Nietzsche, em diferentes formas de pensamento.

A atualidade da filosofia nietzscheana não consiste em oferecer respostas aos problemas fundamentais da vida humana, mas em pôr em questão o valor pelo qual apreciamos a própria vida. Por isso, não se trata de perguntar: para que existe o homem? Qual o sentido da vida humana?, mas de indagar: *por que precisamos fazer tais perguntas?* Ou seja, o que torna a vida humanastimável, apreciável? Ora, o homem atual *aprendeu* a dizer que tudo na vida tem um preço; esse é o processo de mercantilização da vida. Ora, diria Nietzsche, somente onde existe pouco valor

existe preço¹⁰⁰. Avaliar o valor da vida humana pelo *ter* é depreciar, desvalorizar a própria vida.

Por outro lado, poder-se-ia perguntar se a pretensão nietzscheana de solapar o credo moral do cristianismo não resultou numa nova metafísica. Ao propor uma nova tábua de valores, expressão da *vontade de poder*, Nietzsche não estaria postulando um princípio metafísico para a sua filosofia? O *perspectivismo* da filosofia experimental, ao asseverar que tudo é relativo, não estaria afirmando implicitamente algo de absoluto? Contudo, uma certeza parece impor-se à filosofia nietzscheana: a sua força, isto é, o seu valor não reside tanto nas respostas que pode dar, mas nos novos problemas que engendra e suscita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, F. W. *Ainsi parlait Zarathoustra*. In: Oeuvres complètes. Écrits posthumes, Tome VI. Traduction de Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1971.
- . *Assim falava Zarathustra*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca. Curitiba: Hemus, 2000.
- . *A gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- . *La généalogie de la morale*. In: Oeuvres philosophiques complètes. Écrits posthumes, Tome VIII, vol. Traduction de Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1974.
- . *A genealogia da moral*. Tradução de Carlos J. de Meneses. Lisboa: Guimarães, 1983.
- . *O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo*. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1984.
- . *Par-delà bien et mal*. In: Oeuvres philosophiques complètes. Écrits posthumes, Tome VII. Traduction de Cornélius Hein, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris: Gallimard, 1971.
- . *O anticristo*. Anátema sobre o cristianismo. Lisboa: Ed. 70, 1989.

¹⁰⁰ Idem. Ibidem, 1954, III, *Das antigas e novas tábuas*, § 12.

- . *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- . *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- . *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOYER, A . et alii. *Por que não somos nietzscheanos?* Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Press Universitaires de France, 1973.
- FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: Unicamp, 1997.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, 1999.
- HEIDEGGER, M. *La metafísica de Nietzsche*. <http://www.habitantes.elsitio.com/hpotel/index.html>, 21/9/2001.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- . *Nietzsche e a verdade*. São Paulo, Graal, 1999.
- MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?* Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- . *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.
- . *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.
- PLATÃO. *Diálogos. Teeteto*. Tradução de Carlos A . Nunes. Belém: UFPA, 1973.
- TÜRCKE, C. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

A VONTADE EM SCHOPENHAUER

Eduardo Brindizi Simões Silveira

I - INTRODUÇÃO

A vontade na filosofia pode ser conceituada como o esforço consciente para satisfazer uma finalidade visando um objeto. Essa definição se fundamenta em uma corrente filosófica que coloca primazia na razão e na deliberação como princípio da ação.

Essa primeira corrente remonta a Platão e Aristóteles, é a que coloca ênfase na racionalidade da vontade como princípio da ação. Logo, pressupõe uma escolha deliberada, consciente e racional para se alcançar o objeto.

Com efeito, Platão no *Górgias*, no *Menon* e no *Fédon* diz que a vontade é racional, pois o sujeito não quer causar dano a si mesmo; se pratica o mal o faz por ignorância, pois se ele conhecesse a essência do bem, jamais praticaria uma ação ruim. Assim, os tiranos não fariam o que querem, mas somente o que lhes agradariam, pois seriam escravos de sua sensibilidade, pois a verdadeira vontade consistiria em dominar os apetites do corpo e fazer o que é bom, o que é belo, o que é útil (Platão, apud Abbagnano; 2007; p. 1024).

Já Aristóteles no livro III, da *Ética a Nicômaco*, diz que o ato involuntário pode ser conceituado como formas de compulsão ou ignorância. Por compulsão entende o estagirita tudo aquilo que deriva de uma força externa do agente, ou seja, a pessoa é apenas um móvel de uma força externa, como o homem que é levado pelo vento. Já por ignorância seria a ação, sem que o agente saiba o que está fazendo. Logo, o filósofo em questão considera voluntário quando o ato parte do próprio agente e que tal pessoa tenha ciência das consequências ou circunstâncias desse ato.

Aristóteles é ainda mais detalhista ao distinguir em seguida o ato voluntário do ato de escolha. A escolha pressuporia uma deliberação ainda maior que o ato voluntário.

Pois, segundo ele tantos as crianças e animais inferiores agiriam de forma voluntária, mas não teria escolha. A escolha, assim, implicaria uma seleção racional de meios para se atingir certo fim:

Não deliberamos a cerca de fins, mas a respeito de meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam com será alcançada por ele, e por que outro meio alcançar esse primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último (Etn, III, 3, 1111, a 15).

Tal concepção de ação vai perpassar a antiguidade e influenciar toda uma gama de pesadores, como São Tomás Aquino na Idade Média e Kant e na modernidade. Aliás, Kant vai radicalizar o máximo o primado da razão como componente da vontade, na verdade Kant iguala vontade e razão, nas palavras deste autor vontade é: “a faculdade de agir mediante a representação de regras” (Kant, apud Abbagnano; 2007; p. 1204).

Igualmente foi influenciado por essa concepção o idealismo alemão, passando por Fichte para quem a vontade era “a faculdade de com consciência efetuar a passagem da indeterminação para a determinação” (Fichte, apud, Abbagnano; 2007; p. 1204). E também Hegel, pois segundo o qual a vontade era universal, “no sentido de universal como racionalidade” (Hegel, apud, Abbagnano; 2007; p. 1204).

A segunda tendência da tradição filosófica sobre a vontade tem como seu primeiro expoente Santo Agostinho. Essa corrente propugna que a vontade é princípio de toda ação seja ela racional ou não. Para Santo Agostinho: “a vontade está em todos os atos dos homens; aliás, todos os atos nada mais são que vontade” (Agostinho, apud Abbagnano; 2007; p. 1205).

Tal corrente também rompeu os limites da antiguidade. Na modernidade vamos encontrar Descartes como defensor dessa corrente, pois tal filósofo em sua obra, “As Paixões da Alma”, afirma que nosso pensamento se divide em: ações da alma e suas paixões, e aquilo que ele denomina ações, constituem todas as nossas vontades (Abbagnano; 2007; p. 1205).

O empirismo inglês seria tendente para a segunda concepção sobre a vontade,

com Hobbes critica asperamente o conceito de vontade da escola clássica: “Não é boa a definição de vontade como apetite racional comumente dada pelas escolas. Pois se fosse, não poderiam existir atos voluntários contrários à razão...” (Hobbes, apud, Abbagnano; 2007; p. 1205).

Hume também colocava a vontade como fora da influência da razão, ele entendia a vontade, como uma redução das denominadas volições racionais às emoções tranquilas (Abbagnano; 2007; p. 1205).

Todavia, como aponta Rogério Miranda de Almeida, essa segunda vertente não se opõe completamente a primeira, mesmo em pensadores que colocam a vontade como toda base de toda ação, ressaltam que existe também razão na vontade, mas misturada com pulsões e instintos irracionais (Almeida; 2005; p. 69).

II - A VONTADE EM SCHOPENHAUER

A Filosofia de Schopenhauer poderia ser classificada como pertencente ao romantismo alemão da primeira metade do século XIX. O movimento filosófico do romantismo propugnava a exaltação das vicissitudes e infortúnios da vida, pois seriam manifestações necessárias do real, para que o espírito pudesse vencê-las e se reafirmar sobre elas (Abbagnano; 2007; p. 1018). No caso de Schopenhauer essa tendência que reafirmaria o espírito sobre as manifestações da infelicidade seria a vontade.

A vontade para Schopenhauer não seria uma força física material que rege o mundo fenomênico. As forças físicas que regem o mundo fenomênico seriam formas de manifestação da vontade, e esta não se reduziria a aquelas (Bossert; 2012. p. 176).

A vontade também não se confundiria com a inteligência. A inteligência revelaria apenas aparências, nada diz sobre a essência das coisas, ela deixa o ser humano na encruzilhada descrita por Kant, da incognoscibilidade da coisa em si. O que nos faria romper o “véu de maia”, e nos fazer reencontrar a coisa em si de Kant, seria justamente a vontade: o impulso de ser, de viver e de agir, que sustentaria o mundo, fecunda-o de diversidade (Bossert; 2012; p. 178).

Assim, o que revelaria a essência das coisas não é a razão ou inteligência, mas é a vontade (Bossert; 2002; p 174). A inteligência, a razão não passaria de uma função do cérebro, além dela encontrar-se-ia um outro “self”, a própria essência e o fundamento do nosso ser, que se manifestaria pelo querer viver que é indestrutível.

Dessa forma, A vontade seria capaz de revelar a essência das coisas, porque ela é capaz de colocar o sujeito do conhecimento ao mesmo tempo como indivíduo, é o princípio que revela o ser de forma imediata ao indivíduo (Bossert; 2012; p 174).

Pelo exposto, a vontade em Schopenhauer pode ser conceituada como a tendência irracional, a qual penetra em toda realidade, toda a natureza, horizontal e verticalmente, é uma pulsão que jamais se sacia, por fim seria o fundamento último do ser. A Vontade, assim, é o querer viver, a tendência de vida em qualquer criatura. Outros corpos seriam fenômenos da vontade. (Bossert; 2012; p. 174). Nas palavras do autor:

Pois quando abstraímos por completo o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO, nada mais resta senão o MUNDO COMO VONTADE. Esta é o em si da Ideia, que a objetiva perfeitamente. A vontade também é o em si da coisa particular e do indivíduo que a conhece, os quais objetiva imperfeitamente (Schopenhauer; 2005; p. 248).

O mundo seria uma representação desta vontade que jamais se sacia. O mundo aparece como fenômeno, como aquilo que se apresenta dessa vontade. O mundo se apresenta como dilaceramento da própria vontade, saídas e expressões dessa vontade que quer se expressar, se definir a todo custo:

Vontade que, alheia à representação e todas as suas formas, é uma única e mesma tanto no objeto contemplado quanto no indivíduo que se eleva à contemplação e se torna consciente de si como puro sujeito. Esses dois, por conseguinte, não são em si diferentes, pois em si são a Vontade que aqui se conhece a si mesma. Pluralidade e diferença existem apenas devido à maneira com esse conhecimento chega à Vontade, ou seja, apenas no fenômeno, e em virtude de sua forma o princípio da razão. Assim como eu, sem o objeto, sem a representação, não sou sujeito eu conhece, mas pura Vontade cega, assim também sem sim, como sujeito do conhecedor, o objeto não é a coisa conhecida, mas pura vontade, ímpeto cego (Schopenhauer; 2005; p. 248).

Pelo dito acima, Schopenhauer nitidamente se filia a segunda corrente da tradição filosófica ao conceituar a vontade como tendência irracional. Mas o filósofo em questão dá um passo além, ele coloca a vontade no plano metafísico, lhe dá estatuto ontológico como o próprio fundamento do mundo, da realidade.

A vontade, portanto, não pode ser abolida, é impossível, pois seria o mesmo que abolir o mundo. A vontade continua a existir sempre, pode ser saciada momentaneamente, por manifestações da cultura como a arte, mas nunca permanentemente. A indestrutibilidade, é o derradeiro caráter que Schopenhauer atribui à vontade A vontade é uma e idêntica em sua essência, só difere pelo seu modo de

atividade (Bossert; 2012; p. 193).

As várias espécies de arte seriam uma tentativa de se negociar com a angústia, gerada pela insaciabilidade da vontade. Schopenhauer faz uma hierarquização das artes, tendo em vista sua capacidade de saciar a vontade, mesmo que momentaneamente: em quarto lugar a arquitetura; em terceiro lugar a escultura; em segundo lugar a pintura e no pináculo a música. Para Schopenhauer o músico é o porta-voz da natureza, o gênio que reproduz esse dilaceramento da natureza de forma direta.

No livro IV de sua máxima obra, Schopenhauer leva a vontade para o plano da ética: o santo, o ascético é aquele pedaço da natureza que se volta contra ela, para tentar apaziguar a vontade, sem, no entanto, conseguir. A tendência ascética e a vontade são ambíguas, porque lutam juntas sem jamais chegar a um final.

Porém, como denota Rogério de Miranda Almeida, embora irracional a vontade em Schopenhauer ainda pressuporia um objeto a ser alcançado, o que denotaria uma certa deliberação.

III - AS PULSÕES EM FREUD

O pai da psicanálise certamente não utilizou o termo vontade em suas obras, pois é um termo eminentemente filosófico. Freud, como médico, utiliza os termos desejo, libido e pulsões. Segundo Rogério Miranda de Almeida a definição de pulsão na obra de Freud é dada por LaPlanche e Pontalis (2005; p. 162) como: o processo dinâmico que consiste em um ímpeto, um fator de motricidade dinâmico, que faz tender o organismo para uma meta:

Notemos, antes de tudo, a ênfase dada ao caráter dinâmico da pulsão e, por conseguinte, ao papel que ela representa como um processo que se desenvolve perseguindo um alvo, uma meta, um objetivo, uma satisfação. Essa meta, porém, nunca é alcançada, porque uma pulsão jamais se apresenta de maneira isolada (Almeida; 2005; p. 162).

Ainda segundo Rogério de Miranda Almeida, a pulsão seria composta de quatro partes: o impulso (“Drang”); a meta (“Ziel”); o objeto (“Objekt”) e a fonte (“Quelle”). O impulso seria a tendência para a descarga, pois é uma força constante, logo não poderia

ser reduzido a mera função fisiológica (2005; p.166). A meta da pulsão é satisfação, que nunca é plenamente alcançada e também não pode ser eliminada. O objeto é a condição para a existência da satisfação, mas esse objeto nunca é alcançado ou apropriado, pois a satisfação nunca é atingida completamente, portanto, o objeto é o que tornaria a pulsão satisfeita (2005; 168).

As pulsões, assim, são esses desejos inconscientes que podem ser aplacados momentaneamente, mas jamais são completamente satisfeitos. Na sua primeira fase, Freud acreditava que as pulsões possuem um caráter basicamente sexual, ou seja, estavam ligadas a conservação e manutenção da vida.

Já na segunda fase do pensamento de Freud foi profundamente influenciada pela experiência da primeira guerra mundial. Assim, ele vai reelaborar o suas intuições e dizer que as pulsões podem ser pela conservação do próprio indivíduo, como também pela sua destruição, as pulsões eram de vida e também de morte.

Em sua obra “Além do Princípio do Prazer”, Freud vai apresentar a trajetória da evolução da técnica psicanalítica após vinte e cinco anos de existência, momento em que ele apresenta uma definição mais refinada de suas teorias iniciais. Pois, Freud vai perceber que o inconsciente ou o recaiado, não é o que opõe resistência ao trabalho analítico, mas o “eu” consciente, o qual prefere se apegar à neurose como forma de evitar o verdadeiro problema, recalando-o (Almeida; 2005; p. 47).

Essa correção leva o autor a adotar uma nova terminologia das divisões do aparelho mental, o consciente passa a ser denominado como ego (*das ich*), o pré-consciente como superego inconsciente como id. Diante da percepção de que é o ego, ou seja, o próprio analisado que conscientemente opõe resistência à análise, Freud diz que a neurose traria tanto prazer quanto sofrimento ao analisado, e passa a advogar que todo prazer já encerra dentro de si um desprazer.

Anota Freud na referida obra, que a criança já tenta negociar com a angústia causada por essa dualidade, tenta reproduzir na vida adulta, a pulsão de maestria e dominação sobre o brinquedo, que é utilizado para a brincadeira, e é tão logo descartado, destruído, sem explicação aparente. Freud observou que esse descarte, essa destruição, causa tanto prazer à criança, como a brincadeira em si mesma.

Essa dualidade, esse conflito de vida e de morte gera um ciclo eterno de destruição e criação, sem nunca chegar a uma síntese. A sublimação, ou seja, a canalização da energia sexual para outra atividade, a energia gerada pelo conflito acima, seria a base para arte e para a criação da civilização. Todavia, essa transferência se

efetuará sem recalque, ou seja, sem se tornar inconsciente.

Essa descoberta de que o ser humano não controla inteiramente seus atos, que muitos deles são manifestações de pulsões sexuais reprimidas e tornadas inconscientes, para Freud, vai constituir um dos grandes golpes ao narcisismo humano. As neuroses seriam casos em que o “Eu”, o ego se depara com limites dentro de seu próprio domínio, esses limites ficariam patentes, quando o ego consegue suprimir determinados pensamentos. Ao invés de atribuir tais pensamentos a um corpo estranho (uma possessão demoníaca), a psicanálise vai dizer que eles se tratam de uma parte da própria psique que se furta ao “Eu”, ao seu domínio. O “Eu” não pode fazer o que quiser com suas pulsões sem considerar as intenções delas, caso contrário elas se rebelam e de um jeito ou de outro escapam à repressão e se manifestam no mundo exterior.

Mente e consciência, dessa forma, seriam coisas diferentes, o indivíduo não teria notícia que várias coisas aconteciam em sua mente, muito além do que ele podia perceber. Nas palavras de Freud: “a vida pulsional da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós e os processos mentais são inconscientes em si e apenas acessíveis e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita...” (Freud; 2010; p. 250).

Por isso, Freud na sua obra, “Uma Dificuldade Da Psicanálise”, vai prestar uma homenagem ao grande filósofo alemão dizendo:

Poucos homens puderam discernir a importância enorme que os processos mentais inconscientes teriam para a ciência e vida. Acrescentemos logo, no entanto, que não foi a psicanálise que deu o primeiro passo neste sentido. Filósofos de renome podem ser citados como precursores, sobretudo, o grande pensador Schopenhauer, cuja vontade inconsciente se equipara às pulsões da mente na psicanálise. É o mesmo pensador, aliás, que lembrou aos homens em palavras de impressão inesquecível, a sempre subestimada relevância de seus impulsos sexuais. A psicanálise leva apenas uma vantagem: a de não afirmar abstratamente as duas teses, tão dolorosas para o narcisismo, da significação psíquica da sexualidade e inconsciência da vida mental, mas demonstrá-las com um material que concerne pessoalmente e o força a tomar posição ante esses problemas. E justamente por isso atrai a aversão e as resistências que evitam, temerosamente, o grande o nome do filósofo (Freud; 2010; p. 251).

De fato, se podem notar similaridades notáveis da obra de Freud e o seu conceito de pulsão insaciável e a vontade na obra de Schopenhauer:

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo de um sofrimento. A satisfação põe fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao

contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo; aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã (Schopenhauer; 2005; p. 268).

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo e resumindo. Schopenhauer nitidamente se filia a segunda concepção filosófica sobre a definição de vontade. Seguindo a tradição agostiniana, o filósofo alemão coloca a vontade como princípio de toda a ação e como algo incontrollável pela razão. Porém, o pensador em questão vai mais além, dá um passo ainda inédito na história da filosofia, nele a vontade rompe com o plano da ética, da conduta humana, e se transforma na hipótese metafísica de constituição da realidade, do ser. O mundo é apenas uma manifestação, um fenômeno perceptível da vontade.

Freud, assim, vai ter nítidas afinidades com a vertente agostiniana. Porém, Freud como psicanalista não fala em vontade, mas sim em desejo, em libido e pulsão. Também Freud não fala em razão, mas sim em consciência, em ego, em “Eu.” Freud chocou o mundo em sua época por ter feito uma descoberta original, ter desferido um terceiro golpe no narcisismo humano, ao mostrar que a consciência não é mente inteira, mas apenas parte dela. As pulsões recalçadas nem sempre podem ser contidas pela barreira da consciência, e se manifestam como neuroses, como comportamentos anômalos que trazem sofrimento e prazer ao próprio indivíduo. As neuroses fazem o indivíduo sofrer, mas também o fazem suportar sua existência, pois tal sofrimento o evita de confrontar diretamente a realidade. O homem é um ser dividido e em eterno conflito com tais forças primordiais e titânicas de dor e prazer, sendo difícil distinguir onde começa uma e termina a outra.

Todavia, o pai da psicanálise em um momento de grande honestidade intelectual admite, como acima visto, que sua ideia não é assim tão nova. Ela já teria sido antecipada por Schopenhauer (mesmo tendo Freud nunca admitido, que lera Schopenhauer em sua juventude), que já colocara a razão subordinada à vontade, como uma pequena parte dela.

Os conceitos de vontade em Schopenhauer e pulsão em Freud guardam nítidas semelhanças, ambas são forças irracionais que não podem ser controladas pelo eu

consciente. Ambas não podem ser abolidas e apenas saciadas momentaneamente. E ambas pressupõe um objeto para atingir essa satisfação momentânea. E para que tal fim seja alcançado, a satisfação momentânea, existiria uma deliberação desses dois meios para se atingir essa finalidade. A consciência e a razão, assim, agiriam sobre a seleção dos meios, mas a finalidade última da vontade e da pulsão continuaria sendo irracionais e cegas.

Como muito bem diz Rogério de Almeida Lima, na história do pensamento humano é muito difícil, apresentar uma ideia totalmente nova. Muitas vezes as mesmas ideias, os mesmos conceitos apresentados na antiguidade, voltam reformuladas, modificados ou com uma nomenclatura diferente, pois tudo seria o eterno retorno do mesmo.

V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e Freud – Eterno Retorno e Compulsão à Repetição**. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **A Vontade em Schopenhauer e o Desejo em Freud e Lacan**. In: _____ *Psicanálise em Perspectiva*, p. 60-80.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Abril Cultural; São Paulo, 1979.

BOSSET, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Contraponto Editora: Rio de Janeiro, 2011.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer**. Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund. **Uma Dificuldade da Psicanálise**. Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**, São Paulo: Editora UNESP, 2005.

A INJUSTIÇA MORAL E A RELAÇÃO ENTRE SERES HUMANOS E ANIMAIS NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Eduardo Ferraz Franco
eferrazfranco@hotmail.com

1. Introdução

Pode-se dizer que nas bases da filosofia schopenhauereana, desse pensamento único¹⁰¹ que acompanhou e foi desenvolvido pelo filósofo durante toda sua vida, está uma profunda crítica ao racionalismo.

Essa crítica coloca um limite à racionalidade – a descoberta de uma Vontade cega, que quer sempre para si sem que possamos compreender seu fundo; o aproximar analógico que afirma que esta Vontade é o que está por trás de tudo o que acontece no mundo como representação, “que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, 474) – faz com que Schopenhauer opere importantes transformações no pensamento ético ocidental.

O que até então imperou em relação à ética filosófica no ocidente, segundo Schopenhauer, é a “suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 175).

¹⁰¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p.19

Em uma filosofia da Vontade, que coloca a racionalidade humana apenas como um meio para um querer cego, torna-se impossível

não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e que aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de ambos os fenômenos, que como tal, tanto num como noutro, é a *vontade* do indivíduo, mas somente no secundário, no intelecto, no grau da força do conhecimento (SCHOPENHAUER, 2001, p. 177-8).

O objetivo desse artigo é discutir essa novidade trazida para a ética ocidental por Schopenhauer: a inclusão dos seres vivos não racionais, mas sensitivos, na consideração ética, buscando esboçar sua abrangência e algumas restrições práticas. Para isso, após percorrer rapidamente o caminho traçado por Schopenhauer para a visualização da Vontade, partiremos do conceito de injustiça moral desenvolvido pelo filósofo.

2. Os limites da racionalidade

A afirmação, em concordância com o pensamento kantiano, de que o mundo tal qual conhecemos é mediado por um princípio de razão; “que as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da existência mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p.359); leva a consequência de que o que o mundo é em-si não pode ser conhecido por vias racionais, esse caminho só nos apresenta as relações causais de um mundo como representação, mas causalidade é o modo como representamos o mundo, “é o mundo como objeto para o sujeito cognoscente humano” (BRUM, 1998, p. 22).

A distinção entre fenômeno e coisa-em-si seria, para Schopenhauer, o grande mérito da filosofia kantiana:

Kant mostrou que aquelas leis, conseqüentemente o mundo mesmo, são condicionadas pelo modo de conhecer do sujeito. Daí se seguia que, por mais longe que se investigasse e inferisse, guiados por esse fio condutor, não se teria dado um só passo adiante no assunto principal, isto é, no conhecimento da essência do mundo em si, exterior à representação, mas apenas se teria movimentado como o esquilo na roda (SCHOPENHAUER, 2005, p.529).

O mundo só pode ser representado por um sujeito de conhecimento a partir do fazer-efeito, de relações causais que unem tempo e espaço, mas Kant já demonstrara que esse mundo é um mero fenômeno, uma percepção da coisa em si ou de um objeto transcendental desconhecido: “O *objeto transcendental*, que está na base dos fenômenos externos, tanto como aquele que serve de fundamento à intuição interna, não é, em si,

nem matéria nem um ser pensante, mas um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico, tanto da primeira como da segunda espécie” (KANT, 2001, p.357).

Schopenhauer, insatisfeito com a inacessibilidade da coisa-em-si descoberta por Kant, “não quer se limitar a permanecer no espelho da representação, ele quer atingir a essência, o enigma do mundo” (BRUM, 1998, p.22).

Se o mundo só nos aparece como submetidos ao nosso princípio de razão, só nos é uma representação, nosso corpo pelo contrário, oferece um acesso privilegiado:

Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156).

Mas simultaneamente a causa e efeito, a motivo e ação; aparece internamente ao sujeito de conhecimento como indivíduo a VONTADE, um querer representado ao mesmo tempo pelo movimento corporal, mas que, além disso, não pode ser explicado por vias racionais. Schopenhauer “defende a existência, no interior do corpo, de um sentimento não captável pelo princípio de razão, escapando às suas regras, e que fornece, por intuição imediata e direta, na autoconsciência, a chave para a compreensão não só da nossa essência, mas também, *por analogia*, da essência dos demais objetos” (BARBOZA, 1997, 47).

Se, submetido ao princípio de razão, o corpo é uma representação como todas as outras, esse acesso imediato privilegiado que o sujeito de conhecimento tem de si como indivíduo fornece a chave para a decifração do que o mundo é além do que pode ser conhecido pelo princípio de razão, além da mera representação intelectual: “todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162-3).

Além do que podemos explicar racionalmente, além de todo o fundamento e ordem que podemos fornecer ao mundo através das leis causais, Schopenhauer nos

apresenta uma intuição do que o mundo é em si: uma Vontade cega e inexplicável, sem razão (*grundlos*), já que toda ordem racional do mundo não passa de representação:

O mundo enquanto não é fenômeno para um sujeito cognoscente, é uma força cega e dinâmica. Schopenhauer chega ao caráter alógico ou irracional do mundo a partir de uma interpretação do transcendentalismo kantiano. Se o mundo enquanto representação segue o princípio de razão suficiente (que afirma que tudo o que acontece deve ter uma causa, uma razão de ser), o mundo independente da representação não pode ser regido pelas formas da razão-causalidade. Esse mundo em-si – o mundo enquanto vontade – será então “sem razão”, *grundlos*, impossível de ser explicado pela série de causas (BRUM, 1998, 23).

O resultado disso tudo é aterrador: Schopenhauer consegue dar um passo além de Kant e nos fazer aproximar da coisa-em-si, do que o mundo é além da representação, mas, ao mesmo tempo, evidencia a impotência da racionalidade humana, já anunciada pelo filósofo de Königsberg. Pelo princípio de razão só conseguimos esclarecer “que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155), mas não o fundo do que a existência é em-si. O “dióti [porque]” (SCHOPENHAUER, 2001, p.43) de as coisas serem dessa forma permanece totalmente sem fundamento racional para nós, “somente podemos, quando falamos da Vontade, desta nos *aproximar*, analogicamente” (CARVALHO, 2012, p. 41), o mérito de Schopenhauer, na esteira de Kant, é delimitar a razão e a filosofia:

Se a filosofia conseguiu, segundo Schopenhauer, expressar uma verdade milenar por meio de conceitos, graças a Kant, ela também elevou à consciência reflexa, mais precisa e rigorosamente, a noção de seus limites e de suas forças. Assim, se sabemos o que significa existir e viver, permanecemos ignorantes do porquê de tudo isso, do para quê todas as coisas, do de onde e do para onde de todos os seres, etc. (CARVALHO, 2012, 44-5).

A partir da tomada de consciência dessa limitação da racionalidade, do caráter irracional do mundo além da representação é que Schopenhauer deriva todo seu pensamento: Não podemos encontrar uma ordem racional explicativa do mundo, mas antes, a razão é apenas um instrumento para que o homem se oriente no mundo fenomênico para a satisfação de uma Vontade que ele não pode compreender. O ímpeto que o faz agir é tão cego e irracional quanto tudo o que acontece na natureza (que respeita uma necessidade causal apenas enquanto fenômeno, enquanto representação). A consciência (de onde brota o mundo como representação) não passa de um ardil da Vontade para se satisfazer mais e mais:

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa

própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p.357-8).

3. O egoísmo e a injustiça moral

Schopenhauer nos traz a intuição de que o mundo enquanto coisa-em-si seria “uma realidade subindividual: a vontade, força obscura e cega que o homem compartilha com todos os outros seres da natureza” (BRUM, 1998, p.32) está fora de toda multiplicidade, que é inerente ao nosso modo de representar as coisas. Porém o filósofo só pode anunciar isso a partir de um conhecimento intuitivo, a partir da aproximação de uma verdade oculta que “se deixa então surpreender como ‘em flagrante’” (SCHOPENHAUER *apud* ROSSET, 1996, p.198) no corpo do sujeito de conhecimento.

Se vamos estudar e observar o mundo na busca de confirmação para esta verdade só conseguimos ter acesso à representação que fazemos dele, mediada por um aparato cognoscível que nos oferece o mundo como “objeto, cuja forma é o espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade” (SCHOPENHAUER, 1995, p.46).

Por só conhecermos o mundo a partir do princípio de razão, em um espaço que permite posicionar os objetos e em um tempo que permite a sucessão, estamos imbuídos pelo *principium individuationis*, “a separar fenomenicamente, para a percepção, o que em-si é uno¹⁰²” (BARBOZA, 2012, p.132), nos dando a ilusão da multiplicidade de indivíduos.

Em virtude desse *principium individuationis*, o mundo se apresenta para o sujeito de conhecimento como objetos plurais alheios a ele, “toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existem apenas em sua representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426). O sujeito tem um imediato acesso ao seu ser independente da representação, e todo o mundo aparece de forma mediata como objeto de conhecimento.

¹⁰² “Mas, como já disse, una não no sentido de que um indivíduo, ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p.189).

Como a Vontade já foi aqui caracterizada como um querer cego, que quer vida, quer se conservar e existir, que em suma “é uma vontade esfomeada” (BRUM *apud* SCHOPENHAUER, 1998, p.29); Schopenhauer caracteriza o mundo como representação, a objetivação da Vontade, como uma guerra dos fenômenos pela matéria, até atingir um grau de objetividade mais perfeito: “cada um quer apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da causalidade, desse conflito resulta o fenômeno de uma Ideia mais elevada, que domina todos os fenômenos mais imperfeitos preexistentes” (SCHOPENHAUER, 2005, 208).

Essa Vontade enquanto fenômeno, que apresenta o espetáculo de uma guerra pela existência, ganha sua perfeição no homem, que com sua autoconsciência faz “de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano” (SCHOPENHAUER, 2005, p.426-7).

Atingindo o grau mais perfeito de objetividade, tornando-se um espelho perfeito de si mesmo, a Vontade manifesta-se no homem através de um egoísmo incomensurável, “enquanto cada um é dado a si mesmo imediatamente como Vontade inteira, e como sujeito inteiro que representa, os outros seres lhe são dados meramente como suas representações; em consequência, o ser e a conservação próprios são antepostos a todos os outros em conjunto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 427).

O querer para si, a busca por apoderar-se da matéria existente – inerente a todos os seres, até mesmo os inorgânicos, que são uma fraca manifestação da Vontade, mas que também se objetivam como um esforço para manter sua existência – vai se aperfeiçoando até se tornar o espelho perfeito do que é a Vontade no homem.

À medida que ganha autoconsciência¹⁰³ a partir do reino animal, o querer para si torna-se egoísmo, “uma fonte inesgotável de sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p.428), mas é na “consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana, [que] o egoísmo, igual à dor e à alegria, também teve de atingir o grau mais elevado e o conflito dos indivíduos por ele condicionados entra em cena da forma mais horrível” (SCHOPENHAUER, 2005, p.427).

¹⁰³ O fato de os animais serem capazes de representar leva Schopenhauer afirmar que eles também são autoconscientes, mesmo que em um grau mais fraco: “pode-se apontar para o egoísmo sem limites que habita todo animal, até mesmo o último e o menor, que atesta suficientemente como os animais são bem conscientes do seu eu, do mundo ou do seu não eu” (SCHOPENHAUER, 2001, p.176).

Como Vontade é vontade de vida, a mera conservação do corpo por suas próprias forças já é uma afirmação desta, porém em um grau débil, já que com a morte do corpo a Vontade que nele aparece também se extingue. A satisfação do impulso sexual, segundo Schopenhauer, já ultrapassa a afirmação da própria existência individual, perpetuando “sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 422). Nesse sentido a procriação estaria próxima do ato injusto, que caracterizaremos a seguir, a partir de Schopenhauer.

A Vontade se afirma nos corpos individuais através do egoísmo inerente a cada objetividade. Por isso, frequentemente vai-se além da mera afirmação da Vontade em si, até a negação da mesma Vontade manifesta em outro indivíduo. Schopenhauer afirma que, de modos distintos, em todos os tempos se reconheceu como injustiça a invasão dos limites da afirmação da vontade alheia:

De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servir à sua vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio. Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome de injustiça, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429).

Sendo assim, podemos definir a injustiça e uma pessoa injusta, segundo Schopenhauer, da seguinte forma: “tal pessoa afirma não somente a Vontade de vida tal qual esta aparece em seu corpo, mas, nesta afirmação, vai tão longe que nega a vontade que aparece em outros indivíduos” (SCHOPENHAUER, 2005, 462). De modo menos abstrato, Schopenhauer define justiça e injustiça em *Sobre o fundamento da moral* como “significando dano e ausência de dano” (SCHOPENHAUER, 2001, p.148), e como consequência estabelece uma fórmula para o cálculo da *quantidade* de justiça e injustiça cometida¹⁰⁴: “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; e o tamanho da justiça de minha ação é igual ao tamanho da vantagem que me traria o dano de outrem dividido pelo tamanho do prejuízo que ele sofreria com ela” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 150).

Coerente com essa fórmula, em *O mundo como Vontade e como representação*, Schopenhauer apresenta uma hierarquia das injustiças *in concreto*, diferindo-as segundo

¹⁰⁴ Para o filósofo a *qualidade* da injustiça cometida é sempre a mesma: “o injusto é, de acordo com a *qualidade*, o mesmo, a saber, o dano a um outro, quer na sua pessoa, quer na sua liberdade, quer na sua propriedade, quer na sua honra” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 150).

o grau, a *quantidade*, mas identificando-as segundo a essência, a *qualidade*. A maior injustiça seria, para o filósofo, o canibalismo, a “injustiça mais claramente evidente, a imagem terrível do grande conflito da Vontade consigo mesma no mais elevado grau de sua objetivação, o homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 430). Em seguida vemos o homicídio e, em essência igual ao homicídio, diferindo apenas segundo o grau, a mutilação alheia intencional, ou mesmo o mero golpe. “Além disso, a injustiça se expõe no subjugar do outro indivíduo, em forçá-lo a escravidão, por fim em atacar a propriedade alheia, ataque este que – em função de a propriedade ser considerada como fruto do seu trabalho¹⁰⁵ – equipara-se em essência à escravidão, estando para esta como a simples lesão está para o homicídio” (*idem, ibidem*).

Schopenhauer afirma ainda que existem dois caminhos para se cometer uma injustiça: a força e a astúcia. “Como posso, por meio da força, matar outrem ou assaltá-lo ou obrigá-lo a me obedecer, também posso realizar tudo isso por meio da astúcia, pois apresento a seu intelecto motivos falsos, segundo os quais ele tem de fazer o que, sem isso, não faria” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 153).

É importante frisar aqui que esse conceito de injustiça¹⁰⁶ tem validade puramente moral, para homens enquanto homens, e subsistiria inclusive em estado de natureza, porém “sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade externa, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconsciência que se chama consciência moral” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 437). A partir desse conceito de injustiça moral, há, para Schopenhauer um direito natural, mas que não tem poder de coação, que surge apenas com a criação de um Estado artificial visando conter o egoísmo desenfreado dos seres humano.

Para o filósofo, o Estado é um aparato criado para conter o egoísmo humano, para produzir os efeitos externos da justiça. Se o “homem é no fundo um animal selvagem, terrível” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 52); o objetivo do Estado é produzir “um animal carnívoro com um açaimo [que] é tão inofensivo quanto um animal

¹⁰⁵ A definição de propriedade dada por Schopenhauer é próxima àquela dada por Locke no *Segundo tratado sobre o governo civil*, mas sem o direito de acumulação de bens imperecíveis. Schopenhauer a define nos seguintes termos: “De fato, lá onde uma coisa, pelo esforço de outra pessoa, por menor que ele seja, é trabalhada, melhorada, protegida de acidentes, conservada, mesmo esse esforço sendo apenas a colheita ou o recolher no chão de um fruto silvestre – se uma outra pessoa se apodera dela, manifestamente priva outrem do trabalho de suas forças e portanto faz do corpo do outro, em vez do próprio, servir a sua vontade; afirma assim a própria vontade para além do seu fenômeno até a negação da vontade alheia, ou seja, pratica injustiça” (SCHOPENHAUER, 2005, p.431).

¹⁰⁶ Para Schopenhauer a injustiça é positiva, causar dano; a justiça é a negação desta (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 434).

herbívoro. Porém o Estado não pode ir além desse ponto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 442).

4. Ações de valor moral

Já vimos que todo o mundo que aparece como representação a um sujeito de conhecimento está imbuído pelo *principium individuationis*. Schopenhauer vai buscar na religião hindu uma imagem de como este princípio turva nossa visão do mundo como de fato ele é. Esta é a imagem do Véu de Maia:

Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo; mas, como dizem os indianos, o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum (SCHOPENHAUER, 2005, 450).

O egoísmo inerente às objetivações autoconscientes da Vontade, como foi caracterizado acima, se origina no fato de os indivíduos estarem turvados pelo Véu de Maia, e não conseguirem enxergar que no íntimo, na essência, somos uma única e mesma Vontade querendo se conservar e expandir a todo custo, e esta é a causa de todas as injustiças e dos sofrimentos no mundo. Cada indivíduo, segundo o filósofo,

Vê o padecimento, a maldade no mundo, mas longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes do fenômeno de uma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos, e procura amiúde, através do mal, isto é, causando sofrimento alheio, escapar do mal, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no *principio individuationis*, enganado pelo Véu de Maia (*Idem, ibidem*)

Schopenhauer não compreende ser papel da ética filosófica moralizar estes indivíduos turvados pelo Véu de Maia, nem ao menos encontrar uma lei que dite como devem ser as ações humanas. A tarefa da ética e da filosofia é traduzir de um modo abstrato o que nos é dado intuitivamente. É mais um limite da razão filosófica explorado por Schopenhauer:

Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegar ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23).

Com a aterradora visão de um mundo de sofrimentos gerados por egoístas sem sentido, resta ao filósofo investigar se há ações morais nesse mundo, se existem seres que freiam o egoísmo ilimitado e agem moralmente. Para o filósofo, “resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há

em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral*” e, além disso, indicar o “impulso próprio que move o homem a ações deste tipo” (SCHOPENHAUER, 2001, p.119).

Schopenhauer admite que por mais espessa que seja a camada do Véu de Maia que turva o indivíduo da visão da realidade, por maior diferença que o indivíduo faça do seu eu para o seu não-eu, há sempre a possibilidade deste indivíduo vislumbrar o que as coisas são em-si, pois, “lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente; [...] é a Vontade de vida una e em si alheia à representação e às suas formas que neles todos aparece” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 455-6).

A possibilidade da moralidade no mundo, então, está em um conhecimento: o se aproximar da coisa-em-si, o constatar de que a diferença entre os indivíduos se dá apenas no âmbito da representação. Mas esse conhecimento não se dá de modo abstrato como fazemos em filosofia e como tentamos expor em linhas gerais na introdução do artigo, mas quando, por vias intuitivas, “*um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*” (SCHOPENHAUER, 2001, p.218). O que Schopenhauer consegue mostrar teoricamente, a partir da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, coincide com a motivação que leva um indivíduo a superar seu egoísmo:

De acordo com isso, a sabedoria prática, o agir reto e o bem agir coincidiriam exatamente, com a doutrina mais profunda da sabedoria teórica de mais amplo alcance, e o filósofo prático, quer dizer, o justo, benfeitor e generoso, expressaria pela ação tão-só o mesmo conhecimento que é o resultado da maior profundidade de pensamento e da mais difícil pesquisa dos filósofos teóricos. Todavia, a excelência moral está bem acima do que toda a sabedoria teórica (*Idem, ibidem*).

A filosofia teórica e abstrata em nada pode ajudar a tornar ético um indivíduo, “pois o conceito é infrutífero para a verdadeira essência íntima da virtude, assim como o é para a arte” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 468); já que não é por vias racionais que se educa a vontade individual, pois “não se pode ensinar nem aprender a querer por meio da filosofia” (CARVALHO, 2012, p. 45); a Vontade está no âmago do que somos e nossa razão está submetida ao seu querer cego e irresistível. Porém, empiricamente podemos constatar a existência de ações morais, em que o egoísmo é superado e um indivíduo passa a sentir o sofrimento do outro. Este é o fenômeno da compaixão, que consiste em que eu “sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo,

meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o *sinta por simpatia*, o sinta *como meu* e, no entanto, não *em mim*, mas *num outro*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162).

O fundamento da autêntica ação moral, portanto, se encontra no indivíduo que “o caráter essencial de sua conduta é que ele estabelece menos diferença do que a usualmente estabelecida entre si mesmo e os outros” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 473), mas tal ação moral autêntica e desinteressada se configura em uma exceção¹⁰⁷ em um mundo turvado pelo Véu de Maia.

5. Direitos dos animais: abrangência e restrições

Uma das grandes novidades do pensamento schopenhauereano, talvez a maior de todas, já que chama a atenção para um problema que vinha sendo ignorado na história da filosofia ocidental e que diz respeito a muito mais que uma questão teórica; é a defesa de direitos naturais dos animais.

A profunda crítica à racionalidade efetuada pelo filósofo retira o homem do patamar de ser superior, que tinha toda a natureza a seu dispor, patamar justificado por afirmações como as de Kant de que “o homem e, em geral, todo ser racional existe *como fim em si mesmo*” (KANT, *apud* SCHOPENHAUER, 2001, 75); que levariam à consequência de que “o homem não pode ter nenhum dever que não seja simplesmente com o homem” ou que “deve-se ter compaixão para com os animais meramente para exercitar-se, e eles são, do mesmo modo, fantasmas patológicos” (KANT *apud* SCHOPENHAUER, 2001, 76-7).

Esse brusco limitar da racionalidade como um instrumento a serviço de uma Vontade sem razão (*grundlos*) evidencia as injustiças e crueldades ocasionadas por uma “moral [que] só reconhece e considera a única espécie que tem valor a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 77).

É por isso que Schopenhauer afirma: “A motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os *animais*, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174-5).

¹⁰⁷ Por isso o artifício do Estado-focinheira que contém o animal selvagem que é o homem egoísta (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 439).

Se o fundamento de uma autêntica ação moral está no fato de um indivíduo reconhecer imediatamente que “o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva de qualquer coisa” (SCHOPENHAUER, 2005, 474); uma ação desse tipo não tem porque se restringir aos seres racionais. Pois o que diferencia estes seres de seres em graus menos perfeitos de objetividade da Vontade, mas autoconscientes, os animais, é “verificado apenas graças a um maior desenvolvimento cerebral, portanto, graças à diferença somática de apenas uma parte, o cérebro, e especialmente em relação à quantidade. Em contrapartida, o que é similar entre o animal e o homem é tanto psíquico quanto somático” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 178), por isso “todos irão facilmente reencontrar o mesmo na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400). Logo, um sujeito autenticamente moral, “não causará tormento a animal algum” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474).

Desse reconhecimento de que a essência humana é a mesma que se encontra em qualquer vida, leva Schopenhauer a afirmar que é “justiça aquilo que se deve aos animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 250).

A ação injusta foi definida como a que “afirma não somente a Vontade de vida tal qual esta aparece em seu corpo, mas, nesta afirmação, vai tão longe que nega a vontade que aparece em outros indivíduos” (SCHOPENHAUER, 2005, 462), de onde Schopenhauer funda o direito natural que “subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 437). Tal direito natural se estenderia também aos animais, e a “suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral, ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma barbárie revoltantes do ocidente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 175).

Podemos observar nas obras de Schopenhauer, e Jair Barboza faz questão de mencionar; uma radicalização cronológica no que diz respeito aos direitos dos animais:

nota-se em suas obras uma paulatina radicalização das conclusões na direção do estabelecimento de uma coerência interna de seu pensamento ético com o *Mundo como vontade e como representação*, de 1818, na qual os animais são concebidos mais sob a lupa da teoria do conhecimento, no sentido de possuírem entendimento tanto quanto o homem. Com isso, já em *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, a compaixão é estendida aos animais e, na obra tardia *Parerga e paralipomena*, de 1851, encontra-se uma refinada arqueologia do preconceito judaico-cristão contra os mesmos que marca não só a visão fria da ciência experimental, mas também a posição teórica dos sistemas morais europeus (BARBOZA, 2012, p.140).

Concordaremos com Jair Barboza e investigaremos a abrangência e as restrições dos direitos em relação aos animais a partir da obra tardia *Parerga e paralipomena*. Pois de acordo com Clement Rosset, “Schopenhauer foi o *primeiro* filósofo a ter ordenado seu pensamento em torno de uma ideia genealógica” (ROSSET, 1996, p. 183), e nesta obra podemos constatar um procedimento genealógico, onde é desvelado o “valor de origem e origem dos valores” (DELEUZE, s/d, p. 07) “do fato de que [a ética] limita seus preceitos aos homens e deixa todo o mundo animal sem direitos” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 248). Esta genealogia se dá, sobretudo no aforismo 177, intitulado *Sobre o cristianismo*.

Como sugere o título do aforismo, Schopenhauer vai buscar na religião a gênese para a ausência da consideração ética para com os animais no ocidente. O filósofo considera como um defeito fundamental do cristianismo, com conseqüências funestas, o fato de “que ele separou de modo antinatural o homem do *mundo animal*” (SCHOPENHAUER, 2012, 247), considerando os animais como *coisas*. Prova de que essa separação entra em cena graças a dogmas religiosos é o fato de os orientais e suas principais religiões possuírem um posicionamento diferente: “já o bramismo e o budismo, fiéis à verdade, decididamente reconhecem a manifesta afinidade do homem com toda a natureza em geral, mas sobretudo e principalmente com o mundo animal” (*Idem, ibidem*).

Essa total separação entre homens e animais, segundo Schopenhauer, tem sua origem no judaísmo, mas foi transmitida à outras religiões com raízes judaicas, dentre elas o cristianismo: “infelizmente as conseqüências disso são sentidas até hoje em dia, pois foram transmitidas ao cristianismo, e que por essa razão deveríamos deixar de elogiar dizendo que sua moral é a mais perfeita de todas” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 248)

O erro fundamental dessa separação estaria na criação a partir do nada, presente no livro bíblico de *Gênesis*. Segundo o livro, o criador confiou ao homem os animais, mas como se fossem coisas, sem lhe recomendar um bom tratamento, “como até um vendedor de cachorros diz quase sempre quando se separa de seu pupilo” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 247), conferindo ao homem o direito de dominar os animais.

Além desse erro fundamental, não há na bíblia, segundo Schopenhauer, qualquer recomendação contra o maltrato de animais. O filósofo diz que a *associação muniquense de defesa dos animais* se esforçou em buscar na bíblia “os mandamentos

que pregam a preservação dos animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 249), apresentando algumas passagens onde isso era feito (Provérbios 12,10; Eclesiastes 7, 24; Salmos 147, 9 e 104,14; Jó 39, 41; Mateus 10, 29). Porém apenas a primeira passagem afirma algo em relação ao tratamento para com os animais, as demais até citam animais, mas não fazem nenhuma recomendação quanto ao seu tratamento, além disso, a recomendação de bom tratamento se reduz a afirmação de que o “justo apieda-se de seu gado” (PROVÉRBIOS *apud* SCHOPENHAUER, 2012, p. 249), o que o filósofo responde com grande indignação: “‘Apieda-se!’ – Que expressão! Apiede-se de um pecador, de um malfeitor, não de um inocente e fiel animal que muitas vezes é aquele que dá de comer a seu dono e não recebe em troca mais que um frugal pasto. ‘Apieda-se!’ Não é piedade, mas justiça aquilo que se deve aos animais” (SCHOPENHAUER, 2012p. 249-50).

É por isso que o cristianismo, segundo Schopenhauer, tem “uma grande e essencial imperfeição pelo fato de que limita seus preceitos aos homens e deixa todo o mundo animal sem direitos” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 248). O que tem como consequência o fato de a injustiça, definida por Schopenhauer como a afirmação da vontade em um indivíduo até a negação da vontade em outro, não ser reconhecida como de modo natural estendível aos animais, “por isso que para protegê-los da massa rude e insensível, frequentemente mais que bestial, a polícia deve tomar o lugar da religião e, já que isso não basta, sociedades protetoras dos animais se formam hoje em dia em toda a parte na Europa e na América, o que seria, ao contrário, a coisa mais supérflua do mundo em toda Ásia *incircuncidada*, onde a religião protege suficientemente os animais” (*Idem, ibidem*).

Essa imperfeição do cristianismo, que transmite à polícia e às sociedades protetoras dos animais o papel de inculcar nas pessoas o que deveria ser feito pela moral religiosa; não é facilmente corrigível, já que estas instituições artificiais “muito pouco podem contra aquela perversidade generalizada da plebe, aqui, em que se trata de seres que não podem reclamar e em que de cada centena de crueldade cometidas apenas uma é percebida, além de serem as penas bem leves” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 250).

Uma importante decorrência da negligência judaico-cristã em relação aos animais – responsável por tornar quase que inquestionável a separação total entre estes e os homens e que está na raiz de grandes injustiças em relação a estes seres – está na

linguagem¹⁰⁸, e esta “consiste em designar todas as funções naturais que os animais têm em comum conosco e que atestam a identidade de nossa natureza com a sua – como comer, beber, gravidez, nascimento, morte, cadáver, entre outros mais – com outras palavras inteiramente diferentes das que se empregam em relação aos homens” (SCHOPENHAUER, 2012, 247).

Mas a pior consequência desse erro fundamental, segundo Schopenhauer, está na transmissão desses valores judaico-cristãos para a ciência. Por isso o filósofo afirma:

O que se pode esperar da plebe, porém, quando há eruditos e até zoólogos que, ao invés de reconhecer a identidade daquilo que é essencial no homem e no animal e é tão intimamente conhecido por ambos, são beatos e limitados o bastante para polemizar e comportar-se como fanáticos contra honestos e racionais colegas que colocam o homem na classe animal apropriada ou comprovam a grande semelhança do chimpanzé e do orangotango com ele? (SCHOPENHAUER, 2012, p. 250)

Às vésperas da difusão do evolucionismo, Schopenhauer tece ásperas críticas aos cientistas que se recusam a ver a semelhança entre homens e animais, e apresenta impressionantes relatos, “embora eles de modo algum sejam casos isolados” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 251), da prática de vivissecção e suas consequências cruéis, na maioria das vezes sem grandes avanços científicos. Suas críticas são de uma atualidade incrível em uma ciência que cada vez mais passa a considerar a natureza como um instrumento para o lucro e dominação capitalista, “consequências do primeiro capítulo de Gênesis e em geral de toda a compreensão judaica da natureza” (*Idem, ibidem*).

Em meio a relatos de cientistas que extirparam globos oculares de animais para averiguar se cresciam ossos em suas cavidades, que deixaram coelhos morrerem de inanição para constatar se a proporção dos elementos químicos do cérebro dos animais sofrem alterações, ou simplesmente sujeitaram animais à altas temperaturas para observar o que acontece; Schopenhauer desenvolve uma consistente crítica à vivissecção, prática que, infelizmente, ainda hoje é em larga escala utilizada nas universidades em repetidas experiências sem acréscimo à ciência, mas com um objetivo meramente pedagógico, que poderia ser alcançado com facilidade através de livros ou outros recursos alternativos.

O filósofo se remete aos cursos que fizera entre 1809 e 1811, onde estudou fisiologia com Blumenbach, que, segundo Schopenhauer, falava bem seriamente dos “horrores da vivissecção” e das precauções a se tomar ao realizar tal prática:

¹⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 176-7.

Por isso, se deveria recorrer a elas de maneira muito rara e somente em investigações muito importantes e de utilidade imediata; e além disso, deveriam ocorrer com a maior publicidade, em grandes auditórios e depois de terem sido convidados todos os médicos, a fim de que o cruel sacrifício sobre o altar da ciência traga a maior utilidade possível (SCHOPENHAUER, 2012, p. 251).

Mas o que aconteceria na prática, segundo Schopenhauer, e o que podemos constatar ainda hoje, é que a maioria dos estudiosos se sente autorizado a utilizar animais, causando-lhes o maior tormento, “e isso para resolver problemas que há muito tempo já estão nos livros, nos quais eles são muito preguiçosos e ignorantes para meter o nariz” (*Idem, ibidem*), isso porque, segundo o filósofo, os médicos não recebem mais uma formação clássica que lhes conferia humanidade, o objetivo único é o de “prosperar no mundo” (*Idem, ibidem*).

Schopenhauer desenvolve uma máxima que deveria ser seguida em se tratando de experimentos com animais: “Ninguém está autorizado a fazer vivisseções se não sabe e conhece tudo o que há nos livros acerca do objeto de investigação” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 253). Essa máxima bastaria para reduzir consideravelmente os experimentos realizados com animais, que na sua maioria se resumem em “colocar a natureza sob tortura para enriquecer seu saber e extirpar seus segredos, que são quiçá há muito conhecidos” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 252-3).

Coerente com sua fórmula para o cálculo da quantidade de injustiça cometida, Schopenhauer apresenta como positivo o fato de a maioria das operações e experiências passarem a ser realizadas utilizando animais cloroformizados¹⁰⁹, o que diminui o sofrimento destes que, por uma rápida morte, se pode salvá-los do sofrimento. Mas não há uso de anestésicos em “operações orientadas à atividade do sistema nervoso e sua sensibilidade, agora tão freqüentes, pois ele suprime precisamente aquilo que aqui há de se observar” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 255), permanecendo uma grande carga de sofrimento para o animal. O que torna ainda maior a injustiça é o fato das vivisseções serem realizadas utilizando “quase sempre o moralmente mais nobre de todos os animais; o cão, cujo sistema nervoso muito desenvolvido o torna, além de tudo, suscetível à dor” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 255).

Além de abranger as torturas e sofrimentos impostos deliberadamente pelos seres humanos aos animais e os cruéis experimentos científicos realizados por humanos

¹⁰⁹ Fato que ainda hoje é contestável, pois o uso de anestésicos nos procedimentos de vivisseção muitas vezes fica apenas no papel, nos registros burocráticos, quando na verdade os animais são assassinados de maneira bastante violenta, conforme denuncia o filme *Não matarás!* Produzido pelo Instituto Nina Rosa (2006).

que se vêem como superiores aos seres não racionais; Schopenhauer denuncia a crueldade do aprisionamento de cães – pois “com tal crueldade termina por deixar de ser um cão e se transforma em um animal sem amor” – e pássaros – pois “todas as gaiolas de aves são uma vergonhosa e estúpida crueldade” (SCHOPENHAUER, 2012, n. 55).

Se em *O mundo...* e em *Sobre o fundamento...* o direito do uso da força animal no trabalho não era caracterizado por Schopenhauer como injustiça¹¹⁰ – graças ao argumento de que o homem sofre mais que o animal, conforme veremos adiante – nos *Parerga* não há esta caracterização, e Schopenhauer elogia o surgimento de ferrovias que “poupam a milhões de cavalos¹¹¹ de tiro uma existência repleta de dores” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254).

Mas uma restrição acompanha o pensamento de Schopenhauer em todo o seu desenvolvimento acerca do direito dos animais: o vegetarianismo.

Em *O mundo...* o argumento a favor do consumo de carne animal era o de que “O direito do homem à vida e à força dos animais baseia-se no fato de que, com o aumento da clareza da consciência, cresce em igual medida o sofrimento, e a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, não é tão grande quanto aquela que o homem sofreria com a privação de carne ou de força do animal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474 – nota).

A constatação de que “na ética dos hindus [...] vemos prescritos: [...] abstenção completa de alimentação animal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 492), faz com que em *Sobre o fundamento...* Schopenhauer efetue um recuo e não apresente mais o consumo de carne animal como absolutamente necessário ao homem, mas “pela privação da nutrição animal, *principalmente no norte*, sofreria mais do que sofre o animal por meio de uma morte rápida” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 183 – os grifos são nossos).

Em *Parerga e paralipomena* a restrição ao vegetarianismo, já reduzida aos homens do norte, se dá em paralelo com o argumento do surgimento da raça branca que, segundo Schopenhauer, surge de um “embranquecimento do homem banido de seu habitat natural” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 211), e por isso “a cor branca da pele é

¹¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 474 (nota) e SCHOPENHAUER, 2001, p. 183.

¹¹¹ Argumento em que há uma espécie de fé no progresso por parte de Schopenhauer, que chega a afirmar que: “Se a maquinaria seguir o seu curso de progresso no mesmo ritmo por mais um tempo chegará a época em que os esforços humanos serão quase inteiramente poupados, como já é em grande medida a força dos cavalos (SCHOPENHAUER, 2012, P. 93).

uma degeneração não natural” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 212). Diz-nos Schopenhauer: “Infelizmente, é verdade que o homem que foi empurrado ao norte, e foi por isso tornado branco, necessita de carne de animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254).

Mas Schopenhauer, após afirmar que o filósofo deve “ter sempre em vista as coisas mesmas, a natureza, o mundo, a vida, e fazer disso, e não dos livros, o texto de seus pensamentos” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 86), apresenta a si mesmo, junto à defesa do consumo de carne animal como uma prática justa, apesar de ser “uma alimentação não natural” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 213), uma objeção retirada do mundo: “se bem que há *vegetarians* na Inglaterra” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254).

A partir desse contra-exemplo apresentado pelo próprio Schopenhauer, “Dizer que os homens, por conta de sua inteligência que aumenta a capacidade de sofrimento, ao ficarem sem comer carne sofreriam mais que os animais abatidos, é algo já na época duvidoso” (BAROZA, 2012, p. 139).

Por maior que possa ser a diferença de graus de objetividade da Vontade entre homens e animais – Por mais que, por meio do pensamento abstrato, diferencial do homem em relação aos animais, os sofrimentos do homem se “decuplicam”, pois “tudo recebe um poderoso reforço por meio do pensamento do que está ausente e do futuro, por meio do qual apenas vêm a tona a preocupação, o medo, a esperança” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 150). – Se o filósofo reconhece que se pode viver e se vive sendo um vegetariano no norte (mesmo tendo se tornado branco), dizer que o homem arrastado para o norte “necessita de carne de animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254) é contraditório.

Se o fundamento da ética e do direito dos animais é o reconhecimento de que “a *essência eterna que, como em nós, vive também em todos os animais*” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 252), e podemos constatar que se pode viver sem o consumo de carne animal até mesmo no norte; se se pode obter a “conservação do corpo através de suas próprias forças” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 421), sem a necessidade de negar a Vontade que se manifesta em um corpo animal capaz de sofrimento, mesmo que em grau reduzido – fazê-lo só pode ser considerado uma injustiça moral, já que tal pessoa “afirma não somente a Vontade de vida tal qual esta aparece em seu corpo, mas, nesta afirmação, vai tão longe que nega a vontade que aparece em outros indivíduos” (SCHOPENHAUER, 2005, 462), e isso não para a conservação de seu indivíduo, que

poderia utilizar para a sua conservação, manifestações menos perfeitas de objetividade da Vontade, os vegetais, seres não conscientes, portanto, incapazes de sofrimento.

Segundo Schopenhauer, “o homem não tem, em relação a prazeres físicos reais, nada mais que o animal” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 150), e esses prazeres repousam sob uma base “bem pequena: é a saúde, a alimentação, proteção do frio e da umidade e satisfação sexual” (*Idem, ibidem*). Porém, “suas necessidades, originalmente satisfeitas com apenas um pouco mais de dificuldades que as dos animais, ele as amplia deliberadamente para aumentar o prazer; daí o luxo” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 151). Se o consumo de carne animal não é uma necessidade para a conservação do corpo individual, é, então um luxo. “Por isso, o meio mais eficaz para diminuir a miséria humana [incluiríamos aqui grande parte do sofrimento animal] seria a diminuição ou mesmo a abolição do luxo” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 92).

Estendendo o direito natural para os animais, reconhecendo a mesma essência no fundamento de todos os seres vivos, Schopenhauer mostra a existência de práticas injustas para com os animais. Porém o filósofo não inclui a nutrição humana através da negação de graus menos perfeitos de objetivação da Vontade, mas que também são sensitivos, entre as práticas injustas. Mesmo tendo classificado o canibalismo como a maior injustiça, a “imagem terrível do grande conflito da Vontade consigo mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 430), e a nutrição humana a partir da carne animal só diferir do canibalismo quanto ao grau, pois em essência é a mesma Vontade que “crava continuamente os dentes na própria carne” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

Quando o filósofo reconhece ser possível, no ato da nutrição, afirmar a Vontade que se manifesta em um indivíduo, sem negar a Vontade em um animal, como fazem os *vegetarians*; seu argumento perde a sustentação, e o consumo de carne animal passa a ser um mero luxo e uma injustiça imposta aos animais.

Se “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, 2001, p. 150), e a vantagem conseguida por quem consome carne animal não é vital, mas um prazer artificial, a quantidade de injustiça cometida contra um animal neste ato vai depender do grau de “diferença entre si e outrem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 473) que o indivíduo estabelece, de o quanto “o Véu de Maia se torna transparente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474) e este se torna capaz de reconhecer aquilo que afirmam os hindus: “*Tat twam asi!* (‘Isso és tu!’)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476).

Mas, se o direito natural pôde ser estendido ao animal, porque não abarcar também o mundo vegetal, que também vive?

A ética schopenhauereana funda-se na compaixão, na identificação com o sofrer do outro, que eu sinta como meu, mas não em mim tal sofrimento, o que só pode ocorrer com relação a seres que sofrem. Schopenhauer afirma que a existência do sofrimento é fisiológica: “a dor *física* é condicionada pelos nervos e sua ligação com o cérebro”, em grau superior, “a dor *espiritual* [é] [...] condicionada pelo conhecimento”, conseqüentemente, “não apenas o inorgânico, mas também a planta não é capaz de dor, por mais obstáculos que a vontade sofra em ambos. Por outro lado, todo animal, mesmo um infusório, sofre dor; pois o conhecimento, por mais incompleto que seja, é o verdadeiro caráter da animalidade” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 155).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. *A mitleidsethik e os animais* ou Schopenhauer como precursor da ética animal. In: *Lampejo*. [on line]. Ano 01 nº 02. Fortaleza: Apoená, 2012. [consultado em 15 de dezembro de 2012]. Disponível na Word Wide Web: <http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/> ISSN 2238-5274.

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 1997.

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

CARVALHO, Ruy de. *Schopenhauer: filosofia do absurdo ou do limite?* In: COSTA, Gustavo B. N.; ARRUDA, José Maria; CARVALHO, Ruy de (orgs.). *Nietzsche, Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés, s/d.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ROSSET, Clement. *Schopenhauer, o filósofo do absurdo*. Trad. Maria Marta Guerra Husseini. In: MELO, Lia Alcoforado de (org.). *Princípios*. [on-line]. Ano 03 nº 04. Natal: UFRN, 1996. [consultado em 02 de maio de 2013]. Disponível na Word Wide Web: <http://principios-ufrn.blogspot.com.br/2009/06/vol-3-n-4-jandez-1996.html>.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como representação*, 1º tomo.

Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONHECIMENTO ABSTRATO COMO RAZÃO TORNADA PRÁTICA

Eduardo Ramos Coimbra de Souza
eduardo.ramosc@hotmail.com

Se levarmos em conta o que o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, nascido na cidade de Dantzig no ano de 1788, escreve no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, poderemos ter uma noção exata do objetivo da sua obra. Nesse prefácio, o autor nos relata que seu livro é a resposta para aquilo que “por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia” (2005, p.19), e que embora essa resposta seja um pensamento único, no momento de sua apresentação é inevitável que adquira uma forma e, em se tratando de um livro, deverá ter “uma primeira e uma última linha” (2005, p.20), ou seja, um começo e um fim.

Em decorrência disso, Schopenhauer ao expor a sua resposta para a indagação suprema da filosofia dividirá sua obra em quatro partes, ou melhor, quatro livros. Cada um destes contendo um campo de investigação bem determinado e específico. No primeiro temos uma investigação sobre o conhecimento e as suas faculdades, o que corresponde exatamente ao mundo como representação; após, no segundo, apresenta-se o outro lado do mundo da representação, a saber, a sua metafísica da vontade; em seguida, no terceiro livro, é exibida a sua teoria do belo, ou sua metafísica do belo, a representação não submetida ao princípio de razão; e, por fim, no quarto livro, é desenvolvida a sua concepção ética, sobretudo calcada na ideia de afirmação ou negação da vontade. O filósofo da metafísica da vontade não esquece, ao final de sua obra e em forma de apêndice, de dedicar uma cuidadosa investigação sobre a filosofia de Kant, intitulada *Crítica da filosofia kantiana*.

Vemos, portanto, que apesar de sua filosofia ser chamada, pelo próprio autor, de um pensamento único, o filósofo de Dantzig delimitou de maneira precisa os objetos investigados por cada livro de *O mundo como vontade e representação*.

Direcionando, a partir de agora, o nosso olhar especificamente para o primeiro dos quatro livros, notaremos, em seu último parágrafo, uma possível extrapolação de seu objeto de investigação. Como subtítulo do livro e indicativo de seus problemas fundamentais temos: “*Primeira consideração: a representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*”. Entretanto, é digno de menção que o §16, o último do referido livro, e, portanto, sua conclusão, trata da razão prática e da ação ética. Não teríamos em vista disso uma incongruência em terminar o livro que procura compreender o objeto da experiência e o da ciência, com um parágrafo sobre a razão prática, sobretudo que à exposição ética Schopenhauer reservou exclusivamente todo o quarto livro? Seria, então, uma antecipação do conteúdo a ser desenvolvido, em todos os seus pormenores, no último dos quatro livros? Ou o §16 teria uma relação direta com o que é estudado no primeiro livro e, devido a isso, não poderia deixar de estar onde está?

Sendo assim, colocaremos como nosso objetivo investigar essa relação do §16, que trata da razão prática e ação ética, com o livro que explicita as formas e os objetos do conhecimento. Essa investigação tem um alcance maior devido ao fato do filósofo da metafísica da vontade emitir juízos restritivos sobre a possibilidade da razão tornar-se uma fonte para as ações virtuosas. Juízos restritivos estes, que ultrapassariam todo o campo de investigação do primeiro livro, e seriam melhor inseridos no quarto livro.

Em nossa consideração, tentaremos compreender o motivo que levou Schopenhauer a encerrar o livro que diz respeito ao conhecimento, com considerações nada superficiais sobre a ética, em especial a estoica. Para tanto, de maneira breve, desenvolveremos alguns aspectos da sua teoria do conhecimento: primeiramente o princípio de razão, que rege qualquer forma de conhecimento; após, o conhecimento intuitivo, tanto o puro quanto o empírico, e suas faculdades, a sensibilidade e o entendimento, respectivamente; em seguida, o conhecimento abstrato e sua faculdade, a razão; por fim, como um dos resultados da razão, a ação planejada¹¹². Nessa última etapa, acreditamos, se descortinará uma possibilidade de compreender o real motivo de Schopenhauer concluir o livro primeiro com reflexões sobre a razão prática.

Ao iniciar o §1 de sua obra, Schopenhauer já nos apresenta algumas referências mestras que seu pensamento sempre seguirá, diz o autor:

¹¹² As consequências da razão e da sua forma de conhecimento, os conceitos ou representações abstratas, são, de acordo com Schopenhauer, a linguagem, a ciência e a ação planejada. Nesse trabalho não nos ocuparemos com a linguagem e a ciência em especial.

‘O mundo é minha representação’. Esta é uma verdade que vale em relação a todo ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

Nestas linhas iniciais do primeiro livro, o autor de *O mundo como vontade e representação* já deixa claras algumas características de seu pensamento. O mundo do conhecimento é considerado como uma representação, ou seja, do ponto de vista do conhecimento não haveria um mundo em si, no qual os objetos existiriam por si mesmos, ficando claro, pois, o seu ponto de vista fundamentalmente idealista. No entanto, o mundo como representação é uma verdade para todo ser que vive e conhece, e não apenas para o homem, este apenas conseguindo formulá-la de uma outra forma, aparecendo nele a consciência filosófica. Por conseguinte, torna-se evidente aqui a existência de duas modalidades de conhecimento, uma válida para todo ser que vive e conhece e uma outra, a abstrata, válida apenas para o homem.

Ademais, na representação podemos distinguir duas metades. Acompanhemos a passagem, contida no §2, que nos oferece essa divisão.

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o *Objeto*, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa (SCHOPENHAUER, 2005, p.46, grifos do autor).

O mundo como representação conteria como sua forma mais geral, duas subdivisões, a saber, o sujeito e o objeto. Estes dois termos são interdependentes, pois não há objeto sem o sujeito, e nem sujeito sem o objeto. Portanto, essas duas metades implicam-se necessariamente no mundo da representação, não havendo como dissociar uma da outra. Outro aspecto interessante da citação acima, é que a forma do objeto é o espaço e o tempo, portanto, a pluralidade, mas o sujeito está livre dessas formas, não havendo, assim, pluralidade para o sujeito que conhece.

Embora o mundo seja uma representação e, nesta, poderemos distinguir o sujeito do objeto, não ficou explicado, por enquanto, como os objetos se relacionam entre si.

Para elucidar tal relação entre objetos, Schopenhauer introduz o princípio de razão¹¹³, no qual todo objeto estará sob sua determinação. As palavras do próprio filósofo são as seguintes: “qualquer objeto possível está submetido a esse princípio, ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando” (SCHOPENHAUER, 2005, p.46).

Nesta passagem fica evidente que o princípio de razão só tem validade para os objetos, jamais como uma relação entre o sujeito e o objeto. Em consequência, Schopenhauer conclui que entre sujeito e objeto não pode haver relação causal alguma, o objeto não sendo produzido pelo sujeito, e nem este por aquele. Esta é a maneira como o filósofo da vontade contestará o materialismo, que quer fazer o sujeito surgir do objeto por uma relação causal, e o idealismo absoluto, que procura entender o objeto como uma construção do sujeito.

A formulação do princípio de razão remonta a Leibniz. Segundo este filósofo, nossos conhecimentos possuem dois princípios supremos, a saber, o de não contradição e o de razão suficiente. Pelo princípio de contradição “consideramos *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou *lhe é contraditório*”, e, pelo princípio de razão suficiente, “entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo...” (LEIBNIZ, 1974, p.66, grifos do autor)

Entretanto, de acordo com Schopenhauer, esse princípio de razão possui várias figuras que não foram rigorosamente distinguidas pelos filósofos anteriores. Adolphe Bossert nos explica de maneira sintética essas diversas figuras.

Se fosse necessário organizar numa ordem sistemática esses princípios e as ciências que encontram neles seu fundamento, caberia colocar na frente o mais simples, o princípio de ser, em sua aplicação ao tempo e ao espaço. Em seguida, o princípio do devir, ou a lei de causalidade; depois, o princípio de motivação, ou a razão de agir; e, por fim, o *princípio do conhecimento*, que supõe e abarca os anteriores. Conhecer é dar a si mesmo uma representação das coisas (BOSSERT, 2011, p.66-67, grifo do autor).

Notamos, a partir da citação, quatro figuras e quatro objetos respectivamente para o princípio de razão. Primeiro, o princípio de razão do ser, que determina as

¹¹³ O princípio de razão foi objeto da tese de doutorado de Schopenhauer com título de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Não utilizaremos diretamente esse texto no nosso trabalho, assim nos contentaremos com breves apresentações de seus quatro sentidos.

representações ou intuições puras , isto é, espaço e tempo; em segundo, o princípio de razão do devir, que nada mais é que a lei de causalidade a determinar os objetos do mundo empírico; em seguida, o princípio de razão do agir, que rege as ações dos seres vivos cognoscentes; e, finalmente, o princípio de razão do conhecer, que determinaria as conexões das representações abstratas.

Em vista do que foi apresentado, podemos, com certa segurança, inferir que, para Schopenhauer, o mundo a ser conhecido é um mundo constituído de representações. Além disso, a representação, ou o conhecimento, é uma característica de todo ser que vive e que conhece, apenas no homem aparecendo um tipo especial de representação. Por fim, todo o mundo da representação, ou do conhecimento, é regido pelo princípio de razão em uma de suas quatro figuras.

Assim sendo procuraremos, deste momento em diante, apresentar aquelas duas formas de conhecimento já referidas, mas não explicitadas, na citação acima feita do §1. As representações intuitivas e abstratas são, pois, aquelas duas maneiras possíveis de conhecimento, do qual a primeira pertence a todos os seres capazes de conhecimento, enquanto a segunda apenas aos homens. Cada uma dessas representações terão faculdades que lhe serão próprias, e que, num certo sentido, nos remeterão à influência de Kant sobre Schopenhauer.

Na *Crítica da filosofia kantiana*, a filósofo de Dantzig nos diz que “o maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si - com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre está o *intelecto*”(SCHOPENHAUER, 2005, p.526, grifos do autor). Ao declarar isto, é de se esperar, portanto, uma enorme influência da filosofia crítica na teoria do conhecimento de Schopenhauer. Bossert nos demonstra brevemente essa influência:

Para Schopenhauer, como para Kant, a faculdade de conhecimento é, sucessivamente, sensibilidade, inteligência e razão. Ele só difere de Kant pelo papel mais modesto que atribui à razão. Schopenhauer não admite as *Ideias transcendentais* de Kant, as ideias de alma, Universo e Deus sob as quais ele fundamenta a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais, simples entidades lógicas às quais a própria razão não pode emprestar qualquer conteúdo real, e que recebem sua certeza apenas da consciência moral. (...) A razão é, para ele, simplesmente a faculdade de formar ideias abstratas com as noções que lhe são transmitidas pela inteligência; ela é o privilégio do homem, o único abstrator que conhecemos em nosso planeta (BOSSERT, 2011, p.147, grifo do autor).

De fato, tanto para Schopenhauer quanto para Kant, nossas faculdades de conhecimento são sensibilidade e entendimento, que no trecho acima é chamado de inteligência e razão. No entanto, o que o filósofo da metafísica da vontade compreende por estas faculdades não é exatamente o mesmo que o filósofo crítico. Ao aceitar a divisão kantiana entre sensibilidade, entendimento e razão, Schopenhauer atribuirá outras funções a estas. Uma passagem do §4 pode nos indicar isto em referência à sensibilidade e ao entendimento.

Mas, do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação, também cada classe de representações só existe para determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento. O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria. O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o *entendimento*, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53, grifo do autor).

Por esta passagem reconhecemos a diferenciação de duas das faculdades de conhecimentos, a sensibilidade e o entendimento. A sensibilidade, nomeação que Schopenhauer oferece certa resistência para reconhecer, possui as formas ou intuições puras, tempo e espaço; já o entendimento é a faculdade de conhecimento da matéria, ou seja, da causalidade, e esta é sua única função. No que diz respeito à outra faculdade de conhecimento, a razão, trataremos quando falarmos das representações abstratas,

Se, como diz Schopenhauer, “a diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas”, e que as representações intuitivas “abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado das suas condições de possibilidade” (2005, p.47), é de enorme importância compreendermos a sensibilidade e o entendimento como faculdades de conhecimento distintas, pois serão as responsáveis pelas representações intuitivas.

Foi Kant quem descobriu que espaço e tempo não são apreendidos pela experiência, mas, pelo contrário, são condições *a priori* da experiência. O que

Schopenhauer realiza é aplicar o princípio de razão a essas formas puras da sensibilidade e, assim, identificar as representações intuitivas puras. O princípio de razão aplicado às formas puras da sensibilidade recebe o nome de princípio de razão do ser, e “no tempo, é a sequência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito.” (2005, p.48). A sensibilidade, ou melhor, as formas puras espaço e tempo, regidas pelo princípio de razão do ser são representações intuitivas, mas puras, pois não contêm nada de empírico em seu conteúdo.

O entendimento, por sua vez, seria as formas puras da sensibilidade tornadas perceptíveis. Portanto, mesclando às intuições puras uma sensação, teríamos a matéria do conhecimento. Schopenhauer nos diz que a faculdade subjetiva, o entendimento, e o seu correlato objetivo, a matéria, unem o tempo com o espaço, com suas características essenciais.

Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não é sem eles: a forma, que lhe é inseparável, pressupõe o *Espaço*. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do *Tempo*. Contudo, tempo e espaço, não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade (SCHOPENHAUER, 2005, p.50-51, grifos do autor).

Dessa forma, a matéria traz em si as qualidades do tempo e do espaço, a sucessão e a posição, respectivamente. Seu ser seria “o fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo” (SCHOPENHAUER, 2005, p.50). A matéria é, portanto, causalidade.

Assim, compreendemos o motivo de Schopenhauer afirmar que o entendimento tem uma só função, o conhecimento da causalidade, e que a “primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo” (2005,p.50). Todo o mundo empírico, a realidade, só existe fazendo-efeito, e o entendimento é a faculdade que proporciona esse conhecimento causal.

O entendimento possui diversos graus, não é distribuído uniformemente entre todos os seres que conhecem; vai do mais simples, a intuição do mundo efetivo, ao mais

complexo, a descoberta das relações causais entre os objetos do mundo. Disso podemos inferir que todos os animais possuem entendimento, embora em variados graus, pois todos conhecem o mundo efetivo. O entendimento não é, portanto, a faculdade do pensamento abstrato como o queria Kant, mas, num primeiro momento, liga as sensações dos sentidos ao espaço e ao tempo, proporcionando a intuição empírica, os objetos do mundo, e, num segundo momento, em graus mais desenvolvidos, as relações causais entre os objetos reais. Não sendo pensamento, o entendimento não é racional, e como o “*conhecer*, junto com o mover-se por motivos condicionados por ele, é, por conseguinte, o *caráter da animalidade*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.64, grifos do autor), podemos dizer que a conduta dirigida pelo entendimento é irracional.

Mas isso de forma alguma pode ser encarado como um juízo de valor depreciativo sobre o entendimento. Dizer que a conduta é irracional, não significa aqui necessariamente ser estúpida ou viciosa, mas sim que não é guiada por representações abstratas. Na ação irracional, os seres com entendimento são determinados por intuições empíricas, por motivos e objetos reais, que os afetam no momento presente. Percebemos nesta etapa que mesmo apresentando o que é o conhecimento intuitivo, Schopenhauer já toca no tema da ação conduzida por motivos, pois esse é o caráter dos seres vivos que conhecem.

Agora, então, faz-se necessário compreendermos as representações abstratas ou os conceitos da razão, que tornariam o homem tão diferente do animal. Apenas aos humanos coube a razão e, por conseguinte, os seus efeitos. E é por essa faculdade especial de conhecimento que os humanos se diferenciam dos outros seres vivos cognoscentes. É somente ela, a razão, “que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal, e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais.”(SCHOPENHAUER, 2005, p.83). Assim, vemos que a razão não só diferencia o modo como os humanos conhecem o mundo, mas também como vivem e agem no mundo. A respeito dessa diferença Schopenhauer nos diz:

Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele [o homem] vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim, cuida do tempo que ainda não vive. Eles sucumbem por completo à impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já ele é determinado por conceitos abstratos independentemente do presente (SCHOPENHAUER, 2005, p.83).

De acordo com este trecho, conseguimos inferir duas consequências da influência do conhecimento abstrato, obra da razão, na vida do homem. A primeira é que os humanos são capazes de superar o tempo presente e agir tendo em vista tanto o passado quanto o futuro, tendo, assim, uma visão de totalidade da vida; a segunda é que, em vista dos conceitos, o homem conseguiria superar a determinação dos motivos intuitivos e guiar-se por motivos abstratos, não sucumbindo inteiramente aos afetos e às paixões. .

A conduta dos seres com conhecimento é determinada por motivos, e esses nada mais são que as representações intuitivas ou abstratas, portanto, aqui o princípio de razão que rege todas as classes de representações adquire a forma do princípio de razão do agir, ou seja, toda ação decorre necessariamente de um motivo. Por ser guiada por conhecimentos, sendo os motivos intuitivos ou abstratos, a ação pertence aqui ao mundo como representação, sem ser referida ao mundo como vontade.

É a partir do §8 que o filósofo alemão começa a explicar sua concepção de razão. Logo no início deste parágrafo, temos uma bela metáfora para representar a relação entre o conhecimento intuitivo e o abstrato. Schopenhauer nos relata:

Como da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, auto-suficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo (SCHOPENHAUER, 2005, p.81).

Com essa metáfora do sol e sua luz própria e da lua com sua luz emprestada e refletida, o autor deixa bem nítida a sua concepção de conhecimento abstrato: este não passa de um reflexo, ou seja, uma cópia, e em vista disso não garante a si próprio, é secundário e dependente de outra forma de conhecimento, de onde extrai seu sentido.

Como toda representação, a abstrata também deverá ser determinada pelo princípio de razão, que neste caso será denominado de princípio de razão do conhecer. Da mesma forma que no silogismo a verdade da conclusão depende de outra verdade, a das premissas, toda representação abstrata, ou conceito, retirará o seu conteúdo de uma outra representação, ou seja, o conhecimento abstrato é uma representação de representação. Como esse regresso não pode ir ao infinito, deverá encerrar-se em uma representação intuitiva.

Se o espaço e o tempo têm como faculdade de conhecimento a sensibilidade, e a causalidade, ou matéria, o entendimento, então os conceitos deverão ter também uma faculdade própria, a saber, a razão. Schopenhauer fica perplexo em notar que todos os povos souberam distinguir corretamente o que é a racionalidade, mas nunca ofereceram uma definição única e precisa de razão. Os povos sempre discerniram corretamente o comportamento racional do irracional, a capacidade de inferir logicamente conclusões de premissas e de estabelecer princípios universais, mas as definições de razão são oscilantes e vagas.

Para o filósofo de Dantzig, a razão é a faculdade de formação de conceitos, representações abstratas. Essas são uma cópia, um reflexo, uma sombra do que foi apreendido de outra maneira, ou seja, de outra representação. Assim sendo, não se pode esperar clareza e evidencia dos conceitos, estas propriedades pertencem apenas às representações intuitivas, tanto as puras quanto as empíricas. Não é necessário, por sua vez, que toda representação abstrata derive diretamente de uma intuitiva, pois pode haver inúmeras representações intermediárias. Schopenhauer nos esclarece assim o assunto:

Aqueles conceitos que, como especificado, referem-se ao conhecimento intuitivo não imediatamente, mas pela intermediação de um ou muitos outros conceitos, denominaram-se de preferência *abstracta*; ao contrário, aqueles que possuem seu fundamento imediatamente no mundo intuitivo, denominaram-se *concreta*. (...) Exemplo do primeiro tipo, portanto *abstracta* em sentido estrito, são conceitos como ‘relação, virtude, investigação, princípio’ etc; exemplos do último tipo, ou os inapropriadamente chamados *concreta*, são os conceitos de ‘homem, pedra, cavalo’ etc (SCHOPENHAUER, 2005, p.88, grifos do autor).

Mas como a razão opera na construção destes conceitos? De acordo com o filósofo alemão, o conhecimento abstrato encontra-se numa relação necessária com o intuitivo, é uma “repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofado completamente heterogêneo” (SCHOPENHAUER, 2005, p.87). Ou seja, a razão abstrai, fixa e conserva o que foi apreendido de outro modo, trazendo, com isso, grandes vantagens para os homens, a saber, a linguagem, a ciência, a ação planejada e suas consequências. Por esse mecanismo de abstração, a razão forma tanto os conceitos *in concreta* quanto os *in abstracta*, estes são aqueles que estão mais distantes do conhecimento intuitivo, aqueles os que estão mais próximos.

Vimos até agora que o conhecimento intuitivo do mundo pertence tanto aos animais em geral quanto aos homens, e que este modo de conhecimento oferece motivos para a ação de ambos. O que caracteriza este modo de agir é que os motivos são os objetos reais e presentes no momento e que atuam sobre o sujeito. Entretanto, no homem há a possibilidade de superar esse modo de agir, donde poder passar a agir não mais tendo em vista os objetos a afetá-los no tempo presente.

Toda ação humana é, pois, guiada por motivos; estes nada mais são que representações intuitivas ou abstratas. Neste domínio o princípio de razão nos diz que todo agir é determinado por um motivo. Somente o homem consegue agir guiado por motivos abstratos. Estes são produções da razão, faculdade de conhecimento exclusivamente humana, podendo ser *in concreta* ou *in abstracta*.

Os conceitos concretos tem seu fundamento direto numa representação intuitiva, como já apresentado na última citação. Os conceitos abstratos são aqueles derivados de uma outra ou de várias outras representações abstratas. Da mesma maneira que o entendimento pode reconhecer tanto os objetos reais que afetam o corpo do sujeito, quanto apenas à relação entre estes objetos, a razão consegue formular conceitos a partir dos objetos reais presentes na intuição do mundo, conceitos abstraídos de seres individuais, como também das suas relações, isto é, as leis e os princípios. Por conseguinte, o homem pode ser guiado por conceitos concretos e por conceitos abstratos, os princípios e as leis.

O homem seria o único ser com a capacidade de guia-se por motivos intuitivos e abstratos. No §11 de *O mundo como vontade e como representação*, é desenvolvido o conceito de sentimento, que será usado para classificar toda conduta guiada por representações intuitivas. A definição dada é bem precisa, embora como o próprio autor reconheça, abranja um conteúdo enorme, o sentimento é definido como “ algo presente na consciência que não é conceito, não é conhecimento da razão.”(2005, p.100). Podemos inferir, então, que qualquer conhecimento intuitivo, puro ou empírico, dever estar sob esta definição de sentimento. Na verdade o sentimento é aquele conhecimento que não se tornou conceito. Portanto, todo o conhecimento proporcionado pela sensibilidade e pelo entendimento será considerado pela razão como sentimento, o mesmo sendo dito de qualquer conduta que se deixe dirigir só por representações intuitivas.

Tendo passado pelos temas mais gerais do livro dedicado à teoria do conhecimento, direcionaremos nosso olhar, a partir de agora, para o §16, e tentaremos

demonstrar que ele está de acordo com o tema do primeiro livro, pois jamais procura fundamentar a ação ética para além do mundo da representação, o mundo do conhecimento, mas apenas explicitar como a conduta do homem pode ser dirigida por representações abstratas, isto é, em que medida a razão guia a conduta humana, e somente assim esta poderá ser chamada de razão prática, sendo a sua maior tentativa conhecida até hoje a ética estoica, aliás, muito apreciada por Schopenhauer. A fundamentação da ação ética concernirá ao quarto livro, pois toca no fundo metafísico, e jamais pode ser obra da razão — que é a faculdade de conhecimento abstrato.

Pelo poder de usar a razão e, por conseguinte, os conceitos, Schopenhauer compara a conduta entre o homem e o animal como a dos seres que possuem olhos com aqueles destituídos destes. Ou seja, o homem através do conhecimento abstrato consegue ter uma visão ampla de sua existência, e, em decorrência, planejar suas ações, não cedendo aos objetos diretamente apresentados na intuição empírica, como é o caso dos animais. Essa diferença de conduta entre homens e animais devido ao tipo de conhecimento, o filósofo expressa na seguinte passagem:

Da mesma forma, a ausência de razão limita os animais às representações intuitivas que lhes são imediatamente presentes no tempo, ou seja, objetos reais. O homem, ao contrário, em virtude do conhecimento *in abstracto*, abrange, ao lado do presente efetivo e próximo, ainda o passado inteiro e o futuro, junto com o vasto reino das possibilidades. Divisamos livremente a vida em todos os lados, a vida distante, além do presente e da realidade efetiva (SCHOPENHAUER, 2005, p.139, grifo do autor).

Nesse sentido, superar o presente e os motivos ou objetos reais seria o grande mérito da razão, que aqui deve ser chamada prática. Essa tentativa de superação em sua forma mais perfeita foi a ética estoica.

A ética estoica, segundo Schopenhauer, não passa de uma tentativa de alcançar a felicidade pelo conhecimento. Para os filósofos estoicos, a felicidade nada mais seria do que levar uma vida integralmente racional, visto que as paixões e os sentimentos seriam as causas de nossos sofrimentos. Pela razão, portanto, compreenderíamos a necessidade com que os eventos do mundo acontecem, e, devido a essa compreensão, superaríamos os sofrimentos. Malcolm Schofield nos esclarece sobre essa relação entre o conhecimento do mundo e a conduta correta para o estoicismo comentando:

Estamos programados para viver de modo consistente com a natureza do universo, não só com a humana. Ou, antes, compreendendo o que é viver de modo consistente com a natureza humana, devemos ter em mente que a racionalidade é o atributo que coroa o ser humano, mas como tal, é atributo que compartilhamos com o universo, além de o derivarmos dele (SCHOFIELD, 2006, p.273).

Assim, quando levamos uma vida plenamente racional, entramos num acordo entre nossa real natureza e a do universo para os estoicos, pois estas são racionais. No entanto, se cairmos sob o jugo das paixões por ignorância, estaríamos indo contra a nossa natureza e a do universo, portanto, agiríamos viciosamente, o que nos traria sofrimento. O mesmo comentador ainda nos diz sobre a felicidade estoica:

Obedecendo às injunções da razão reta, obedecemos à razão divina que preside sobre a administração da realidade. Se obedecermos a ela de modo consistente, alcançaremos a virtude e o 'suave fluir da vida', visto que todas as nossas ações serão, então, conformes à harmonia entre o divino em nós e a vontade do administrador do todo (SCHOFIELD, 2006, p.273).

De fato, a felicidade estoica consiste em levar uma vida totalmente racional, visto que a razão é inerente à nossa natureza e à própria realidade. Qualquer conduta que não seja racional nos afastaria da racionalidade do universo, sendo considerada, dessa forma, um desvio, trazendo como consequência o sofrimento.

Depois de todo esse percurso, no qual tentamos mostrar que o mundo do conhecimento é uma representação; que esta verdade é válida para qualquer ser que viva e conheça; que a representação é regida pelo princípio de razão nas suas diferentes figuras; que existem representações intuitivas e abstratas; e que, por fim, as representações guiam as ações dos seres cognoscentes, podemos, pois, extrair uma resposta para aquelas questões levantadas no início.

O que Schopenhauer procura apresentar com o §16 ao encerrar o primeiro livro de *O mundo como vontade e representação* não é uma reflexão sistemática e uma fundamentação de sua concepção ética. Esta discussão não caberia neste lugar, visto que, para o filósofo da metafísica da vontade, a ética e o seu fundamento tocam uma outra dimensão, ainda a ser tratada na sua obra. Essa dimensão diz respeito à metafísica, à vontade como a coisa em si, livre de todas as nossas formas de conhecimento, e que

subjaz como que por detrás de todo o mundo fenomênico, um tema a ser explicitado com exclusividade no último de seus quatro livros. Se fosse essa a sua intenção haveria uma extrapolação de conteúdo do primeiro livro.

Ao concluir o primeiro livro com uma breve exposição da razão prática e de sua mais consequente tentativa, a ética estoica, Schopenhauer quer nos chamar a atenção para o caráter cognitivo limitado que a razão tem em nossa conduta. Nossa conduta seria racional apenas porque é guiada por motivos ou regras abstratas, e nada mais. Não estando incluídos nesse conduzir-se por representações abstratas necessariamente a virtude e a felicidade, como queria o sábio estoico.

Todo animal que vive e conhece é determinado na sua conduta por motivos. Estes, como vimos, podem os objetos reais, que caracterizariam a conduta como irracional e sentimental, pois tudo que não é conceito produzido pela razão cai sob o grandessíssimo conceito de sentimento. É o caso dos animais e de uma parcela das ações humanas.

Mas também temos a conduta guiada por motivos abstratos, os conceitos ou os princípios e as regras gerais. Neste caso apenas o ser humano seria capaz desse modo de ação, derivada da razão, faculdade de conhecimento exclusiva dos humanos. No entanto, Schopenhauer sempre frisa que o fato de nossas ações serem conduzidas pela razão não é garantia, de forma alguma, da excelência moral, esta tendo de ter outro fundamento.

Compreendemos, então, que o conhecimento abstrato quando dirige as nossas ações, e somente dessa forma, transforma-se em razão prática. A única atividade que a razão pode realizar sobre a conduta humana é fornecer conceitos ou regras de ação, somente por esse caminho ela se tornaria realmente prática, mas jamais seria a fonte das próprias ações virtuosas. O §16 nos ensina que a razão prática permanece sempre no mundo da representação, ou melhor, do conhecimento, e é por isso que Schopenhauer, acreditamos, encerra seu primeiro livro explicitando o que entende por razão prática e os seus limites, não havendo, portanto, aquela suposta incompatibilidade que levantamos no início do texto entre o parágrafo final e todo o conteúdo anterior do primeiro livro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSSERT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

LEIBNIZ, G. W. . *A Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)

SCHOFIELD, Malcolm. *Ética estoica*. In: INWOOD, Brad (org.). *Os Estoicos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, pp. 259-284.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

A METAFÍSICA E SUAS FONTES NAS FILOSOFIAS DE KANT E SCHOPENHAUER

Gabriel Valladão Silva

gvalladao@gmail.com

A proposta de comparar duas filosofias de uma magnitude como as de Kant e Schopenhauer, por mais que se pretenda reduzir o escopo da investigação, constitui uma tarefa a princípio questionável, e isso com vistas não apenas à fecundidade de uma tal comparação, mas até mesmo de sua possibilidade mesma. Poder-se-ia pensar que o trabalho seria facilitado pelo fato de, neste caso específico, ambas essas filosofias se encontrarem em relação estreita, uma vez que Schopenhauer se declara abertamente continuador da filosofia kantiana. Um olhar mais detido, porém, revelará que justamente essa proximidade apenas gera ainda mais dificuldades. Pois, dado que Schopenhauer se considera o “audaz continuador” de Kant¹¹⁴, como é possível a sua metafísica da vontade – uma metafísica teórica de procedimento *a posteriori*, que não só dá um nome à coisa em si como também extrai de seu conhecimento um grande número de proposições sintéticas? Em suma, para falar com Martin Morgenstern em seu artigo dedicado ao conceito schopenhaueriano de metafísica¹¹⁵: como é possível que Schopenhauer seja simultaneamente “kantiano e metafísico”?

Para compreender essa peculiar relação, colocamo-nos a tarefa de discutir as diferentes concepções de metafísica e de suas fontes nas filosofias de Kant e Schopenhauer, na tentativa de relacioná-las com as continuidades e rupturas entre os pensamentos de ambos no plano da filosofia transcendental / teoria representacional. É importante notar que evitaremos propositadamente abordar aqui a passagem à

114 SCHOPENHAUER, A. *Über den Willen in der Natur* (VN) in. *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke* vol. 3. Stuttgart / Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Todas as passagens são citadas a partir das edições referidas, sendo que as traduções feitas a partir de originais estrangeiros foram realizadas por mim para o presente trabalho.

115 MORGENSTERN, M. *Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts* in. *Zeitschrift für philosophische Forschung* vol. 41 fasc. 4 (out. - dez. de 1987), p. 592-612.

metafísica da vontade propriamente dita, o que estenderia em demasia o presente trabalho. Pelo contrário, na análise da filosofia schopenhaueriana esforçar-nos-emos por permanecer, tanto quanto possível, exclusivamente no interior dos limites da teoria representacional, na medida em que é nesta que se encontram as condições que fundamentarão a concepção de uma *nova noção de metafísica* – a qual apenas mais tarde, por meio da experiência de certa maneira “pré-representacional” da vontade na autoconsciência, virá a se revelar como metafísica da vontade. Deixaremos, portanto, para outra ocasião a discussão acerca da identificação da coisa em si com a vontade na filosofia de Schopenhauer, e no momento incorreremos nela apenas na medida em que se mostrar estritamente necessário fazê-lo para dar conta da tarefa que nos propusemos aqui.

Para tal, iniciaremos com uma discussão acerca da introdução problemática da noção de coisa em si na filosofia de Kant e da crítica de Schopenhauer à posição ocupada nela por essa noção, crítica esta que leva a uma *radicalização* do idealismo transcendental kantiano e à caracterização do entendimento como uma faculdade *intuitiva*. Num segundo momento analisaremos as distintas posições ocupadas pela razão como fonte da metafísica em Kant e Schopenhauer para, por fim, comparar as diferentes concepções de metafísica decorrentes das delimitações do conhecimento peculiares a cada uma dessas filosofias. Veremos, assim, que, apesar da aparente proximidade, há rupturas radicais no plano transcendental (representacional) que levam Kant e Schopenhauer a tomar, cada um, rumos fundamentalmente divergentes na metafísica.

Filosofia transcendental e transcendentalismo da representação – a intelectualidade da intuição e a crítica de Schopenhauer à introdução da distinção fenômeno / coisa em si em Kant

Para Schopenhauer – e ele não cansa de ressaltá-lo – a “maior contribuição” de Kant para a filosofia teria sido a “distinção entre aparição e coisa em si”¹¹⁶, sobre a qual, como é conhecido, ele mesmo baseará a sua separação fundamental do mundo em vontade e representação. Ou seja, o valor central dessa doutrina kantiana para o

116 SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (MVR I) in. *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke* vol. 1. Stuttgart / Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, “Anhang: Kritik der kantischen Philosophie” (CK) p. 564.

pensamento de Schopenhauer é indiscutível, e podemos partir do pressuposto de que, de toda a filosofia alemã pós-kantiana – fortemente influenciada pela crítica idealista de Fichte –, ele é sem dúvida o filósofo que mais se utiliza dessa distinção como um ponto central para o desdobramento de seu sistema.

Ocorre, porém, que a posição ocupada por essa noção é radicalmente diferente em Kant e Schopenhauer. No caso da filosofia crítica kantiana, a oposição entre fenômeno e coisa em si é uma noção ao mesmo tempo fundamental e obscura. Diferentemente de Schopenhauer, que não hesita em identificar a coisa em si com a vontade (por mais que ele problematize essa identificação de diversas maneiras), a coisa em si não parece ocupar uma posição definida no todo da filosofia kantiana. Por vezes ela é apresentada como um não-objeto absolutamente incognoscível, por vezes parece figurar como um objeto dotado até mesmo de causalidade em relação à intuição receptiva. É por isso também que as tentativas de interpretar Kant sistematicamente caem via de regra em dificuldades insolúveis, sendo a solução mais sensata tomar a sua filosofia pelo que ela se anuncia, isto é, como *crítica*.¹¹⁷

Adotando-se esse pressuposto, pode-se dizer, de forma bastante resumida, que a distinção entre fenômeno e coisa em si exerce uma dupla função no interior da crítica kantiana¹¹⁸: de um lado, ela serve para desencorajar a metafísica especulativa de cunho leibniziano, a qual “intelectualiza a aparição”, crendo “reconhecer a constituição íntima das coisas ao comparar todos os objetos somente com o entendimento e com os conceitos formais separados de seu pensar”. Contra estes a crítica de Kant mostra, por meio da distinção entre coisa em si e fenômeno, que os conceitos puros de nosso intelecto estão limitados à esfera da mera aparência, não podendo jamais abranger as relações entre as coisas em si mesmas, mantendo, no entanto, plena validade em relação às coisas tal qual aparecem para a forma específica de nosso intelecto. Contra o ceticismo provindo do empirismo inglês, por outro lado, o qual tende a “sensificar o intelecto”, negando assim qualquer validade objetiva de nossos conhecimentos, Kant precisa assegurar que, embora os conceitos do entendimento se encontrem de fato limitados à experiência do sujeito, não podendo jamais ser comprovada a sua correspondência com as relações entre as coisas em si mesmas, eles são, no entanto,

117 Veja-se a respeito dessa concepção o excelente artigo de Gérard Lebrun, “A aporética da coisa em si” (LEBRUN, G. “A aporética da coisa em si” in. *Sobre Kant*. São Paulo: EdUSP / Iluminuras, 1993. Tradução de José Oscar Almeida Morais), que serve como uma excelente propedêutica à questão altamente complexa da posição conferida à coisa em si no interior do pensamento kantiano.

118 Veja-se KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* in. *Kant: Sämtliche Werke*, vol. 3 / 4. (CRP) Frakfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, p. 293 (B 327) e op. cit. LEBRUN (1993), p. 65.

efetivamente constitutivos em relação a essa experiência mesma, assegurando assim a validade desses conceitos – e logo a objetividade do conhecimento –, embora somente no interior desse âmbito.

Em suma: na CRP a coisa em si figura, com vistas ao conhecimento teórico, como um conceito absolutamente negativo que limita a esfera do conhecimento à “mera aparição” (isto é, um “*Grenzbegriff*”), ao mesmo tempo em que, justamente ao limitar essa esfera, assegura a constitutividade da intuição e do entendimento puros em relação à experiência, e portanto também a validade irrestrita dos conhecimentos *a priori* no interior dessa fronteira.

Ora, seria de se esperar que Schopenhauer, na intenção de criar uma brecha na crítica kantiana que possibilitasse a realização de uma metafísica, *abrandaria* de alguma maneira a posição radicalmente negativa e inacessível que a coisa em si ocupa para Kant no âmbito teórico. Entretanto, não é isso que vemos quando nos voltamos para a teoria schopenhaueriana da representação. Muito pelo contrário, o texto de *A quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (QR) apresenta-nos um idealismo (ou melhor, para nos utilizarmos da formulação mais precisa de Rudolf Malter¹¹⁹, a qual se justificará logo em seguida, um “transcendentalismo da representação”) muito mais *radical* do que aquele encontrado na CRP.

O ponto de partida do transcendentalismo representacional de Schopenhauer não é, como em Kant, uma intuição passiva que recebe de fora as impressões dos sentidos, mas a sentença: “o mundo é minha representação”.¹²⁰ Nessa sentença já está contido o germe de toda a teoria representacional schopenhaueriana: a divisão em sujeito e objeto é o primeiro elemento, o mais essencial do mundo da representação (“não há objeto sem sujeito”). De um lado há o sujeito, que jamais é conhecido justamente porque é o sujeito de todo conhecimento; de outro, o objeto do conhecimento. O mundo como representação existe na fronteira entre essas “duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis”, cada uma das quais nada é sem referência à outra¹²¹ – daí “transcendentalismo da representação”, nomenclatura que expressa que nem o sujeito,

119 MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart / Bad-Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1991.

120 Op. cit. MVR I, § 1, p. 31.

121 Op. cit. MVR I, § 2, p. 34. Veja-se também a seguinte passagem do § 7 (p. 59): “Com vistas a toda a nossa consideração até o momento é de se notar ainda o seguinte. Nela não partimos nem do objeto, nem do sujeito, mas da *representação*, a qual já contém e pressupõe a ambos, uma vez que o decair em objeto e sujeito é a sua forma primeira, mais universal e essencial.”

nem o objeto, mas o *ser representação* é, para Schopenhauer, a condição fundamental, o pressuposto de todo e qualquer conhecimento possível.¹²²

Uma vez que toda e qualquer experiência encontra-se necessariamente sob essa forma, ela mesma não carece – e nem mesmo é passível – de uma fundamentação em algo que esteja para além dela. Para Schopenhauer o mundo como representação é um todo hermeticamente fechado, sendo a dualidade sujeito / objeto o elemento básico e o pressuposto de todo conhecimento intelectual possível. Note-se que até este ponto *não há qualquer referência à coisa em si*: a “existência meramente relativa da aparição” – isto é, sua existência unicamente como representação – surge não da oposição dessa representação a uma coisa em si mesma, como o faz Kant para combater o racionalismo leibniziano, mas imediatamente a partir da

simples, tão próxima, irrefutável verdade “*nenhum objeto sem sujeito*”, para então já na raiz apresentar o objeto como dependente do sujeito, por existir sempre e invariavelmente apenas em relação com este e portanto como mera aparição que não existe em si, nem de maneira incondicional.¹²³

Por outro lado, as aparições apresentam-se sob a forma de tempo, espaço e causalidade, expressões particulares daquilo que Schopenhauer denomina o *princípio de razão suficiente*, o qual, segundo a formulação wolffiana adotada por ele na QR, afirma que “nada é sem uma razão pela qual seja e não, muito antes, não seja”.¹²⁴ Esse princípio expressa “a suposição feita sempre a priori por nós de que tudo tem uma razão (...) que nos dá o direito de perguntar ‘por quê?’ por toda parte”.¹²⁵ Essa suposição, por sua vez, é necessariamente *a priori*, uma vez que toda e qualquer comprovação [*Beweis*] já a pressupõe:

o princípio de razão é a expressão justamente dessa exigência de uma razão para todo juízo. Ora, quem exige uma comprovação, i.e. a apresentação de uma razão para ele, justamente por meio disso já o pressupõe como verdadeiro, sim, apóia sua exigência justamente sobre essa pressuposição.¹²⁶

122 Veja-se a respeito os § 5-7 de op. cit. MALTER (1991).

123 Op. cit. MVR I, CK, p. 586.

124 Op. cit. QR, § 5, p. 15.

125 Op. cit. QR, § 4, p. 15.

126 Op. cit. QR, § 14, p. 38.

O PRS é, em suma, “a expressão comum de todas essas formas do objeto que nos são conscientes *a priori*”.¹²⁷ Ou seja, não apenas a existência do mundo meramente como representação, mas também a sua coordenação em espaço, tempo e causalidade – e, logo, a possibilidade do conhecimento objetivo, que Kant pretendia salvaguardar contra os empiristas – é fundada de maneira completamente imanente, em bases factuais, sem qualquer recurso à coisa em si ou a qualquer outro elemento externo ao mundo como representação. De fato, é possível afirmar, segundo Schopenhauer, que “toda a existência de todos os objetos, na medida em que são objetos, representações e nada mais, reconduz em sua totalidade àquela sua relação mútua necessária, consistindo apenas nela, sendo, portanto, completamente relativa”.¹²⁸ Mais a respeito a seguir – retornemos, por hora, a Kant.

Ora, é nesse contexto de uma radicalização do idealismo que devemos compreender por que Schopenhauer – em continuidade com a crítica de seu professor Gottlob Ernst Schulze – censura Kant por introduzir um nexo causal entre a coisa em si e a percepção [*Wahrnehmung*].¹²⁹ Também as duras críticas que Schopenhauer dirige à segunda edição da CRP, tanto em sua carta a Rosenkranz e Schubert como no adendo ao primeiro volume do MVR dedicado à crítica da filosofia kantiana, vão no mesmo sentido, podendo ser reconduzidas à seguinte objeção principal:

Vimos que a necessidade de introduzir a distinção coisa em si / fenômeno surgira em Kant como forma de combater, de um lado, a metafísica transcendente e, de outro, o ceticismo empirista, ou seja, *no contexto da teoria representacional*. No transcendentalismo da representação de Schopenhauer, porém, isso constitui um esforço absolutamente desnecessário, uma vez que tanto a idealidade transcendental do “mundo como representação” como também a realidade empírica desse mesmo mundo já se encontram fundadas de maneira *a priori*: no primeiro caso, sobre a validade universal da sentença “o mundo é minha representação”; no segundo, sobre a validade igualmente universal do PRS. Além disso, essa introdução torna-se ainda um completo absurdo da perspectiva schopenhaueriana, uma vez que implica a utilização das formas desse

127 Op. cit. MVR I, § 2, p. 34.

128 Op. cit. MVR I, § 2, p. 35.

129 Veja-se op. cit. MVR I, CK, p. 587 ss., onde Schopenhauer critica “a maneira como Kant introduz a *coisa em si*”, afirmando que ele “funda a pressuposição da coisa em si (...) sobre uma conclusão segundo a lei da causalidade, a saber, que a intuição empírica, mais corretamente a *sensação* [*Empfindung*] em nossos órgãos dos sentidos das quais parte, precisaria ter uma causa externa.” Veja-se a respeito também op. cit. QR, § 21, p. 101 ss.

mesmo princípio (espaço, tempo, causalidade) para descrever um processo que, também segundo Kant, teria necessariamente de ocorrer fora do campo de sua validade.

Schopenhauer irá reconduzir a origem desse erro a uma amálgama que Kant teria operado entre conhecimento *abstrato* e conhecimento *intuitivo*. Uma vez que Kant concebe o entendimento como uma faculdade *discursiva* (abstrata), a causalidade – que é uma categoria do entendimento – somente poderia ser aplicada a um material já *previamente dado* na intuição; por outro lado, também segundo Kant, a ordem das percepções [*Wahrnehmungen*] somente poderia ser considerada *objetiva* a partir do momento em que é aplicado sobre elas o nexos causal – o que ele ilustra com os dois exemplos contrapostos de alguém que observa progressivamente as partes de uma casa e de alguém que observa um navio descer o rio.¹³⁰ Em suma, para Kant, a *objetividade* de uma percepção – isto é, a distinção entre “a *sequência subjetiva* da apreensão” e “a *sequência objetiva* das aparições” – dependeria de um ato do entendimento, e, logo, da aplicação de conceitos discursivos sobre ela. Dessa maneira, a introdução da noção de coisa em si como *causa* das impressões dos sentidos não se sustenta, uma vez que ela implica um nexos causal anterior a qualquer atividade do entendimento.

Já para Schopenhauer pouco importa se vejo um trem passar ou se passo de trem por uma paisagem ou se simplesmente passo os olhos por um trem parado na estação: todos esses eventos são igualmente objetivos e dependentes da aplicação do nexos causal, e é totalmente *relativo* se digo que é o olho que se move ou o trem, se é a paisagem que passa por mim ou se sou eu que passo pela paisagem. Isso porque, segundo Schopenhauer, a constituição de um objeto na experiência é concluída exclusivamente com base num juízo fundado sobre a lei de causalidade, a qual, porém, está “em relação exclusiva com *mudanças* [*Veränderungen*]”¹³¹. Ora, essas mudanças (de estado) são efeitos de outras mudanças, as quais, por sua vez, exigem outras mudanças como causas suas e assim por diante, sendo a sua existência determinada unicamente com base em sua referência mútua, e, portanto, meramente *relativa*. O próprio *corpo* é, da perspectiva representacional, um mero objeto entre objetos – embora “imediatos” em relação ao sujeito do conhecimento –, e também as impressões de seus sentidos são decorrentes de relações causais entre os objetos percebidos e os

130 Op. cit. CRP, p. 228 ss. (B 235 ss.).

131 Op. cit. QR, § 20, p. 48.

seus órgãos sensoriais.¹³² Aquilo, porém, a que o intelecto remete como sendo o *substrato* dessas mudanças, aquilo que permanece, aquilo *em que* essas mudanças percebidas ocorrem, de que elas são meros acidentes, a sua substância propriamente dita, é, para Schopenhauer, não alguma coisa em si mesma, mas nada mais que a *matéria*.

Mas em que consiste, para Schopenhauer, essa matéria substancial? Justamente e unicamente em seu *ter efeito* [*wirken*]. A própria matéria (note-se: na perspectiva exclusivamente representacional) nada mais é do que pura *geração de efeito* [*Wirksamkeit*], isto é, a sua expressão pode sempre ser reduzida a meras *relações causais*, o seu ser é sempre percebido unicamente por meio de seus efeitos e só existe, em última instância, nessa percepção mesma.¹³³ Isso, porém, é o mesmo que dizer que a matéria em geral – e logo toda a realidade intuitiva – existe apenas relativamente, apenas para uma faculdade específica de conhecimento, cuja única função é o reconhecimento da causalidade: o *entendimento*.¹³⁴

Kant, porém, uma vez que considera justificado [*abgefertigt*] todo o mundo sensível ao dizer que “ele está dado”, volta-se à tabela dos juízos sem se perguntar “que relação estes [os conceitos] têm com as representações intuitivas” – questão que, segundo Schopenhauer, seria a condição para compreender os distintos papéis do entendimento e da razão na constituição do conhecimento.¹³⁵ Ao invés disso, diz ele, Kant não determina essa relação de maneira precisa. Kant afirma, por um lado, no início da “Lógica transcendental”, que por meio da intuição nos seria *dado* um objeto, enquanto que por meio do entendimento este seria *pensado*; por outro, ele deixa a intuição figurar como uma faculdade totalmente passiva, de modo que somente o pensamento apreenderia, por meio da atividade espontânea do entendimento, um *objeto* propriamente dito, isto é, uma representação objetiva.¹³⁶ Dessa maneira, diz

132 Op. cit. MVR I, § 6, p. 52: “O corpo é para nós aqui, portanto, objeto imediato, quer dizer, aquela representação que constitui o ponto de partida do conhecimento do sujeito, uma vez que ela mesma, juntamente com suas modificações imediatamente conhecidas, precede a aplicação da lei da causalidade, fornecendo a esta os primeiros dados.”

133 Op. cit. MVR I, § 4, p. 37-38. Veja-se também a seguinte passagem do vol. II do MVR (SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II (MVR II) in. *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke* vol. 2. Stuttgart / Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, cap. 4, p. 62): “(...) que a matéria é a própria causalidade apreendida objetivamente, uma vez que toda a sua essência [*Wesen*] consiste no *ter efeito* [*Wirken*] em geral, de modo que ela é a *geração de efeito* [*Wirksamkeit*] (ἐνέργεια = efetividade [*Wirklichkeit*]) das coisas em geral, e como que o *abstractum* de todas as diversas espécies de seu ter efeito [*Wirken*]”.

134 Op. cit. MVR I, § 4, p. 41.

135 Op. cit. MVR I, CK, p. 582-583.

136 Op. cit. CRP, p. 97 (B 74).

Schopenhauer, introduz-se uma grande confusão na teoria representacional de Kant: ao mesmo tempo em que o pensar passa a ser um momento constitutivo do objeto na intuição, ele perde, por outro lado, seu caráter de generalidade, uma vez que reconhece objetos singulares e reais.¹³⁷

A caracterização do entendimento como uma faculdade discursiva tem como consequência “que este mundo intuitivo existiria para nós mesmo que não tivéssemos entendimento algum, que ele entra em nossa cabeça de maneira completamente inexplicável”¹³⁸ – isto é, segundo a explicação de Schopenhauer, é essa amálgama entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato que dá vazão à falsa derivação da coisa em si em Kant. A solução de Schopenhauer para esse problema foi, como vimos, simplesmente reduzir o entendimento a uma *faculdade intuitiva*, afirmando, por meio disso, que “a intuição é efetivamente intelectual”¹³⁹. E isso não significa nada além daquilo que acabamos de estabelecer: que, contra Kant, Schopenhauer afirma que toda e qualquer intuição sensível já pressupõe não somente as formas puras da intuição, mas também a aplicação do nexos causal de parte da faculdade cognitiva do entendimento. Dessa maneira Schopenhauer garante a validade imediata do PRS para toda e qualquer intuição sem ter de recorrer a algum fundamento externo a ela, ou melhor: a própria validade universal do PRS exclui já em princípio qualquer possibilidade de ultrapassar o seu domínio.

A impossibilidade da metafísica apriorística no contexto do transcendentalismo da representação de Schopenhauer

Esse deslocamento da função do entendimento para o âmbito intuitivo terá consequências profundas também para a concepção schopenhaueriana da *razão*, que resultará, conforme veremos, muito divergente daquela nutrida por Kant na CRP.

Kant apresenta-nos a “Dialética transcendental” como voltada ao desvelamento da falsa “aparência [*Schein*] de juízos transcendentais (...) para evitar que ela nos engane”.¹⁴⁰ Com isso, Kant pretendia combater o que ele chamava de comportamento “elucubrativo”, “especulativo” [*vernünftelnd*] da razão, o qual se caracterizaria pela

137 Op. cit. MVR I, CK, p. 591-592. Também na p. 597 lê-se: “Kant, porém, atribui os próprios objetos ao *pensamento*, para com isso tornar a experiência e o mundo objetivo dependente do *entendimento*, sem, no entanto, deixar que esse seja uma faculdade da *intuição*.”

138 Op. cit. MVR I, CK, p. 593.

139 Op. cit. MVR I, CK, p. 598. Veja-se também op. cit. QR, § 21.

140 Op. cit. CRP, p. 311 (B 354).

pretensão de, ao considerar os elementos da experiência como propriedades das coisas tomadas em si, transcender essa experiência mesma.¹⁴¹

Kant tentará situar a origem desse comportamento – o qual, por sua vez, seria a fonte de toda metafísica especulativa – na *natureza de nossa razão*. A razão seria para ele uma faculdade que possuiria, segundo sua natureza, a função lógica de *completar* as séries dos fenômenos, uma disposição natural [*Naturanlage*] que leva, por meio de um “equivoco”, a um comportamento especulativo, uma “natural e inevitável dialética da razão”.¹⁴² É importante, para o contraste com Schopenhauer, notar a ênfase constante que Kant dá a essa noção de que a metafísica especulativa resulta da própria natureza *a priori* de nossa razão:

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura confirma não apenas aquilo que já comprovamos na analítica transcendental, a saber, que todas as nossas conclusões [*Schlüsse*] que nos levam para além do campo da experiência possível são ilusórias [*trüglich*] e infundamentadas; mas nos dá ao mesmo tempo este ensinamento específico: que a razão humana possui uma tendência natural [*einen natürlichen Hang*] para ultrapassar essa fronteira, que ideias transcendentais lhe são tão naturais quanto as categorias o são para o entendimento, embora com a diferença de que, assim como estas últimas levam à verdade, as primeiras geram uma mera, mas irresistível ilusão [*Schein*], cujo engano mal pode ser evitado mesmo por meio da crítica mais severa.

O que nos interessa apreender neste ponto, portanto, é que, por meio de sua caracterização da faculdade da razão, *Kant situa a própria fonte da metafísica no âmbito a priori*, ou seja: é uma decorrência da própria função lógica (e, portanto, apriorística) da razão que dela se gerem conceitos (as ideias) que, embora necessários, transcendem qualquer uso empírico.¹⁴³

A razão tende a reunir os conhecimentos do entendimento sob uma “unidade racional”.¹⁴⁴ Ocorre, porém, que essa unidade, esse “todo absoluto de todas as

141 Op. cit. CRP, p. 339-340 (B 397).

142 Op. cit. CRP, p. 311 (B 354).

143 Nesse sentido, diz Kant (op. cit. CRP, p. 337 (B 393)): “Na verdade, não é possível nenhuma *dedução objetiva* dessas ideias transcendentais (...). Mas pudemos empreender uma derivação [sigo aqui a *Akad.-Ausg.*, que substituí *Anleitung* por *Ableitung*] subjetiva das mesmas a partir da natureza de nossa razão, a qual foi também realizada na presente seção [i.e. a “Dialética transcendental”]”.

144 Para Kant, o uso puro da razão consiste em “uma prescrição (...) de, ao ascender a condições cada vez mais elevadas, se aproximar da completude [*Vollständigkeit*] das mesmas”, isto é, num esforço por obter uma “unidade racional” [*Vernunftseinheit*] em nossos conhecimentos, a qual é vista como necessária para que o conhecimento condicionado seja possível (veja-se op. cit. CRP p. 318 (B 363); p. 330 (B 383)). Esse uso puro é derivado de seu uso meramente lógico, descrito no seguinte trecho da p.

aparições” é, com vistas ao uso *especulativo* da razão, “*apenas uma ideia*”¹⁴⁵, ou seja: um conceito que, embora meramente problemático e sem qualquer valor objetivo que lhe permita, por si só, expandir o conhecimento, tem, entretanto, uma origem necessária *a priori* na natureza de nossa razão. Segundo Kant, a razão leva-nos necessariamente a tais ideias por meio de “conclusões racionais que não contêm nenhuma premissa empírica”, concluindo, assim, “a partir de algo que conhecemos, algo distinto de que, no entanto, não temos nenhum conceito, e ao qual, não obstante, por meio de uma ilusão [Schein] inevitável, atribuímos realidade objetiva”. Essa ilusão torna as conclusões racionais, apesar de terem “surgido a partir da natureza da razão”, em conclusões “*elucubrativas*”.¹⁴⁶ Para Kant, o próprio “equivoco” que postula “precipitadamente uma tal completude na sequência das condições nos próprios objetos”, gerando as conclusões racionais dialéticas, é produto de “sofisticações não dos homens, mas *da própria razão pura*, das quais nem mesmo o mais sábio entre todos os homens pode se livrar”.¹⁴⁷

Fica claro, com isso, que para Kant a metafísica flui a partir de uma fonte apriorística – e portanto legítima –, embora o seu desenvolvimento sob a forma de uma “natural e inevitável dialética da razão”¹⁴⁸ tenha de ser descartado como ilegítimo pela crítica. Kant adverte-nos, porém, que não é concebível que possuamos uma faculdade cujo único produto é sempre uma ilusão – é necessário, portanto, que haja um uso “de acordo com um fim” [zweckmäßig], “correto” da razão.¹⁴⁹ Também Luc Ferry, na parte final de sua obra que introduz as três *Críticas*, nota essa distinção entre a fonte *a priori* da metafísica, a metafísica dogmática e uma nova metafísica, para a qual a crítica serviria como propedêutica¹⁵⁰: segundo Ferry, a metafísica nasce de uma *fonte* legítima,

316 (B 361): “(...) a razão busca, ao concluir [Schließen], submeter a grande multiplicidade do conhecimento do entendimento ao menor número de princípios (condições universais) e gerar por meio disso a mais elevada unidade dos mesmos”.

145 Op. cit. CRP p. 331 (B 384).

146 Op. cit. CRP, p. 339 (B 397).

147 Op. cit. CRP, p. 340 (B 397-398). O grifo é meu.

148 Op. cit. CRP, p. 311 (B 354).

149 “Tudo que se encontra fundado sobre a natureza de nossas forças precisa ser de acordo com um fim e estar em consonância com o seu uso correto, basta sermos capazes de evitar um certo mal-entendido e tornar averiguável a sua orientação verdadeira [eigentliche Richtung].” (Op. cit. CRP, p. 564 (B 670-671).)

150 Luc Ferry, em sua grande introdução às três *Críticas* (FERRY, L. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010. Tradução de Karina Jannini. p. 257-261), distingue quatro diferentes noções de metafísica no interior da filosofia kantiana: 1) a “*metafísica geral ou ontologia*”, “uma simples análise dos conceitos gerais da ontologia clássica” que “pode até ser legítima” mas que “não traz nenhum conteúdo realmente novo”; 2) a “*metafísica especial*”, refutada por Kant como “dogmática”, que pretende “fundar *a priori* por conceitos o conhecimento da alma, do mundo e de Deus”; 3) a “*metafísica como disposição natural*”, legítima enquanto “exigência de sentido”, mas “ilusória por aspirar à verdade”, levando assim à ilusão dialética; e 4) a “*metafísica dos costumes e a metafísica da*

que pode ser encontrada na constituição natural de nossa razão, mas o seu produto natural, a metafísica teórica propriamente dita, é vetado pela crítica. Nesse sentido, a crítica teria um duplo papel em face da razão: por um lado, ela exerce a função corretiva de evidenciar a ilusão da dialética; ao mesmo tempo, porém, ela adquire com isso uma função *propedêutica* para um novo tipo – não dogmático – de metafísica: uma metafísica legítima, que seria dividida em *metafísica da natureza* e *metafísica dos costumes*.

A filosofia da razão pura ou é uma *propedêutica* (um exercício preliminar) que examina a competência [*Vermögen*] da razão em relação a todo conhecimento puro *a priori*, e chama-se *crítica*; ou, em segundo lugar, [é] o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico obtido a partir da razão pura (seja verdadeiro ou aparente) concatenado sistematicamente [*im systematischen Zusammenhange*], e chama-se metafísica, embora esse nome também possa ser dado à filosofia pura como um todo, incluindo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo aquilo que jamais poderá ser conhecido *a priori* como também a exposição daquilo que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que é distinto de todo uso empírico, bem como do uso matemático da razão.

A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura, e é portanto ou *metafísica da natureza*, ou *metafísica dos costumes*. Aquela contém todos os princípios racionais puros a partir de meros conceitos (e portanto com exclusão da matemática) do conhecimento *teórico* de todas as coisas; esta os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer e deixar de fazer*. Ora, a moralidade é a única legalidade [*Gesetzmäßigkeit*] dos atos que pode ser derivada inteiramente *a priori* a partir de princípios. Por isso a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, que não é fundamentada por nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica).¹⁵¹

Kant segue, portanto, também na descrição dessa nova metafísica legítima, apegado à noção de que a metafísica só poderia consistir num conhecimento de tipo *a priori*, o que não apenas decorre de sua situação da fonte da metafísica numa disposição natural da razão, mas é inclusive afirmado de maneira explícita já nos prefácios dos textos dedicados à fundamentação de cada uma dessas metafísicas: a *Fundamentação da*

natureza”, “o complemento indispensável da crítica” cuja tarefa é “realizar esse sistema da razão pura (do qual a *Crítica* é apenas a propedêutica)”.

151 Op. cit. CRP, p. 701-702 (B 869-870) apud. op. cit. FERRY (2010), p. 260. (A tradução foi por mim modificada com base no original.)

metafísica dos costumes (MC) e os *Princípios iniciais metafísicos da ciência da natureza* (PM). Lê-se, na MC¹⁵²:

Pode-se chamar toda filosofia, na medida em que se apoia sobre fundamentos da experiência, de filosofia *empírica*; aquela, porém, que expõe suas doutrinas unicamente a partir de princípios *a priori*, de filosofia *pura*. A última, quando é meramente formal, chama-se *lógica*; se, porém, se encontra limitada a determinados objetos do entendimento, chama-se então *metafísica*.

Dessa maneira surge a ideia de uma metafísica dupla, uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes*. A física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; o mesmo ocorre com a ética (...).

Também nos PM podemos encontrar um ponto de vista muito semelhante a esse.¹⁵³

Como dito, o importante aqui segue sendo frisar que Kant continua, mesmo em sua concepção da metafísica legítima, não dogmática, não elucubrativa, fiel à noção de que a metafísica tem necessariamente de ser uma ciência *a priori* (seja dos fundamentos práticos do agir, seja dos fundamentos teóricos do conhecer). E não apenas a metafísica, mas *qualquer ciência* só merece esse nome para Kant se comportar uma certeza apodítica – o que só é possível para conhecimentos apriorísticos. Dessa maneira, Kant afirma que “uma doutrina racional da natureza só merece o nome de uma ciência quando as leis naturais que se encontram nela como fundamento são reconhecidas *a priori*, não sendo meras leis empíricas [*Erfahrungsgesetze*]”¹⁵⁴.

Se retornarmos agora ao contexto da teoria representacional de Schopenhauer, notaremos que também a concepção kantiana de razão – e, logo, conforme veremos a seguir, também a sua concepção de metafísica – não se sustenta em seu interior. Vimos que, para Kant, a razão seria uma faculdade voltada não ao material fornecido pela intuição, mas sobre o próprio entendimento e seus conceitos, a qual visaria obter a

152 KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in. *Kant: Sämtliche Werke*, vol. VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, p. 11-12.

153 “Conhecimento racional puro a partir de meros conceitos chama-se filosofia pura ou metafísica (...). Ora, esta [a metafísica da natureza] precisa decerto conter a todo tempo um número de princípios que não são empíricos (pois é justamente por isso que ela carrega o nome de uma metafísica)”, podendo “tratar das leis que tornam possível o conceito de uma natureza em geral” (a metafísica no primeiro sentido indicado por Ferry) ou “ocupar-se com uma natureza específica desta ou daquela espécie de coisas das quais é dado um conceito empírico, mas de tal modo que não seja utilizado nenhum princípio empírico para a sua cognição que não aquilo que se encontra nesse conceito” (a metafísica no quarto sentido). (KANT, I. *Metaphysische anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin: Holzinger, 2013, p. 6-7.)

154 Op. cit. PM, p. 6.

“mais elevada unidade” do conhecimento por meio da elevação ao incondicionado das funções desses conceitos. Era essa mesma razão que, por meio dessa sua “disposição natural”, era levada ao comportamento elucubrativo que geraria a metafísica especulativa transcendente. Ora, toda essa complicada relação entre razão e entendimento perde o sentido a partir do momento em que Schopenhauer introduz o entendimento como uma faculdade intuitiva, reduzindo o complexo esquema kantiano das doze categorias ao princípio de razão suficiente (PRS). Analisemos a questão mais de perto.

Se nos lembrarmos da contradição que Schopenhauer aponta no pensamento de Kant, a saber, que ele confunde e mistura, em sua disposição das faculdades cognitivas, o conhecimento intuitivo e o abstrato, e que, como vimos, o entendimento deveria, segundo essa crítica, ser uma faculdade *intuitiva* (e não *discursiva*, como queria Kant), já podemos apreender a partir disso qual será o papel relegado à *razão* no interior da teoria representacional schopenhaueriana. Lê-se na “Crítica à filosofia kantiana”¹⁵⁵: “O *objeto* enquanto tal existe sempre apenas para a *intuição* e no interior desta: quer seja ela consumada por meio dos sentidos ou, na ausência destes, por meio da imaginação. O que, por outro lado, é *pensado* é sempre um *conceito* universal e não-intuitivo”. O próprio pensamento “relaciona-se apenas mediadamente, por meio dos conceitos, com *objetos*, os quais são eles mesmos sempre *intuitivos*”, isto é, individuais e efetivamente presentes na intuição – é apenas desses objetos, “representações completas”¹⁵⁶, que é lícito dizer que sejam “efetivos” [*wirklich*] no sentido estrito. “Mas, tão logo passamos ao *pensamento*, deixamos as coisas singulares e passamos a lidar com conceitos universais sem intuitividade”, entidades *abstratas* e *discursivas* que constituem a peculiaridade do ser humano.¹⁵⁷

A razão, que distingue o homem dos demais animais, é para Schopenhauer uma faculdade de *reflexão*: “pois trata-se de fato de um reflexo [*Widerschein*], algo derivado daquele conhecimento intuitivo que, no entanto, assumiu uma natureza e uma constituição fundamentalmente distinta dele”.¹⁵⁸ Diferentemente do que ocorre em Kant, os conceitos abstratos operados pela razão não são, para Schopenhauer, totalmente *a priori* e desligados de qualquer experiência. Muito pelo contrário, Schopenhauer irá afirmar que, embora a forma específica assumida pelo PRS no âmbito

155 Op. cit. MVR I, CV, p. 596-597.

156 Veja-se op. cit. QR, § 17, p. 42.

157 Op. cit. MVR I, § 9, p. 77.

158 Op. cit. MVR I, § 8, p. 73.

dos conceitos abstratos (razão do conhecer) muna a razão de um pequeno número de “verdades metalógicas” puramente *formais*, meras regras de conexão entre pensamentos (princípio de identidade, do terceiro excluído etc.), todo o *material* desses conceitos terá de provir necessariamente *da intuição*, do mundo intuitivo corpóreo [*Körperwelt*].¹⁵⁹ Ou seja: para Schopenhauer os conceitos nada mais são do que “*representações de representações*” (intuitivas).¹⁶⁰

Dada essa distinção radical que figura entre as concepções que Kant e Schopenhauer fazem da razão, logo se vê que também suas noções do que seria a própria *filosofia* haverão de divergir fundamentalmente. Vemos Schopenhauer manifestar-se a respeito na “Crítica à filosofia kantiana”¹⁶¹:

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que eu sigo encontra-se no fato de ele partir do conhecimento mediado, refletido, enquanto eu, em contrapartida, parto do conhecimento imediato, intuitivo. (...) Por isso a filosofia é para ele uma ciência *a partir* de conceitos, enquanto que para mim é uma ciência *em* conceitos, gerada a partir do conhecimento intuitivo, a única fonte de toda evidência, e apreendida e fixada em conceitos universais. Ele [Kant] salta por sobre todo este mundo intuitivo, multiforme, rico em significação que nos rodeia e atém-se às formas do pensamento abstrato (...).

Enquanto, como vimos, Kant considerava imprescindível para que um conhecimento [*Wissen*] fosse considerado como tal que este fosse apodítico, e, logo, *a priori*, Schopenhauer irá se esforçar por demonstrar que o conceito racional nada tem de originário, sendo todo seu material (e, portanto, sua significação) extraído da classe das “representações completas”, isto é, das representações intuitivas. Ou seja, a segunda classe de objetos para o sujeito (conceitos abstratos) é sempre secundária e dependente da primeira (objetos intuídos), e os conhecimentos abstratos a partir da *razão pura*, por sua vez, são unicamente “tais cuja origem se encontra na parte *formal* de nossa faculdade cognitiva”¹⁶² – ou seja, quanto mais abstrato um conceito, menor o seu conteúdo, menor sua significação. Em suma: a partir da razão pura é possível deduzir *a priori* uma *lógica*, jamais, porém, uma *metafísica*.

Também aqui vemos mais uma vez a radicalidade da teoria schopenhaueriana do conhecimento: a razão pura, longe de ser um “órgão metafísico” no homem, figura aqui

159 Op. cit. QR, § 34, p. 140.

160 Op. cit. QR, § 26, p. 121.

161 Op. cit. MVR I, CK, p. 609-610.

162 Op. cit. QR, § 34, p. 141-142.

como uma faculdade meramente *reflexiva*, secundária, e portanto absolutamente dependente da intuição, de onde retira todo o seu material. Disso se segue que, no contexto da teoria representacional de Schopenhauer, não só a metafísica especulativa, que busca responder à pergunta pelo “o quê” do mundo exclusivamente com base no PRS (única fonte de conhecimentos *a priori*), mas também a metafísica legitimada por Kant, mera “organizadora” do pensamento e da ação, revela uma total esterilidade. Como é possível, então, que Schopenhauer siga sendo um metafísico?

A metafísica imanente

Ora, uma vez deslegitimada toda e qualquer empreitada metafísica fundada sobre bases *a priori*, a metafísica só seguirá sendo possível sob a condição de uma *reformulação de seu conceito* – e é essa, exatamente, a estratégia de Schopenhauer. A razão revelou sua característica “feminina”, sua posição meramente receptiva em relação à intuição, ela não tem independência para gerar, puramente a partir de si, qualquer conhecimento material.¹⁶³ No entanto, é justamente essa faculdade que despertará no homem o *discernimento* [*Besonnenheit*], isto é, a consciência abstrata de sua existência no mundo, que lhe permitirá recordar e planejar, arrepende-se e preocupar-se.

Segundo a teoria representacional de Schopenhauer a “necessidade metafísica” [*metaphysisches Bedürfnis*] não é, como o queria Kant, uma decorrência da estrutura formal apriorística da razão, mas o resultado de um processo *a posteriori*, ou seja: a fonte da metafísica não é uma “*Notwendigkeit*”, mas um “*Bedürfnis*” surgido a partir da experiência particular do homem no mundo. Essa experiência, apesar de já implicar em certo nível a perspectiva da metafísica da vontade, não deixa, porém, de ser menos dependente da razão: é unicamente devido à razão e ao discernimento que esta traz consigo que o homem pode ser considerado, para Schopenhauer, um *animal metaphysicum*. O discernimento, esse domínio sobre passado e futuro conferido pelos conceitos abstratos, gera no homem o *espanto* [*Verwunderung*] que dará origem à metafísica¹⁶⁴, e isso porque é por meio dela que o homem se dá conta da *inevitabilidade do sofrimento e da morte*.

163 Op. cit. MVR I, § 10, p. 91.

164 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 207. Veja-se também a seguinte passagem da QR (§ 27, p. 125): “Esse discernimento, por sua vez, isto é, a capacidade de *dar-se conta de si* [*sich zu besinnen*], de vir a si,

“Fosse a nossa vida sem fim e sem dor”, diz Schopenhauer, “talvez ninguém teria a ideia de perguntar por que o mundo existe e tem justamente esta constituição”.¹⁶⁵ Longe de ser *a priori*, a fonte da metafísica tem origem não só empírica, mas na experiência específica do homem racional em um mundo que parece injustificável por meio de sua racionalidade. A necessidade metafísica não tem sua fonte primária em uma necessidade teórica (seja *a priori*, seja *a posteriori*) de completar o conhecimento da natureza, mas surge da experiência – não só empírica, mas antropológica – do mal e dos males no mundo e da impossibilidade de dar conta deles.¹⁶⁶ A descrição que Schopenhauer nos dá da necessidade metafísica já nos indica que a metafísica terá de brotar de um solo *toto genere* distinto daquele do transcendentalismo representacional – o desvendamento do elemento *a priori* do conhecimento (e, logo, dos limites deste) leva não ao desvendamento do próprio mundo, mas justamente à consciência de sua insuficiência para resolver a questão propriamente metafísica que esse mesmo mundo nos põe. O inteirar-se dos limites da cognição humana leva, em primeiro lugar, à consciência de que “a solução efetiva, positiva do enigma do mundo precisa ser algo que o intelecto humano é totalmente incapaz de apreender e pensar”.¹⁶⁷

Quanto ao método da metafísica, porém, o transcendentalismo representacional de Schopenhauer deixa-nos a seguinte indicação: se houver uma metafísica possível, esta não poderá jamais ser baseada em elementos puramente apriorísticos, mas terá de partir do próprio mundo, deverá ser “pensada na presença da efetividade [*Wirklichkeit*] intuída”, não podendo jamais ter “sua raiz somente em conceitos abstratos”.¹⁶⁸ Na “Crítica da filosofia kantiana”¹⁶⁹ temos a oportunidade de acompanhar Schopenhauer em uma comparação de sua filosofia com a kantiana quanto ao elemento metódico. Segundo ele, Kant, adotando o ponto de vista de seus precursores, parte das seguintes pressuposições:

é na verdade a raiz de todas as realizações teóricas e práticas por meio das quais o homem supera tanto o animal”.

Traduzimos *Verwunderung* por “espanto” devido ao contexto, onde essa *Verwunderung* (associada ao *θαυμάζειν* platônico) é introduzida. Lá (op. cit. MVR II, cap. 17, p. 221-222), ela aparece associada à “consciência de que a inexistência do mundo é tão possível quanto sua existência”, sendo descrita como um estado fundamentalmente “consternado e aflito”.

165 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 208.

166 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 222.

167 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 240.

168 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 239.

169 Op. cit. MVR I, CK, p. 576 ss.

1. Metafísica é ciência daquilo que se encontra para além de toda experiência. – 2. Algo desse gênero não pode ser jamais encontrado segundo princípios gerados eles mesmos a partir da experiência (“Prolegomena” § 1); mas somente aquilo que sabemos *antes*, e portanto independentemente *de* toda experiência pode alcançar mais longe do que a experiência possível. – 3. Em nossa razão encontram-se efetivamente alguns princípios dessa espécie: compreende-se-os sob o nome de conhecimentos a partir da razão pura.

Dados esses pressupostos, porém, ele diverge de seus precursores ao afirmar que os princípios criados a partir da razão pura são “meras formas de nosso intelecto” que não dizem respeito às coisas em si mesmas, mas apenas à nossa apreensão das coisas. Disso se segue que esses princípios não constituem fonte para uma ontologia, isto é, para um discurso sobre as coisas em si mesmas, uma vez que não cumprem a condição 1. acima, que diz ser necessário que o conhecimento, para ser metafísico, transcenda a experiência possível. Disso Kant concluiria a impossibilidade da metafísica, refutando de maneira eficaz as pretensões de seus antecessores.

A solução de Kant para esse problema foi, como vimos, a instituição de um uso imanente e regulativo para as ideias da razão. Para salvaguardar a apoditicidade do conhecimento metafísico, Kant se vê coagido a reduzir a metafísica a um sistema dos princípios *a priori* do agir e do conhecer (metafísica dos costumes e metafísica da natureza). Como já pudemos notar, Schopenhauer evidentemente não considera essa solução dada por Kant à questão metafísica. Ele tampouco jamais se refere a uma metafísica kantiana. Na mesma passagem à qual pertence o trecho supracitado vemo-lo afirmar, inclusive, que, para Kant, “a metafísica é impossível e em seu lugar entra a crítica da razão pura”.¹⁷⁰

A solução de Schopenhauer para a questão metafísica, por sua vez, anunciar-se-á como igualmente imanente, embora siga, nessa imanência mesma, voltada à solução do problema da essência transcendente do mundo – a qual, como é bem sabido, ele identificará com a *vontade*.¹⁷¹ A maneira, porém, pela qual Schopenhauer leva a cabo esse seu projeto de uma metafísica imanente (a experiência do corpo como “chave” para a solução do enigma do mundo; o procedimento analógico da razão que transpõe essa

170 MVR I, CK, p. 576.

171 Como bem observa Martin Morgenstern no artigo supracitado (MORGENSTERN (1987)), a metafísica imanente de Schopenhauer não se baseia tanto na negação da condição 1. dada acima (com ele afirma explicitamente em op. cit. MVR I, CK, p. 577), mas muito antes da condição 2., ou seja, que somente um conhecimento apriorístico forneceria a base para conclusões acerca da essência transcendente do mundo (o que, inclusive, ele afirma na mesma passagem da “Crítica à filosofia kantiana”, logo em seguida: “(...) pois tomou-se de partida metafísica e conhecimento *a priori* como idênticos (...)).

verdade para o resto do mundo como representação) já não é um assunto que cabe ao transcendentalismo da representação, e nem, portanto, no presente trabalho.

O que nos interessa neste ponto é que Schopenhauer foi capaz de criar, por meio de uma *radicalização* do transcendentalismo introduzido por Kant na filosofia, um *novo método filosófico*, um método *a posteriori*, interpretativo [*deutend*], que toma o próprio mundo intuitivo (essa “fonte principal de todo conhecimento”¹⁷², da qual seus antecessores tiveram, por temor ao ceticismo, de abdicar em favor da apoditicidade) como seu material. O que, porém, implica que a metafísica terá, com isso, de renunciar ao caráter apodítico de suas verdades; em compensação ela lança suas raízes “sobre o solo da efetividade intuitiva”, um solo infinitamente mais profundo e fértil do que aquela terra estéril dos puros conceitos *a priori*.¹⁷³ Nutridos pela riqueza e variedade desse solo, os frutos da metafísica serão também muito mais ricos e variados.

O resultado final do transcendentalismo da representação de Schopenhauer deixa no ar aquela forte “resistência íntima” de que faláramos ao início do texto. Ele lembra a advertência dada no primeiro livro do MVR, de que a distinção entre os falsos filósofos e os verdadeiros reside no fato de, para estes últimos, “aquela perplexidade” que dá vazão à filosofia “crescer a partir da visão do próprio mundo”, enquanto que para os primeiros, isto é, para os filósofos falsos, ela brota “apenas de um livro, de um sistema dado”.¹⁷⁴ Com isso, Schopenhauer abre, na filosofia, as portas para o mundo e nos convida a, com base nele, pôr também o seu pensamento à prova, da mesma maneira que ele mesmo fez com o próprio “serviço imortal”¹⁷⁵ do “admirável Kant”¹⁷⁶, como pudemos acompanhar brevemente neste trabalho.

172 Op. cit. MVR I, CK, p. 577.

173 Op. cit. MVR II, cap. 17, p. 240-241.

174 Op. cit. MVR I, § 7, p. 68.

175 Op. cit. VN, p. 395.

176 Op. cit. QR, § 1, p. 11.

SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A CRÍTICA AO ERUDITISMO E À FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA

Felipe Luiz Gomes Figueira
felipe.figueira@ifpr.edu.br

A prática eruditista é cercada por convenções, modos de citar, de ler, ladeada pelo “respeito pelos colegas” e pela “fidelidade para com seus mestres e guias”¹⁷⁷, não é nem de longe a prática do verdadeiro espírito filosófico, que valoriza o ócio, por exemplo. Antes, tal prática (que se delimita em jogar com a ciência, não a vencendo para não acabar com a brincadeira; um exemplo dessa prática seria jamais colocar em um mesmo livro todas as informações diretamente relacionadas a determinado problema) se desespera em face desse hóspede (o ócio), fugindo a todo tempo do “tédio”. Para evitar o ócio cerca-se de livros e sobre eles é capaz de fazer longas exposições. Além disso, o eruditismo também está associado a um mero “ganha-pão” e, nisso, o utilitarismo e a manutenção do *status quo* lhes são intrínsecos, o que faz afastar ainda mais a verdadeira cultura de certos eruditos. A cultura, por sua vez, como

¹⁷⁷ Quantos e quantos jovens eruditos, utilitários, que vivem sob as asas de seus orientadores para – não que visem se formar de forma genuína, desinteressada – se beneficiar. Assim, são como piolhos a sugar a *bolsa* de sangue de um boi, que pode ser tanto o orientador como um programa de pós-graduação qualquer. Assemelham-se mais a filisteus.

demonstra Schopenhauer e Nietzsche¹⁷⁸, deve ser desinteressada, e tudo o que foge disso já deixa de ser cultura para se tornar qualquer outra coisa. Schopenhauer, uma vez mais, influenciará uma série de pensamentos de Nietzsche, como a crítica ao “ganha-pão”.

Enfim, o ato de usar a filosofia como “ganha-pão” – “[...] quando se trata de ganho, o interesse logo tem a primazia sobre o conhecimento, e pretensos filósofos se tornam meros parasitas da filosofia, mas parasitas que obstruem a ação dos filósofos genuínos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 29) – é severamente criticado e ironizado por Schopenhauer, que buscou “a verdade” e não a cátedra, conforme é possível verificarmos em sua obra *Sobre a filosofia universitária*:

Mas os limitados filósofos universitários sentem-se bem à vontade nesse assunto, pois sua verdadeira seriedade consiste em ganhar com honra um honesto meio de subsistência para si, para sua mulher e para seus filhos, como também gozar de um certo prestígio junto às pessoas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 7).

Tal prática, a saber, a do “ganha-pão”, relega aqueles que, longe de serem utilitários, antes se preocupam com a “nossa tão enigmática quanto precária existência”. É interessante que, no servilismo, até a erudição pode ser tida como segundo plano, o que importa é a devoção:

É muito natural que, quanto mais devoção se exigir de um professor, tanto menos erudição se exigirá dele; da mesma forma que para ser professor na época de Altenstein era suficiente que alguém se declarasse partidário dos disparates hegelianos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 7).

Em razão de todas estas considerações apresentadas, o gênio torna-se marginalizado, considerado desprezível e dotado de retardo circunstancial. A sensibilidade da angústia do gênio pouco importa àqueles permeados por uma lógica unicamente voltada ao egoísmo, ao utilitarismo¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Segundo Santos: “[...] o gênio é também para Nietzsche aquele que, como para Schopenhauer, consegue ver mais longe, passar para além das cortinas da aparência e descobrir o que mais radicalmente constitui o universo” (SANTOS, 1993, p. 47).

¹⁷⁹ Para Schopenhauer, os eruditos – os bons eruditos seriam aqueles que, antes de se dedicarem a Hegel, se dedicariam e teriam um entendimento profundo de Kant, que “[...] é talvez a inteligência mais original criada pela natureza” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 52) –, sob influência de Hegel, acabariam por se desviar do caminho do conhecimento para se converterem em doentes, insensíveis, desviados, “castrados no espírito”. Nas palavras de Schopenhauer: “Por isso, a maioria dos jovens eruditos de nossos dias já não é capaz de nenhum pensamento saudável e de nenhuma expressão natural. Em suas cabeças não há um único conceito preciso, nem mesmo claro e determinado, do que quer que seja: o palavreado desordenado e vazio dissolve e obnubilou sua força de pensamento” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 47).

O erudito não tem sensibilidade para a angústia do gênio, ele perora a seu respeito com uma voz cortante e fria, e está somente disposto a dar de ombros diante dele, como se tratasse de um objeto bizarro e estapafúrdio, a respeito de quem ele não tem tempo nem vontade de se ocupar. Não é jamais nele que se encontra o saber quanto à finalidade da cultura (NIETZSCHE, 2003b, p. 197).

Viver para se tornar um erudito, que é algo “contra a natureza”, contudo, é pouco demais, pois é se tornar “infecundo”¹⁸⁰. Conforme afirma Santos:

Para Nietzsche, não há dúvidas: ‘o erudito é por natureza infecundo’, mesmo quando apresenta qualidades de apreço (honestidade e modéstia, entre outras). Só que estas não o impedem de aceitar o seu tempo, mergulhando ingenuamente na tarefa de dissecar a vida sem se preocupar com o destino do ser humano (SANTOS, 1993, p. 68).

O eruditismo lança luz à “glória da época”, faz crer que a humanidade caminha a galopadas em prol do progresso e que, só assim, a vida tem sentido. Enfim, para Schopenhauer:

Essa glória da época é, naturalmente, favorecida por todos os meios; por isso, seja em periódicos eruditos, seja nas suas próprias obras, um professor de filosofia não deixará de tomar em justa consideração as ideias às avessas do outro, com um ar de importância e seriedade burocráticas, de modo que pareça mesmo tratar-se ali de um progresso efetivo do conhecimento humano (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34).

O erudito é um sujeito normal, que não tem capacidade de revolucionar nada, e para amenizar esse inconveniente mental, se abastece de uma provisão de pensamentos alheios¹⁸¹. Assim, esse sujeito apenas reage, não cria, travando uma luta incessante contra o instinto.

Alguns, cientes desse inconveniente, abasteceram-se de uma provisão de pensamentos alheios, na maioria incompletos e sempre compreendidos de modo banal – que em tais mentes correm ainda o perigo de volatizar-se em meras frases e palavras. Eles jogam com esses pensamentos para lá e para cá e procuram eventualmente combiná-los como as pedras de dominó; comparam o que disse este, aquele, um outro e mais um outro, e então procuram chegar a alguma compreensão do assunto. Em vão procurar-se-ia em tais pessoas alguma visão fundamental, firme e coerente das coisas e do mundo, que repousasse sobre uma base intuitiva; por isso mesmo, não têm sobre nada uma opinião decisiva ou um juízo determinado com firmeza. Mas andam às apalpadelas, como na

¹⁸⁰ Ver a filosofia ser tratada apenas como mero eruditismo é o que a torna mera retórica. Quão raro é ver alguma celebridade (inteligente!) que faça referência à filosofia, com exceção, por exemplo, de Steve Jobs. Isso culmina num conhecimento estéril, de história da filosofia banal: tantas vezes motivo de escárnio. “Se a filosofia não é mais muito estimada hoje, que se pergunte apenas porque em nossos dias nenhum grande general, nenhum grande estadista recorre a ela – e responderemos: pela única razão de que, nesta época em que se indagou sobre ela, se viu apresentar-se, com o nome de filosofia, somente um fantasma débil, aquela erudita e prudente sabedoria de cátedra; em suma, porque em boa hora a filosofia se tornou para ele uma coisa ridícula” (NIETZSCHE, 2003b, p. 221).

¹⁸¹ É necessário expressar junto a Crisaldo, d’*As eruditas*: “Essa quantidade de livros em que você vive mergulhada/ é uma montanha de lixo que não vale nada” (MOLIÈRE, 2008, p. 51). Ladear-se de livros e passar horas e horas conversando a respeito é, não raro, tão cômico quanto Armanda, Belisa e Filomena discutindo sobre os versos de Tremembó. É por isso que, às vezes, melhor é ser burro: “[...] de cultura a gente se empanturra -./ prefiro muito mais ser burra” (MOLIÈRE, 2008, p. 94).

neblina, com seus pensamentos, opiniões e objeções. É que também só trabalharam no saber e na erudição com o intuito de continuar ensinando. Pode até ser assim, mas então não devem brincar de filósofo, e sim aprender a separar o joio do trigo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 36).

As exceções, assim, tornam-se inúteis à lógica que visa o nivelamento social: inúteis ao eruditismo e aos funcionários do Estado, justamente por sua visão crítica, fecunda, não mantenedora do *status quo*. Por tudo isso, é possível afirmar:

As épocas verdadeiramente felizes não tinham necessidade do erudito e não o conheceram, as épocas profundamente doentes e melancólicas o estimaram como sendo o homem superior e digno entre todos, e lhe deram o primeiro escalão (NIETZSCHE, 2003b, p. 197)¹⁸².

O verdadeiro pensador, o gênio, longe de ser o acomodado erudito, é aquele que luta pela verdade e “comove”, no sentido de abalar as estruturas, revolucionar, ser mais: eis o sentido da formação proposta por Nietzsche como via antagônica a eruditista, o que certamente encontra grande convergência nas perspectivas de Schopenhauer.

É neste contexto que as críticas de Schopenhauer a Hegel (e sua respectiva influência sobre o desenvolvimento da filosofia acadêmica alemã do Oitocentismo) ecoaram de modo excepcional em Nietzsche. É necessário destacar que Schopenhauer considera que, mediante a influência de Hegel, a filosofia universitária (acadêmica) torna-se a Filosofia por excelência, enquanto que a Filosofia que não se enquadrasse nesse modelo tornava-se intelectualmente e valorativamente excluída¹⁸³. Quem se opunha a Hegel, na Alemanha Oitocentista, enfim, se suicidava “intelectualmente”, academicamente.

Para Schopenhauer, quando Hegel, Fichte e Schelling (expoentes do Idealismo alemão) conseguiram grande inserção nos meios culturais alemães, estruturaram um estilo de escrita truncado, pautado na obscuridade, e isso porque

¹⁸² Conforme expressa Elenilton Neukamp, em seu *Nietzsche, o professor*: “O erudito, o especialista, é um ‘prisioneiro do ponto de vista único que domina e que o domina’ e acaba tornando-se ‘escravo dos caminhos trilhados que conhece a dedo mas que impõem a ele o seu percurso’. Se por um lado se vangloria de ter um domínio seguro sobre determinada ‘área’ de conhecimento, por outro acaba sendo limitado por este mesmo conhecimento pois ‘dominar uma ciência é estar dominado por ela’. Nietzsche ironiza este tipo afirmando que os especialistas são facilmente reconhecidos pela sua corcunda que pode ser percebida inclusive em seus livros, reflexos de ‘uma alma corcunda’. Orgulhoso de seu saber especializado, o erudito fala desde ‘a pomposa opinião do recanto onde devaneia, sentado sobre o traseiro’. Fechados assim sobre seu pequeno mundo os especialistas acabam ‘incrustados no seu canto, esmagados, achatados, inteiramente irreconhecíveis, sem liberdade, sem equilíbrio, emagrecidos, só osso, salvo o único lugar da sua redondez perfeita...’. Apesar da ironia mordaz, Nietzsche não deixa de concluir com gravidade: ‘Todas as mestrias se pagam muito caras nesta terra... não se poderia ser o homem de uma especialidade ao mesmo tempo ser a sua vítima: é esse o preço’” (NEUKAMP, 2008, p. 37).

¹⁸³ Os “filósofos” emanados pelo Estado, todavia, são os que mais se opõem “[...] à produção e à perpetuação dos que são grandes filósofos por natureza” (NIETZSCHE, 2003b, p. 208).

[...] para ocultar a falta de pensamentos verdadeiros, muitos constroem um imponente aparato de longas palavras compostas, intrincadas flores de retórica, períodos a perder de vista, expressões novas que, no conjunto, resultam num jargão que soa o mais erudito possível (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34-35).

Schopenhauer critica a noção de que quanto maior a dificuldade de se interpretar o sentido fundamental de um texto, maior seria a “aura” de genialidade de seu autor, pois, em razão disso, o leitor, no seu íntimo, poderia vir a acreditar que, caso não fosse capaz de compreender as teses desenvolvidas nestas obras estilisticamente obscuras, ele próprio deveria se auto-responsabilizar por essa deficiência intelectual, sob a pena de ser marginalizado¹⁸⁴.

Nessa esteira acontece uma surpreendente inversão de valores: o filósofo que não faz parte do ambiente universitário e da sua burocracia (trâmites institucionais) torna-se apenas um “livre-pensador”, desvinculado da “autêntica filosofia”. Contudo, a atividade elementar do filósofo acadêmico, segundo Schopenhauer, seria a de legitimar, através de sua produção intelectual, a estrutura sociopolítica vigente, submetendo a atitude filosófica aos interesses obtusos do Estado. Nietzsche compartilha esta ideia, ao afirmar que: “O Estado jamais se importa com a verdade, salvo com aquela que lhe é útil – mais exatamente, ele se ocupa em geral com tudo o que lhe é útil, seja isso verdade, meia-verdade ou erro” (NIETZSCHE, 2003b, p. 217). Schopenhauer, por sua vez, faz valer a tese de que a sabedoria é essencialmente atemporal e apolítica, ainda que trate de questões políticas e do tempo presente que estão fundamentalmente relacionadas ao desenvolvimento humano.

A crítica de Schopenhauer ao projeto civilizatório e moralista do Estado, à filosofia universitária e ao projeto de ensino universitário de filosofia – que se baseava, sobretudo, pela interpretação historiográfica dos conceitos do filósofo analisado, enquanto que sua proposta seria a de um ensino com caráter propedêutico, tomando sistemas de filosofia a partir de uma seleção de textos reunidos em vista do que já se pensou originalmente, na qual o próprio estudante deveria se esforçar para compreender o sistema de pensamento desse filósofo, fazendo o seu próprio caminho, ou seja, nada de conhecimentos de “segunda mão”¹⁸⁵ -, demonstram o caráter extemporâneo de

¹⁸⁴ A fala de Cristóvão, nesse sentido, é admirável: “Não combato a ciência/ combato a impertinência/ que se faz passar por ciência. Não sou contra a leitura/ mas contra quem arrota uma falsa cultura” (MOLIÈRE, 2008, p.107).

¹⁸⁵ “Como consequência disso tudo, e deixando de lado os fins do Estado – como já foi observado – para considerar apenas o interesse da filosofia, tenho por desejável que toda aula de filosofia seja estritamente limitada à exposição da lógica (como sendo uma ciência concluída e rigorosamente demonstrável) e uma

Schopenhauer. Na direção deste, Nietzsche diz que a filosofia excluída da universidade e, com isso, readquirindo autonomia, poderia se estruturar em um tribunal superior da cultura¹⁸⁶ que faz tanta falta a uma sociedade, e reitera: “[...] é uma necessidade da cultura privar a filosofia de qualquer reconhecimento do Estado e da Universidade” (NIETZSCHE, 2003b, p. 21).

Nietzsche, em sua defesa do autêntico ideal filosófico, demonstra a sua filiação ao projeto intelectual de Schopenhauer, considerando-o seu “educador”, pelo fato de ter se colocado contra os valores de sua época, não admitindo que os objetivos essenciais da cultura sejam determinados por valores contrários a ela, sejam os interesses utilitários do mercado ou os do Estado e a de “confundir” a formação do filósofo com a do “homem da ciência” e a do “[...] operário da filosofia” (GIACÓIA, 2005, p. 88). Nessas condições, a imagem de Schopenhauer se estrutura como modelo de educador que luta contra as limitações que sua época colocava ao genuíno ideal filosófico, à “verdadeira” filosofia.

Enquanto continue a existir este pseudo-pensamento reconhecido pelo Estado, a ação grandiosa de uma verdadeira filosofia será malograda... Por isso digo que é uma necessidade da cultura privar a filosofia de qualquer reconhecimento do Estado e da Universidade e dispensar absolutamente o Estado e a Universidade da tarefa insolúvel para ambos de distinguir entre a verdadeira filosofia e a filosofia aparente” (NIETZSCHE, 2003b, p. 217).

Para Nietzsche, Schopenhauer seria o modelo de educador, já que a função deste é instituir novamente o valor da existência e “elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida” (NIETZSCHE, 2003b, p. 146). Com Schopenhauer, Nietzsche pôde compreender-se melhor em relação a si mesmo e é esse o sentido de sua gratidão. O gênio, de acordo com Nietzsche, utilizaria o conhecimento advindo da sua formação para cultivar os valores da vida, subjugando, por conseqüência, os saberes desvinculados desta.

A relação entre saber desvinculado da vida, por sua vez, é semelhante ao que aconteceu com Nietzsche que, durante seus três primeiros anos no internato de Pforta, estudou sem descanso, chegando depois à reflexão: “o que havia lucrado com ela?”, e à sua crítica ao sistema educacional que se deparou enquanto professor, que visava

história da filosofia de Tales a Kant, exposta bem sucintamente e cursada em *um* semestre, a fim de que esta, por sua concisão e clareza, deixe o menor espaço possível para as opiniões do senhor professor e se apresente apenas como fio condutor para os futuros estudos de cada um” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 92).

¹⁸⁶ Assim, “(...) também o filósofo pode ser útil à universidade, se longe de se confundir com ela, ao contrário, ele a vigiasse com uma certa e respeitosa distância” (NIETZSCHE, 2003b, p. 220).

promover o “homem teórico”, que separava a vida do pensamento. Em contraponto a tal educação, “Nietzsche sonha com um ideal de educação que o estudo dos gregos pré-platônicos lhe revelara, uma educação ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo” (DIAS, 1991, p. 32-33). Dessa maneira, Nietzsche não despreza o indivíduo que valoriza o conhecimento, mas critica de forma intempestiva o ideário de educador da Alemanha do século XIX, cujo protótipo era de um sujeito (erudito) que conhecia demais o passado e, em decorrência negativa disso, acabava por não viver adequadamente o presente, não criando novos valores.

Com efeito, a educação formal, ministrada nas instituições de ensino da Alemanha Oitocentista, muitas vezes motivava o aniquilamento simbólico dos tipos geniais, pois a estrutura pedagógica dessas instituições de ensino não se encontrava preparada para receber adequadamente as exceções - as figuras singulares -, estabelecendo um parâmetro de educação padronizado, massificado, envelhecido. Nietzsche esclarece essa característica sobre a singularidade ao fazer analogia às espécies do reino animal e vegetal, onde apenas o “exemplar individual superior” lhes importa e não aquele que se encontra nivelado em erros ou em “preconceitos enraizados pela educação”:

‘A humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar grandes homens – eis aí a sua tarefa, e nenhuma outra’. Como gostaríamos de aplicar à sociedade e a seus fins um ensinamento que pudesse ser extraído da consideração de todas as espécies do reino animal e vegetal – para elas, somente o exemplar superior, o mais incomum, o mais poderoso, o mais complexo, o mais fecundo -, que prazer não haveria aí, se os preconceitos enraizados pela educação quanto à finalidade da sociedade não oferecessem uma pertinaz resistência! (NIETZSCHE, 2003b, p. 182).

A cultura, que não se dá ao acaso, mas que é fruto do intenso trabalho do espírito, pode servir à natureza, que continuamente desperdiça muita energia. Se a natureza só se importa com o exemplar superior, mas acaba por desperdiçar forças devido ao excesso e ao acaso, a cultura devir vir no sentido de “[...] extirpar as ervas daninhas que entram o pleno desenvolvimento da planta humana” (KOFMAN, 1985, p. 87). Segundo Kofman,

[...] é apenas excepcionalmente e por acaso que a natureza coloca a planta humana nas condições mais propícias. A cultura deve pois ajudar a natureza, tomando-a ao mesmo tempo como modelo: ela deve perseguir os mesmos fins que ela, mas usar meios mais eficazes. Deve tomar nas mãos os seus negócios e gerir melhor a sua economia (KOFMAN, 1985, p. 88).

O “[...] abortamento do impulso crítico” (GIACÓIA, 2005, p. 88.) – que visa suprimir a singularidade do indivíduo – constitui, para Nietzsche, justamente o oposto do sentido da verdadeira educação: a frágil semente, que servia de metáfora para o processo formativo, acaba sendo sufocada por entulhos desprovidos de organicidade e esse é justamente o melhor caminho para o conformismo político.

E agora, que se imagine uma mente juvenil, sem muita experiência de vida, em que são encerrados confusamente cinquenta sistemas – que desordem, que barbárie, que escárnio quando se trata da educação para a filosofia! De fato, todos concordam em dizer que não se é preparado para a filosofia, mas somente para uma prova de filosofia, cujo resultado, já se sabe, é normalmente que aquele que sai desta prova – eis que é mesmo uma provação – confessa para si com um profundo suspiro de alívio: ‘Graças a Deus, não sou um filósofo, mas um cristão e um cidadão do meu país!’ (NIETZSCHE, 2003B, p. 213).

É necessário, por fim, destacar que “formar” não é “informar” e entre os dois conceitos há uma grande diferença de valores. O ato de “informar” não é “formar” um indivíduo. O ato de “formar” está relacionado à transmissão de vivências que proporcionam o desenvolvimento cultural e da língua para o indivíduo, possibilitando-lhe adquirir uma consciência crítica em relação ao contexto social no qual ele está inserido, favorecendo assim a sua inserção na vida prática de transformação e esforço por mudanças na realidade circundante.

Formar não é propiciar apenas o desenvolvimento intelectual, mas também, a intuição, a sensibilidade, as vivências – não é algo, assim, utilitário, egoísta. “Informar”, no âmbito da ação pedagógica, consiste no ato de se transmitir conteúdos didáticos, sem que neles necessariamente exista uma efetiva relevância orgânica para o estudante – o eruditismo, inegavelmente, é um caso típico de informação -, que recebe continuamente uma grande quantidade de conteúdos que se tornam meros meios para a realização de fins (a aprovação no vestibular, por exemplo).

A “informação” desprovida de reflexão motiva a passividade do estudante, que cria uma espécie de dependência simbólica em face do sistema pedagógico que lhe transmite tais informações, uma verdadeira submissão a parâmetros externos. Para Nietzsche, a educação deve engendrar a vida, pois, do contrário, torna-se mera mantenedora do *status quo*, cujo resultado é a acriticidade. A prática eruditista, em suma, torna-se acrítica.

Referências bibliográficas

ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie, sa pense (3 tomos)**. Paris: Gallimard, 1958.

BITTENCOURT, Renato Nunes. **Convergências entre Schopenhauer e Nietzsche na crítica da filosofia acadêmica.** *Intuitio*, v.2, n. 3, 2009, p. 257-278.

BRITTO, Fabiano de Lemos. **Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da filologia alemã.** *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 12 n 1, 2008, p. 149-181.

COLLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche.** Trad. de Maria Filomena. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche educador.** São Paulo: Scipione, 1991.

FREZZATI, Wilson Antônio. **Educação e Cultura em Nietzsche: o Duro Caminho para “torna-se o que se é”.** In: **Nietzsche: filosofia e educação.** Ijuí: Ed.Unijuí, 2008, p. 39- 65.

GIACÓIA, O. **Nietzsche.** São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche.** *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, outubro, 2005, p. 77-96.

KOFMAN, S. **O/Os “conceitos” de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla simulação.** In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** Trad. de Milton Nascimento e Sônia Salztein Goldeberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LANGELLORRI, Osvaldo. **Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino.** *Cadernos Nietzsche* 11, 2001.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche e a educação.** Trad. de Semiramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MOLIÈRE. **As eruditas.** Trad. de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

NEUKAMP, E. **Nietzsche, o professor.** São Leopoldo: Óikos / Nova Harmonia: 2008.

NIETZSCHE, F. W. **Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino.** Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003a.

_____. **III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como educador.** Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; São Paulo: Loyola, 2003b.

RANGEL, Marcelo de Mello. **Do lembrar e do esquecer a partir de Nietzsche.** *Revista Pontes*, v. 11, p. 72-81, 2010.

RAYNAUD, Philippe. **Nietzsche educador.** In: **Por que não somos nietzscheanos?** Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Ensaio, 1993, p. 193-211.

SANTOS, Laura. **Educação e cultura em Nietzsche**. Braga: Universidade do Minho, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. de Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WEBER, José Fernandes. **Formação (*Bildung*), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: EDUEL, 2011.

SERIA O FUNDAMENTO DA DOUTRINA SCHOPENHAUERIANA DO DIREITO MORAL?

Felipe dos Santos Durante

felipedurantex@gmail.com

1. As Motivações do Agir: Maldade, Egoísmo e Compaixão

O mundo como representação¹⁸⁷ é a manifestação de uma essência una e indivisa, a vontade de viver. Todos os problemas inerentes à metafísica dos costumes¹⁸⁸

¹⁸⁷ Adotou-se a edição das obras completas em alemão organizadas por Paul Deussen: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. A tradução adotada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* para uma leitura cotejada com a obra em idioma alemão foi feita por Jair Lopes Barboza: **O Mundo como Vontade e como Representação**, 1º Tomo; São Paulo: Editora UNESP, 2005. Doravante abreviado como *MVR*, seguido da indicação de parágrafo e página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para o segundo volume de *MVR* adotaram-se duas traduções para leitura cotejada com o original: (i) **The world as will and representation, 2º Tomo**; Tradução E.F.J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966; e (ii) **El mundo como voluntad y representación, 2º Tomo (complementos)**; introdução, tradução e notas de Pilar López de Santa Maria. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2005. Doravante, faz-se referência ao segundo tomo d'*O Mundo como Vontade e Representação* por *MVR II*, seguida da indicação de página nas edições espanhola, inglesa e alemã. Quando necessidade de citação de *MVR II*, a tradução para o português será de minha autoria, a partir do idioma alemão, salvo indicação contrária.

Para a obra *Über die Grundlage der Moral* adotou-se a tradição brasileira **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Doravante

têm como fonte a afirmação e a negação da vontade, cujos graus constituem o núcleo, a base, e a qualidade de todo comportamento imoral, amoral e moral. Schopenhauer identifica *três motivações fundamentais* para o agir humano¹⁸⁹: (i) a maldade (*Bosheit*), que quer o mal alheio; (ii) o egoísmo (*Egoismus*), que quer o próprio bem; e (iii) a compaixão (*Mitleid*), que quer o bem-estar alheio e na qual diminuir o sofrimento do outro se torna o motivo do agente. Toda ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações, embora duas delas possam operar conjuntamente.

Segundo Schopenhauer, a maldade tem no mal alheio sua finalidade, podendo chegar até a mais extrema crueldade. Ela pode ser explicada pela seguinte máxima: *imo omnes, quantum potes, laede* [prejudica a todos quanto possas].¹⁹⁰ No que se poderia imaginar como o outro extremo do agir humano, tem-se a compaixão. A palavra compaixão é uma das possíveis traduções para a palavra alemã *Mitleid*, que em tradução literal para o português significa “padecer com”. Ela consiste em graus de olhar através (*Durchschauen*) do princípio de individuação que permitem conhecer e reconhecer a identidade da essência metafísica como unidade, i.e., reconhecer que a diferença entre o

abreviado por *SFM*, seguido de capítulo, de página e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a leitura da obra *Parerga und Paralipomena* adotou-se as traduções brasileiras do professor Flamarion Caldeira Ramos: **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo, SP: Hedra, 2010 e **Sobre a Ética**. São Paulo, SP: Hedra, 2012. Doravante abreviada por *PP*, seguido de parágrafo, página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a leitura cotejada da tese de doutoramento de Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel der Satzes vom zureichenden Grunde*, foi utilizada a tradução espanhola **De La Cuádruple Raíz Del Principio de Razón Suficiente**; Tradução de Leopoldo-Eulogio Palacios. In: Biblioteca Hispánica de Filosofía – Clásicos de La Filosofía I. Madrid: Gredos, 1981. Doravante abreviada por *QR*, seguida de parágrafo, página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a leitura cotejada das notas de aula (*Vorlesungen*) sobre a ética (**Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten**. In: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol X**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584), adotou-se a tradução espanhola feita por Roberto Rodríguez Aramayo (**Metafísica de las Costumbres**; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001). Doravante abreviado como *MP*, *Metafísica dos Costumes*, seguido de indicação de capítulo, página e da paginação em referência à numeração dos manuscritos originais.

Após cada citação, serão apresentados em nota de rodapé os excertos utilizados em seu idioma original.

¹⁸⁸ Nas preleções de Berlim, os objetivos da ética são esclarecidos pelo então professor Schopenhauer: cabe a ela mostrar que (i) não existe nenhuma doutrina do dever, que (ii) não existe nenhum princípio ético universal, e que (iii) não existe um dever incondicionado (Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.4, P.58-59). Concomitantemente com esses três objetivos, a ética trata, necessariamente, de dois problemas capitais: (i) a liberdade e a sua relação com a necessidade, e (ii) o significado ético da conduta humana, i.e., o fundamento da moral (Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.21, P.76). Nesse ponto é possível diferenciar o que Schopenhauer entende por ética – o conjunto de objetivos e problemas supracitados – e o que ele entende por metafísica dos costumes – que seria um conceito mais abrangente que o de ética e incluiria em seu conteúdo programático toda a filosofia moral, afirmação e negação da vontade de viver, e, inclusive, a doutrina da redenção.

¹⁸⁹ Cf. *SFM*, §16, P.137, III 680-681.

¹⁹⁰ Cf. *SFM*, §7, P.72, III 628.

eu e o outro é mera aparência. Mas não se trata de apenas reconhecer a identidade da essência metafísica entre si mesmo e os outros. É preciso o conhecimento intuitivo, cuja expressão é afetiva: o sentimento¹⁹¹ de compaixão. O agir compassivo pode levar o indivíduo até a nobreza moral e a generosidade, sendo explicado pela máxima *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* [não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes].¹⁹²

Enquanto que na compaixão tem-se o sentimento de que o eu e aquele outro ser compartilhamos a mesma essência, de que o muro entre o eu e o outro não existe, o egoísmo atua na direção contrária: o enredamento do indivíduo ao princípio de individuação reforça a concepção de pluralidade e diferença, criando um muro entre o eu e o outro.

Schopenhauer entende o egoísmo a partir de duas perspectivas: (i) a perspectiva ética, ao mostrar que cada um quer tudo pra si – que pode ser chamada de egoísmo prático, e (ii) a perspectiva epistemológica, ao mostrar que o sujeito do conhecimento é o sustentáculo do mundo – que poder ser chamada de egoísmo teórico.

A partir de um aspecto de sua filosofia que fora explicado no segundo livro de sua obra magna, Schopenhauer se atém à análise do egoísmo como forma de entender a luta contínua entre os indivíduos, como forma de entender a guerra de todos contra todos:

Recordemos do livro segundo que na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da Vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, e, justamente aí, exprime-se um conflito interno da Vontade de vida consigo mesma. Nos graus mais elevados de sua objetivação, como qualquer outra coisa, esse fenômeno se expõe em distinção mais acentuada e, por conseguinte, pode ser mais bem decifrado. Tendo em vista esse fim, queremos primeiro perquirir em sua fonte o EGOÍSMO, como ponto de partida de toda luta.¹⁹³

¹⁹¹ Sentimento (*Gefühl*) é o oposto propriamente dito do saber, possuindo conteúdo negativo, uma vez que se define pela negação do conceito. Isso significa que sentimento não pode ser entendido como conhecimento abstrato da razão, i.e., que ele não está no âmbito do racional. (Sobre o conceito de Sentimento Cf. *MVR*, §11).

¹⁹² Cf. *SFM*, §6, P.44, III 607.

¹⁹³ *MVR*, §61, P.425-426, I 391. No original: „Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivierung des Willens, nothwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivierung wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in seiner Quelle nachspüren“.

Apenas no tempo e no espaço há pluralidade, uma vez que o princípio de individuação torna plural – fragmentado e dividido – o que em-si é uno e indiviso: a vontade aparece em toda parte na multiplicidade de indivíduos, não como coisa-em-si, mas como fenômeno. O princípio de individuação permite que a vontade se manifeste de igual modo em número infinito de fenômenos de maneira plena e íntegra. O grau mais elevado de objetivação alcançado pela vontade é o homem, e é no homem que o egoísmo pode se manifestar de forma plena. O indivíduo é o sujeito cognoscente, e, enquanto tal, é o portador da totalidade do mundo objetivo, ou seja, o indivíduo acaba por se considerar o centro do mundo, como possuidor e mantenedor de toda realidade; toda a natureza e todos os indivíduos externos a ele não existem senão em virtude de sua representação. Dessa forma, nada pode ser mais importante para ele do que ele mesmo.

Contudo, Schopenhauer não considera o egoísmo uma conduta estritamente má; antes, deve-se entendê-lo como uma conduta moral indiferente,¹⁹⁴ uma espécie de destino inescapável, um ponto de vista natural, não sendo nem bom nem mau, mas um atributo predominante e recorrente dos indivíduos. O egoísmo nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo. Exatamente aquilo que é a afirmação da vontade. O ser egoísta busca continuar existindo e, se possível, em melhor situação; ele é aquele que considera a afirmação de si fundamental, querendo conservar o seu próprio eu nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é para o egoísta um fim em si mesmo: é apenas um meio para obter o seu fim.

O comportamento egoísta tem sua origem na afirmação da vontade de viver manifesta no plano fenomênico e pode ser sintetizado na seguinte máxima: *neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede* [não ajudes a ninguém, mas prejudica a todos, se isto te for útil].¹⁹⁵ Entre os seres dotados de entendimento, os animais e os homens, o egoísmo é tido como a motivação fundamental, porque ele pode ser entendido como um ímpeto para existência – uma existência desejada incondicionalmente – e para o bem-estar, o que o identifica com a afirmação da vontade de vida. Isso significa que, por sermos todos fenômenos de uma vontade única que entra em conflito consigo mesma na

¹⁹⁴ Segundo Schopenhauer, o egoísmo produz ações moralmente indiferentes. (Cf. *SFM*, §16, P.138, III 680). Egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro.

¹⁹⁵ Cf. *SFM*, §7, P.72, III 628.

pluralidade do mundo como representação, acabamos por instaurar relações *prima facie* amorais e, conseqüentemente, antimorais entre os indivíduos.¹⁹⁶ E não é a instrução nem a reflexão, i.e., não é de forma racional que se alcança a moralidade, pois, como sabido, o querer não pode ser ensinado.

Enquanto cada homem busca avidamente assegurar sua existência nas melhores condições possíveis, perseguindo seus fins pelos meios que julga adequado, certamente os meios de realização do seu querer entrarão em conflito com o querer e os meios de realização do querer de outro indivíduo. Tem-se, assim, uma sobreposição das esferas de afirmação da vontade dos indivíduos, i.e., a concorrência, e a colisão de interesses. Dessa forma, o ser egoísta é responsável pelo conflito interno da vontade conseguir atingir temível manifestação no mundo como representação, engendrando a luta entre os indivíduos, a guerra de todos contra todos.

2. Apreciação da Origem da Injustiça (*Unrecht*) e da Justiça (*Recht*)

As conexões que Schopenhauer traça entre egoísmo e injustiça indicam que o egoísmo não é somente uma motivação indiferente ou neutra, mas está necessariamente conectado com a origem da guerra de todos contra todos. Schopenhauer escreve:

Já examinamos a primeira e a mais simples afirmação da Vontade de vida, a simples afirmação do próprio corpo, vale dizer, a exposição da Vontade via atos no tempo, na medida em que o corpo, em sua forma e finalidade, expõe essa mesma Vontade espacialmente, e não mais. Semelhante afirmação se mostra como conservação do corpo por meio do emprego de suas forças.¹⁹⁷

E, no sentido de o egoísmo consistir na afirmação do próprio corpo, Schopenhauer completa:

– Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela **AUTOAFIRMAÇÃO** do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude

¹⁹⁶ “É do ponto de vista da representação que existem, pois, indivíduos separados, e, aí, o egoísmo se faz presente como o motivo antimoral por excelência”. CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**, São Paulo: EDUSP, 1994, P.158.

¹⁹⁷ *MVR*, §62, P.428, I 393-394. No original: „Es ist bereits auseinandergesetzt, daß die erste und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes ist, d.h. Darstellung des Willens durch Akte in der Zeit, in so weit schon der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, denselben Willen räumlich darstellt, und nicht weiter. Diese Bejahung zeigt sich als Erhaltung des Leibes, mittelst Anwendung der eigenen Kräfte desselben“.

do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo.¹⁹⁸

Para Schopenhauer, o egoísmo leva à invasão dos limites da afirmação da vontade alheia. Essa invasão pode ocorrer por (i) ferimento / dano / lesão (*Verletzung*), (ii) por destruição do corpo de outrem ou (iii) quando ocorre a imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à vontade impositiva,¹⁹⁹ e pode afetar a pessoa (*Person*), a liberdade (*Freiheit*), a propriedade (*Eigentum*), e a honra (*Ehre*).²⁰⁰ Essa afirmação da vontade para além do próprio corpo, mediante a negação da vontade de outrem, é definida por Schopenhauer como *injustiça* (*Unrecht*).

Quem sofre injustiça – quem tem a vontade negada por uma vontade estranha – sente esta invasão na esfera de afirmação do próprio corpo – a primeira e mais básica afirmação da vontade de viver. Mas é importante ressaltar que o praticante da injustiça também está sendo injusto consigo mesmo, uma vez que a vontade dele e a vontade da vítima são, em essência metafísica, a mesma vontade: vítima e carrasco são uma só e mesma coisa; temos aqui a tão conhecida metáfora schopenhaueriana que enuncia que a vontade crava os dentes na própria carne. O carrasco (praticante da injustiça) apreende isso através de um sentimento de difícil compreensão e explicação, a saber, o *remorso* (*Gewissensbiß*) ou *injustiça exercida* (*ausgeübten Unrechts*).

O sentimento de remorso é uma espécie de confissão involuntária do praticante da injustiça do seu ato; um sentimento turvo de que aquilo que está sendo considerado como diferença, devido ao princípio de individuação, é, no fundo, identidade; trata-se do conhecimento nebuloso do fato de que a vontade crava os dentes na própria vontade,

¹⁹⁸ MVR, §62, P.429, I 394. No original: „— Indem nun aber der Wille jene Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darstellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus, bis zur Verneinung desselben, im andern Individuo erscheinenden Willens“.

¹⁹⁹ Cf. MVR, §62, P.429, I 394.

²⁰⁰ Aqui temos uma pequena discrepância entre formulações: somente no escrito *SFM*, do ano de 1840, Schopenhauer inclui a invasão dos limites da afirmação da vontade que correspondem à liberdade como uma das possibilidades de ocorrência da injustiça. (Cf. *SFM*, §17, P.150-151, III 689-690). Na formulação dos *PP*, datada do ano de 1851, a liberdade não é mencionada como uma categoria passível de ser afetada de forma a ser configurada uma injustiça. (Cf. *PP*, Capítulo 9 – Sobre a doutrina do direito e a política, §121, P. 86, V 264). Em última instância, o ataque à pessoa, à liberdade, à propriedade e à honra parecem se configurar como ataques à esfera de afirmação da vontade do indivíduo. Como parece estranho, a partir dessa perspectiva de interpretação do conceito, desconsiderar um elemento tão importante como a liberdade, decidiu-se por manter a formulação feita em *SFM* por considerá-la a mais completa.

de que a vítima a quem a injustiça é infligida compartilha da mesma essência metafísica que o perpetrador do ato ignominioso. Por mais que o indivíduo esteja envolto no princípio de individuação, segundo Schopenhauer, no mais íntimo de sua consciência, o indivíduo tem o pressentimento de que o mundo empírico é mero fenômeno, aparência.²⁰¹ Quem exerce a injustiça sente que quem sofre a injustiça é igual a ele em essência, sente que o outro e ele são ambos um esforço de autoconservação, e que ele, o praticante da injustiça, nesse caso, é mais forte.

Esse sentimento do injusto é a consciência moral (*Gewissen*), que também é conhecida por foro íntimo e por tribunal interno, e é justamente a tomada de consciência do sentido ético da ação praticada pelo indivíduo pelo próprio indivíduo: “o *saber* do homem sobre aquilo que fez”;²⁰² pode ser entendida como um tipo de conhecimento (*Erkenntnis*), porém um conhecimento não teórico, um conhecimento sentido, uma espécie de sentimento, podendo ser entendida como a expressão emocional sensível do conhecimento que temos do significado moral de nossas ações.

O enfoque dado pela consciência moral à ação refere-se ao seu significado interno. Para aquele que cometeu a ação injusta ela significa uma censura moral que indica a veemência da concreção do egoísmo em um corpo que invadiu os limites de afirmação da vontade de outro corpo. Para aquele que sofre injustiça, o significado da ação plasma-se por meio do ferimento / dano / lesão em sua pessoa, liberdade, propriedade ou honra.

A partir da exposição do conceito de injustiça e da argumentação desenvolvida, é possível afirmar que tal conceito aparece com precedência ontológica frente ao conceito de justiça. Isso significa que a injustiça é um conceito originário e positivo, e isso porque ela é *sentida* imediatamente, manifestando-se por si mesma, sendo natural e fundamentada na experiência.²⁰³ Ela também é a condição de inteligibilidade do conceito de justiça (*Recht*).

²⁰¹ Cf. *MVR*, §65, P. 465, I 431.

²⁰² *SFM*, §8, P.87, III 640. No original alemão: „Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat“. Sobre a consciência moral ser a tomada de consciência do sentido ético da ação, pode-se ler: “Mas, a partir de nossa exposição não mítica porém filosófica da justiça eterna, queremos agora passar à consideração que lhe é aparentada do significado ético da ação e consciência moral, que não passa do mero conhecimento sentido desse significado”. No original alemão: „Aber von unserer nicht mythischen, sondern philosophischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieser verwandten Betrachtungen der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns und des Gewissens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener ist, fortschreiten“. *MVR*, § 64 P.456, I 422.

²⁰³ Cf. *SFM*, §16, 138-139, III 680-681, grifo nosso; Cf. *MVR*, §62, P. 434, I 399.

3. Por que a Injustiça e a Justiça Podem ser Entendidas como Critérios para Atribuição de Valor Moral às Ações Praticadas?

O estabelecimento dos limites existentes entre afirmar a própria vontade e o negar a vontade de outrem fornece, em referência a uma simples e pura determinação moral, todo o domínio das possíveis ações injustas ou justas:

Na escala dos distintos graus de força com que se manifesta a vontade de viver no indivíduo humano, os conceitos de justiça e injustiça constituem um *ponto fixo* (como o ponto de congelamento dos termômetros), a saber, o ponto onde a afirmação da própria vontade se torna negação da vontade alheia, isto é, o ponto no qual a vontade revela o grau de sua intensidade e, igualmente, o grau de confusão do conhecimento imerso no *principium individuationis*, através do agir injusto.²⁰⁴

Estes dois termos – injustiça e justiça – podem ser considerados determinações *morais*, uma vez que se referem à conduta humana enquanto tal, ao valor dessa conduta, à íntima significação dessa conduta em si (*die innere Bedeutung dieses Handelns an sich*).²⁰⁵ O significado íntimo de cada ação da conduta humana em si demonstra-se claramente à consciência moral pelo fato de (i) a prática da injustiça ser acompanhada de uma dor interior (*einem inneren Schmerz*) e (ii) do praticante da injustiça, enquanto fenômeno, ser diferente de quem a sofre, mas em-si – em essência metafísica –, idêntico ao sofredor. Para quem sofre a injustiça, essa significação se expressa no fato (iii) deste sofredor estar dolorosamente consciente da negação de sua vontade e que, (iv) sem praticar injustiça, ele pode se defender de todas as maneiras daquela negação imposta, caso lhe seja possível. Segundo Schopenhauer, “qualquer selvagem saberia reconhecer o justo e o injusto”,²⁰⁶ por meio da sensação de aprovação ou desaprovação despertada no observador, ou por meio da sensação de remorso ou de injustiça cometida pelos envolvidos na ação.

Por serem determinações *morais*, os direitos derivados dos conceitos de injusto e de justo podem ser denominados naturais, no sentido de que não estão definidos por

²⁰⁴ *MP, Metafísica dos Costumes*, P.101, P.162. No original alemão: „Nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke mit welchen der Wille zum Leben in menschlichen Individuen sich offenbart, sind die Begriffe Recht und Unrecht in fester Punkt (wie der Eispunkt auf dem Thermometer), nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird: d. h. auf diesem Punkt giebt der Wille den Grad seiner Heftigkeit, und zugleich den Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis an, durch Unrecht-Thun”.

²⁰⁵ Cf. *MVR*, §62, P. 436, I 402.

²⁰⁶ *MP, Metafísica dos Costumes*, P.102, P.163. No original alemão: „Alle Wilde nämlich kennen Recht und Unrecht“.

convenções humanas nem são instituídos pelo Estado, mas existem de maneira inata – valem por si e em si –, e são universais e imutáveis – pois valem para todos os indivíduos, em qualquer localidade, e em qualquer época. Assim, o *direito natural* (*Naturrecht*) é estabelecido por Schopenhauer como direito moral (*moralisches Recht*).²⁰⁷ Dessa forma, a argumentação schopenhaueriana constrói no seio da moral o seu conceito de direito, subsumindo-o àquele conceito, e subvertendo uma tradição que remonta a Christian Thomasius e, principalmente, Kant.²⁰⁸

4. A Passagem do Âmbito da Moralidade para o Âmbito da Legalidade

Apesar de os conceitos de justiça e injustiça serem de fato válidos para o estado de natureza, e o direito moral deles derivado também o ser, a validade do direito moral não se dá em todos os casos para cada indivíduo, permanecendo latente – um direito que não se efetiva –, e, assim, não é eficaz no sentido de impedir que a violência impere. Justo e injusto valem ali apenas como conceitos morais para o autoconhecimento, para a consciência moral (*Gewissen*) de cada um.

Assim, pode-se afirmar que a doutrina moral do direito, também denominada por Schopenhauer de doutrina pura do direito, refere-se à parte ativa da dinâmica de esferas de afirmação da vontade no mundo considerado pela faceta da representação, o agir (*Tun*), não à parte passiva, a forma pela qual as vontades são afetadas, o sofrer (*Leiden*). Esse só é considerado pela moral de maneira indireta, a saber, tendo em vista provar que as medidas adotadas com a finalidade de evitar o sofrimento de uma injustiça de modo algum sejam consideradas e confundidas com a prática da injustiça.

Para a moral, a disposição à injustiça é o único elemento a ser considerado. Destarte, a vontade, obstinada a cometer injustiça, ao ser impedida por um poder

²⁰⁷ Pode-se afirmar que o direito natural, i.e., o conjunto de direitos inatos que independem de validação ou sanção, que subsistem independentemente de sua legalidade ou não – da consonância ou não com a lei posta, com o direito positivo –, do qual o homem é portador enquanto indivíduo singular, reúne algumas características, tais como: (i) a *universalidade*, uma vez que ele vale de igual modo para todos os indivíduos, ou seja, é o mesmo em todas as épocas e lugares; (ii) a *imutabilidade*, i.e., ele não se modifica em decorrência de alterações espaço-temporais; (iii) ser um *parâmetro valorativo* para o direito positivo; e (iv) ser válido em si e por si. Cf. BOBBIO, N. **O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito**. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995, P.22-23; Cf. REALE, M. **Lições Preliminares de Direito**. São Paulo: Saraiva, 2002. P.312; Cf. BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006, Verbete *Direito Natural*, P.241.

²⁰⁸ Christian Thomasius (1655-1728) foi um dos primeiros pensadores a retirar o direito da esfera da moral e da ética. (Cf. FASSÓ, G. **Historia de la Filosofía del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979. P.170). Kant também opera com essa distinção, o que é motivo de duras críticas provenientes de Schopenhauer ao filósofo de Königsberg Deve-se atentar para o fato de que toda argumentação schopenhaueriana, no que tange à fundamentação da doutrina do direito, é um esforço em subsumir o conceito de direito, novamente, à esfera da ética e da moral.

externo, não se dissocia da injustiça de fato cometida: *moralmente* o querer a injustiça e o ser injusto são uma e mesma coisa. Moral e teoria da legislação convergem na medida em que a prática da injustiça e o sofrer injustiça relacionam-se mutuamente, constituindo uma correlação. Se fosse possível pensar uma prática de injustiça separada do sofrimento de injustiça pela outra parte, a lei não poderia proibi-la. A proibição é feita a partir do momento em que há *sofrimento* de injustiça por uma das partes.

Para que a proibição seja efetiva, é necessária a existência de um poder coercitivo moderador que regule as relações interpessoais e que tenha a força necessária para fazer com que o direito natural seja preservado nas relações sociais estabelecidas: surge, aqui, a necessidade do Estado. Analisemos, pois, de que modo Schopenhauer explica a sua origem e a sua finalidade.

5. A Reta-razão como Cálculo de Utilidade com Vistas à Adequação dos Meios ao Melhor Fim Almejado Possível: A Origem do Estado.

Essa parte da nossa exposição ganhará muito em força e conteúdo se nos for permitida uma rápida digressão para mostrar a importância do conceito de reta razão (*recta ratio*) e o modo pelo qual ele é operado por autores que exerceram influência confessa sobre Schopenhauer, como, por exemplo, Thomas Hobbes (1588-1679).²⁰⁹

Para Hobbes, a reta razão sugere, através de um cálculo de utilidade *in foro interno* do indivíduo, as leis adequadas para se alcançar a paz:

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para um vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas

²⁰⁹ Thomas Hobbes nasceu no ano de 1588, na aldeia de Westport, perto de Malmesbury, Inglaterra. Com a ajuda de um tio estudou em Oxford e, em 1608, tornou-se tutor na família Cavendish, com a qual manteve estreitas relações até o final de sua vida. Trabalhou para Francis Bacon, auxiliando-o na tradução latina de seus Ensaios. Faleceu em 1679, aos noventa e um anos em Hardwick Hall. Dentre suas obras publicadas podem ser destacadas *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1657), *Leviathan or the Matter, Forme, Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), entre outras.

Para a leitura de *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, adotou-se a edição inglesa editada por C.B. Macpherson: HOBBS, T. **Leviathan**. Edited with an introduction by C.B. Macpherson. New York: Penguin, 1985. A tradução adotada de *Leviathan* para uma leitura cotejada com a obra em idioma inglês foi feita por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva: **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**; in: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Doravante abreviado como *Leviatã*, seguido da indicação de página das edições em língua inglesa, original entre colchetes, e língua portuguesa.

normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza²¹⁰

As paixões – o esforço para a autoconservação e ser feliz – aliadas à reta razão – que sugere as leis²¹¹ adequadas para obter a paz – são as responsáveis pelo movimento de superação do estado precário de vida durante o período de vida pré-estatal. A reta razão sugere as *leis da natureza*²¹² que, embora não obriguem o indivíduo em seu foro externo, fornecem uma espécie de catálogo de ações que devem ser praticadas para manutenção da vida. A primeira lei de natureza orienta o homem a buscar a paz, e caso ele não a consiga, autoriza-o a utilizar-se da guerra;²¹³ a segunda diz respeito à autodefesa, ao fato de não ser possível abdicar de se defender;²¹⁴ a terceira lei de natureza manifesta a necessidade de cumprir os pactos celebrados.

No caso de Schopenhauer é bem sabido que em seu sistema filosófico a razão (*Vernunft*) recebe um status secundário, possuindo como única função a formação de conceitos.²¹⁵ A razão permite ultrapassar o nível sensitivo e intelectual da impressão presente, possibilitando o registro e a combinação de impressões sob certas regras. Isso significa que os seres dotados de razão, os homens, têm a capacidade de estabelecer relações entre as intuições – entre as representações concretas – e de transformar esse

²¹⁰ *Leviatã*, P. 79 (edição brasileira). No original: “The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature”. P.188, P.[63].

²¹¹ Hobbes assinala a diferença entre direito e lei: “Diferença entre direito e lei: o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (*Leviatã*, P.82). No original: “RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them”, P.189, P. [64].

²¹² “Uma lei da natureza (*Lex naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão” (*Leviatã*, P. P.82). No original: “A LAW OF NATURE, (*Lex Naturalis*,) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason”, P.189, P. [64]. Hobbes expõe cerca de treze leis de natureza. Para a finalidade do nosso estudo, precisamos explicitar apenas as três primeiras.

²¹³ Cf. *Leviatã*, P.190, P.[64], P. 82. “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudar e vantagens da guerra.”. No original: “That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.”.

²¹⁴ Cf. *Leviatã*, P.190, P.[64], P. 82.

²¹⁵ Cf. *MVR*, §8, P.85, I 46. Pode-se dizer que Schopenhauer caracteriza a razão como uma das faculdades cognitivas, ao lado do entendimento / intelecto (*Verstand*) e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). O Intelecto é uma função do aparelho cognitivo que tem a forma do princípio de causalidade e consiste na faculdade de intuição, possibilitando a percepção de objetos que afetam nossa sensibilidade; a sensibilidade é a faculdade receptiva, passiva, que recebe as impressões dos órgãos sensoriais e imprime a essas impressões uma primeira distribuição em termos de tempo e espaço. Sobre a definição do termo *Verstand* (intelecto / entendimento) Cf. CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n°. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005, P.175-176. Sobre a definição do termo *Sinnlichkeit* (sensibilidade) Cf. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, P.157-158.

conhecimento intuitivo em conceitos – que são representações abstratas –, fazendo com que esse conhecimento possa ser aplicado na prática.

Os homens, por serem dotados da faculdade de razão, são privilegiados por possuírem (i) a linguagem – que é o meio e o veículo da razão –, (ii) a ação deliberada, e (iii) o saber (*Wissen*) e a ciência (*Wissenschaft*).²¹⁶ Ser dotado de razão significa que o conhecimento humano extrapola o estreito limite da percepção atual. A representação conceitual torna possível a classificação do conhecimento, a relação entre as noções comuns, e a conservação dessas noções na memória. O conhecimento do homem ultrapassa o âmbito do presente e se abre para as dimensões do passado e do futuro. Isso significa a recordação das impressões passadas, assim como a projeção de expectativas, anseios e cuidados no futuro. Alargam-se as dimensões de possibilidade do sofrer: sofre-se no passado, no presente, e no futuro. A razão intensifica o sofrimento que nos é inerente.

A vida no estado de natureza é tosca, breve, deficitária, precisamente aquilo contrário ao que o egoísmo é: conservar a essência e ser mais. A razão pode apreender a totalidade através dos conceitos, deixando o particular, e possibilitando o discernimento de qual o meio mais eficaz para fugir do estado inicial de guerra de todos contra todos. Ela reconhece a fonte das desvantagens da injustiça e começa a buscar um meio de diminuí-la ou, onde possível, suprimi-la através de um sacrifício comum, compensado, todavia, pela vantagem comum daí resultante. Na medida em que a faculdade de razão, visando sempre um bem maior e a própria conservação na melhor situação possível, deixa de considerar os fatos a partir do ponto de vista unilateral do indivíduo ao qual pertence, ela nota que os prazeres obtidos com a prática da injustiça num indivíduo são sempre superados pela dor, relativamente maior, do sofrer injustiça.

Segundo Schopenhauer, o ato de praticar injustiça causa prazer no praticante e a razão reconhece que tanto para diminuir o sofrimento em toda parte, quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e o único meio é poupar todos da dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-os renunciar ao prazer obtido com a sua prática. Esse parece ser um movimento paradoxal, uma vez que a faculdade de razão age egoisticamente ao abandonar o ponto de vista da individuação, que é em essência também egoísta, para, assim, obter um bem maior.

²¹⁶ Cf. *MVR*, § 10, P.98, I 59.

Contudo, é pelo abandono de uma ação egoísta no plano da individuação que se obtém vantagens maiores neste mesmo plano e no plano de uma totalidade social. Trata-se de um aparente abandono de um egoísmo individual em prol do egoísmo coletivo; contudo, as vantagens referentes ao plano da individuação exercem uma influência mais acentuada do que esses mesmos motivos aplicados ao plano de uma totalidade social: isso significa que o egoísmo inerente a cada indivíduo e a avidez com que se manifesta leva-nos a crer que a melhoria coletiva é simples meio para a melhoria individual, ou seja, o egoísmo coletivo é apenas a afirmação mais contundente de cada egoísmo individual. Assim, o motivo mais forte da constelação de motivos dos indivíduos – não sofrer a dor, relativamente maior, da injustiça – se afirmou soberanamente sobre o outro motivo – o prazer obtido em praticar ações injustas.

A instrumentalização do egoísmo coletivo pelo egoísmo individual com vistas a evitar seus próprios males, i.e., para a superação egoísta do egoísmo, recorreu a um pequeno cálculo de utilidade: a *recta ratio* em um nível tosco é cálculo de benefício, e leva o homem a pôr fim ao estado de natureza enquanto estado de guerra de todos contra todos por meio do *contrato social* (*Staatsvertrag*) ou *lei* (*Gesetz*). Somente com auxílio da linguagem a razão consegue estabelecer o conjunto dos dispositivos institucionais e normativos de combate aos atos injustos, o Estado,²¹⁷ efetivando uma das suas mais importantes realizações. O contrato que origina o Estado fornece ao cidadão a segurança de sua vida, de sua liberdade, de sua propriedade, de sua honra; ele, o cidadão, deu como penhor sua vida e propriedade em favor da segurança de cada um. Assim, a razão faz o indivíduo abandonar seu prazer de praticar a injustiça para, então, poder ser protegido: o monopólio da força e da violência, agora, pertence à instituição política instaurada. A razão discerne qual o meio mais eficaz para superar o estado inicial de guerra de todos contra todos. O Estado, desse modo, surge por um cálculo de utilidade, determinado pela razão, para a proteção e tutela dos interesses dos indivíduos, i.e., ele não nasce da preocupação positiva com a justiça, mas da preocupação em evitar o sofrer injustiça. Desta forma, o contrato é celebrado como uma estratégia do egoísmo coletivo em garantir a melhor preservação das objetividades da vontade no mundo fenomênico, no mundo como representação.

²¹⁷ Cf. *MVR*, § 8, P. 83-84, I 44. Essa capacidade de reflexão é a raiz de todas as obras teóricas e práticas e “também da colaboração de muitas pessoas para um mesmo fim: e por isso, da ordem, da lei, dos Estados, etc.” (Cf. *QR*, §27, P.154, III 209).

6. A Problemática: Seria o Fundamento da Doutrina Schopenhaueriana do Direito Moral?

Por fim, mediante o exposto, pode-se, agora, avaliar e decidir pelo caráter moral ou utilitário – utilitário entendido, aqui, como a identificação do bom para com o útil – do fundamento da doutrina schopenhaueriana do direito. Em primeiro lugar, deve-se separar a questão em três âmbitos: o que se refere ao (i) direito natural ou doutrina pura do direito, o que se refere à (ii) instituição do Estado, e o que se refere ao (iii) direito positivo. Dessa forma será possível avaliar a questão com maior clareza e de modo mais acertado.

Como visto, a pura doutrina do direito, ou direito natural, é uma doutrina moral. Esse é um ponto exposto de maneira clara e assertiva, que não deixa qualquer sombra de dúvida sobre a natureza de tal tipo de direito. O problema maior repousa sobre o estatuto constitutivo e origem do Estado, que institui e regulamenta o direito positivo. O direito positivo é uma ferramenta do Estado, possuindo como tarefa auxiliar na determinação da estrutura básica da convivência. Segundo Schopenhauer, o direito positivo deve ter o direito natural como parâmetro para poder ser considerado justo. Assim, como visto, o Estado, a forma moderna de direito à coerção pública, surge por um cálculo de utilidade que chega à conclusão de que a existência da coação é mais vantajosa que sua não existência, i.e., que o estado de natureza apenas é superado pelo reconhecimento de um ordenamento jurídico que consiga se impor, por meio do direito positivo, sobre todos os indivíduos particulares, assegurando que os pactos sejam cumpridos, garantindo que o contrato seja assegurado.

A origem do Estado é fundamentada e legitimada filosoficamente através de um recurso metodológico comum aos filósofos modernos, o contrato social. Schopenhauer se vale dessa estratégia para validar o poder do Estado sobre os seus governados, legitimando o poder desse dispositivo moderador das relações pessoais e jurídicas, bem como a origem de uma ordem política fundamental.

O contrato representa um acordo com valor jurídico. Desta forma, tem-se com o contratualismo (i) uma teoria consensual de legitimação política com vistas a assegurar a paz entre os indivíduos; (ii) um acordo que realiza a transferência recíproca de direitos e de deveres; (iii) o comprometimento jurídico, a partir da instituição do contrato, de

cada indivíduo com o cumprimento do acordado: ações que infringem o contrato são perseguidas pelo direito penal (*Strafrecht*).²¹⁸

A ordem política fundamental é pensada pela razão e efetivada por essa por meio do contrato originário celebrado entre pessoas livres²¹⁹ – não entre governante e governados. Trata-se de uma convenção entre iguais que celebram pactos para estabelecer as regras para um governo, marcando a transição da situação pré-estatal para a sociedade civil.

Schopenhauer, assim, filia-se à corrente teórica contratualista no que se refere à origem do Estado. Mas seria esse contratualismo utilitário? Aqui a questão assume outras dificuldades, como: (i) é possível associar contratualismo e utilitarismo, ou eles possuem diferenciações conceituais?; (ii) de que forma é possível entender utilitarismo sem cair em uma generalização manualesca?; e (iii) o quão artificial e estéril pode ser o empreendimento de forças para fazer tal aproximação entre a filosofia schopenhaueriana e o utilitarismo.

A questão só é lícita de ser feita por conta da passagem pontual em que Schopenhauer escreve que o Estado surge por um cálculo de utilidade da razão.²²⁰ Essa passagem dá ensejo para que a seguinte pergunta seja formulada: “Se o Estado surge por um cálculo de utilidade, poder-se-ia afirmar que Schopenhauer é um autor utilitarista?”. O termo utilitarismo pode remeter, em sentido amplo – entendido como a identificação do bom para com o útil –, a Epicuro (341-271 a.C.), e, em sentido estrito, aos filósofos ingleses – notadamente Jeremy Bentham (1748-1832) e Stuart Mill (1806-1873).

No presente artigo, nosso objetivo é avaliar o utilitarismo em sentido amplo, entendido como identificação do bom para com o útil. A primeira associação geralmente feita nesse caso refere-se à felicidade como finalidade da ação. Contudo, a argumentação de Schopenhauer não permite que identifiquemos a origem do Estado e o cálculo de utilidade efetuado pela razão com a busca pela felicidade. Como sabido, para Schopenhauer, a felicidade é um fenômeno meramente negativo, a ausência da dor. O Estado não tem como finalidade promover a maior felicidade possível aos seus cidadãos; ele possui apenas três finalidades relativas à proteção (*Schutz*): (i) proteção a atos exteriores (*Schutz nach außen*), (ii) proteção interior (*Schutz nach innen*), e (iii)

²¹⁸ Cf. *Justiça Política*, P.401.

²¹⁹ Cf. *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, P.9; Cf. BOUCHER e KELLY. *The Social Contract and its Critics: an Overview*. In: BOUCHER e KELLY. **The Social Contract From Hobbes To Rawls**. David Boucher, P. J. e Kelly (org). London; New York, N.Y.: Routledge, 1994, P.37.

²²⁰ Cf. *MVR*, §62, P.439, I 404-405.

proteção contra o protetor (*Schutz gegen den Beschützer*),²²¹ que estão de acordo com a finalidade da ação da maior parte dos indivíduos, a autoconservação.

Para Schopenhauer, o conceito de bom (*Gut*) é essencialmente relativo e indica a “adequação de um objeto com algum esforço determinado da vontade” (*Angemessenheit eines Objekts zu ir gendeiner bestimmten Bestrebung des Willens*).²²² Assim, segundo Schopenhauer, bom é tudo aquilo que é favorável à vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins, por mais diferentes que essas coisas possam ser noutros aspectos.²²³ Em suma, bom é tudo o que é exatamente como o indivíduo quer que seja.

O útil (*Nützliche*), segundo Schopenhauer, seria uma subespécie do conceito de bom, uma satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro.²²⁴ Bom, sendo dessa forma um conceito relativo, por ser a expressão positiva de uma referência a uma vontade cobiçosa, parece relacionar-se, nesse caso (instituição do Estado), com o egoísmo coletivo, constituindo-se na correlação entre utilidade particular (egoísmo individual) e utilidade pública (egoísmo coletivo).²²⁵

Contudo, o contratualismo e o utilitarismo diferem-se pelo fato de o primeiro estar baseado no bem-estar (autoconservação) do indivíduo e o segundo no bem geral da comunidade. Como exposto, o contrato social é celebrado apenas como forma do indivíduo melhorar sua própria situação, não com vistas à instauração do bem geral comum. Trata-se de um esforço autointeressado de conservação, que nada mais é que o egoísmo visando um determinado bem – não sofrer injustiça. O bem geral comum, se ocorrer, é um mero acidente na busca pela satisfação pessoal. Dessa forma, não é possível afirmar que na formulação schopenhaueriana exista algum tipo de utilitarismo no que se refere à instituição do Estado por meio do contrato, mesmo que seja em um sentido muito fraco e amplo.

A última perspectiva a ser considerada, a saber, a perspectiva acerca do direito positivo, depende diretamente do tipo de legislação que será instituída pelo Estado: um direito positivo pautado pela consonância com o direito natural-moral, em teoria, deverá ser justo e evitar/punir ações injustas no âmbito da legalidade. Por outro lado, uma

²²¹ Cf. *MVR II*, cap. 47, P.651, P. 594-595, II 681.

²²² Cf. *MVR*, §65, P.459, I 426.

²²³ Cf. *MVR*, §65, P.459, I 426.

²²⁴ Cf. *MVR*, §65, P.460, I 426.

²²⁵ Deve-se frisar, contudo, que não se trata de um bom absoluto (*Absolutes Gut*), uma vez que o filósofo da vontade considera tal termo uma contradição. Isso porque tanto um bem supremo quanto um bom absoluto pressupõem satisfações finais da vontade, o que é impossível, dado que a vontade é um incessante querer, nunca satisfeito.

legislação que ignore os parâmetros valorativos morais do direito natural será considerada uma injustiça positiva (*positiven Unrechts*),²²⁶ mas ainda assim terá como escopo garantir um ordenamento jurídico que exerça a coação pública e defina uma certa estrutura política-jurídica-governamental.

Dessa forma, pode-se concluir a partir do exposto que o fundamento da doutrina pura do direito é moral, que a metodologia de fundamentação e justificação da estrutura jurídica e política que organiza a vida em sociedade por meio do monopólio da violência e da coerção, o contratualismo, é uma metodologia pautada no princípio de autoconservação, i.e., no egoísmo, e que, assim, uma concepção ampla do conceito de utilitarismo não poderia ser empregado nesse contexto. Por fim, o direito positivo pode ser considerado justo se tem como parâmetro valorativo o ponto de vista moral provido pelo direito natural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BOBBIO, N. **O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito**. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BUCKLE, S. **Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume**. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1991.

CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**, São Paulo: EDUSP, 1994.

CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n°. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

FASSÒ, **Historia de la Filosofia del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979.

²²⁶ Cf. *MVR*, §62, P.443, I 409.

GODART-VAN DER KROON, A. **Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law.** in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** In: Coleção Os Pensadores, v. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Leviathan.** Edited with an introduction by C.B. Macpherson. New York: Penguin, 1985.

HÖFFE, O. **Estudios sobre Teoria del derecho y la justiça;** version castellana de Jorge M. Sena. Barcelona; Caracas: ALFA, 1988.

_____. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado;** tradução: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

REALE, M. **Lições Preliminares de Direito.** São Paulo: Saraiva, 2002.

SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke;** hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

_____. **The World as Will and Representation, 2º Tomo;** Tradução E.F.J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966.

_____. **De La Cuádruple Raíz Del Principio de Razón Suficiente;** Tradução de Leopoldo-Eulogio Palacios. In: Biblioteca Hispánica de Filosofía – Clásicos de La Filosofía 1. Madrid: Gredos, 1981.

_____. **Metafísica de las Costumbres;** introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral.** Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo;** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre a filosofia e seu método.** Tradução e introdução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2010.

_____. **Sobre a Ética.** Tradução e introdução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER E A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI.

Jorge Luís Palicer do Prado

jorge.p.prado@hotmail.com

jlp.prado@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Schopenhauer, metaforicamente, considerou o mundo presente na consciência do sujeito cognoscente como um enigma, uma “escritura cujo alfabeto” nos permanece, em última instância, desconhecido. Entretanto, cabe ao pensamento filosófico tomar esse mundo como um objeto para a reflexão continuada e formular uma “hipótese sobre o seu significado”, de modo a “decifrá-lo” dando “coerência e harmonia”²²⁷ à diversidade em que se encontram seus fenômenos constituintes.

Segundo Schopenhauer, Kant pôde abrir caminho na direção dessa tarefa com o que chamou de idealismo transcendental. Schopenhauer se considerou uma espécie de herdeiro desse tipo de idealismo e, nesse sentido, as filosofias de ambos pretendem, ainda que com interesses diversos, decompor a experiência em seus elementos fundamentais distinguindo e opondo fenômenos ou representações a númenos ou coisa-em-si. Kant, entretanto, já havia mostrado que a razão humana tem pretensões naturais de conhecer o incondicionado para além dos fenômenos, isto é, conhecer as coisas-em-si mesmas, porém, a mesma razão que se coloca tais questões, esbarra em limitações suas, muito estreitas e de natureza essencial. O conhecimento humano está limitado aos fenômenos e condicionado transcendentalmente pelo sujeito, restando a coisa-em-si como um mero X, uma abstração vazia, uma incógnita para o pensamento ou ainda como um espaço conceitual.

Com essa teoria Kant teria demonstrado a insustentabilidade de teorias transcendentais e, portanto, dogmáticas de toda espécie, sejam idealistas, materialistas,

²²⁷ *O Mundo como Vontade e como representação* Vol. II, cap. 17, p. 223. Doravante grafaremos as referências à obra principal de Schopenhauer pelas siglas MVR I, seguido de parágrafo e número da página, para o primeiro volume dessa obra, e MVR II, seguido do capítulo e número da página, para nos referir ao segundo volume da mesma.

espiritualistas, realistas, entre outras. Toda pretensão transcendente da razão humana estaria fadada ao fracasso ou à ilusão fantasiosa. Entender isso implicaria em um esclarecimento crítico sobre o sistema conceitual humano.

Schopenhauer considerou esse o maior mérito de Kant, entretanto, acreditou que ele teria incorporado inconsistências²²⁸ e confusões²²⁹ na condução de seu pensamento. Schopenhauer, então, introduziu modulações e distorções importantes que deram outra característica, outras pretensões, outros limites, em suma, transformaram a ideia central de Kant a seu modo e segundo seus objetivos para dialogar, sobretudo, com teorias pós-kantianas denominadas de idealismo absoluto.²³⁰

Schopenhauer então desenvolve uma argumentação visando introduzir a noção de coisa-em-si no discurso filosófico significativo de um modo tal que evite os supostos erros cometidos por Kant e pelos pós-kantianos do idealismo absoluto. Neste caminho, elabora sua principal proposta filosófica, a saber, considerar a Vontade, *toto genere* distinta das representações, como a coisa-em-si. Esta maneira própria de se considerar a Vontade constitui o pensamento a partir do qual flui o sentido de toda a filosofia de Schopenhauer, vindo a se tornar, por conseguinte, alvo de severas críticas por parte de filósofos e intérpretes.²³¹

²²⁸ *Crítica da Filosofia kantiana*, p. 547, doravante referida pela sigla CK seguida de número de páginas.

²²⁹ (CK, p. 552).

²³⁰ Schopenhauer considerou sua filosofia como um “dogmatismo imanente”, um ponto médio entre a filosofia crítica de Kant e o dogmatismo transcendente, ou seja, o seu caminho “se encontra no meio entre a doutrina da onisciência dos dogmatismos anteriores e o desespero da crítica kantiana. As verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, fornecem os dados e os materiais ao meu sistema” (CK, p. 538-539). Por dogmatismo imanente Schopenhauer compreende uma metafísica construída com teses dogmáticas (interpretação da diversidade fenomênica mediante a unificação desta num conceito único), “mas que não transcendem o mundo dado na experiência, mas sim que simplesmente explicam o que este é, decompondo-o em seus elementos últimos” (*Parerga e Paralipómena* Vol. I §14, p. 159, doravante PP I). Sendo assim, um dogmatismo imanente consiste no acordo natural das proposições com sua fonte de conhecimentos, isto é, “a captação intuitiva do mesmo objeto considerado sucessivamente desde distintos aspectos, a saber, do mundo real em todos seus fenômenos, atendendo à consciência em que se apresenta” (PP I §14, p. 159-160).

²³¹ Por exemplo, entre os filósofos, podemos lembrar Nietzsche que critica Schopenhauer por requerer um pensamento objetivo para algo que não pode nunca ser um objeto e, desse modo, enfeitar esse não-objeto desconhecido com predicados retirados da experiência objetiva e, subsequentemente, considerar os enfeites, ou predicados, como a coisa-em-si. (Nietzsche, *Zu Schopenhauer*, [1868] in C. Janaway (ed.) *Willing and nothingness*, Oxford, Clarendon, 1998, p. 262). Entre os intérpretes podemos citar como exemplo Janaway para quem “Schopenhauer afirma não só que podemos saber que há uma coisa-em-si, mas também que podemos saber qual a sua natureza. Além disso, ele está preparado para usar evidências empíricas para confirmar o conhecimento metafísico de a coisa-em-si.” (Janaway, 2007, 188-189). A leitura dogmatizante, por assim dizer, da obra de Schopenhauer não é incomum e

Entretanto, “já que é justo interpretar um autor sempre pelo mais favorável”²³², sugerimos que a controversa tese schopenhaueriana pode ser repensada de forma coerente, esclarecendo o seu conteúdo semântico, recursos e procedimentos argumentativos envolvidos nela. Ao que nos parece, Schopenhauer é geralmente julgado por parâmetros críticos kantianos, ou seja, conhecer ou dizer o que é a coisa-em-si, contradiz toda a limitada estrutura epistêmica dos homens e, neste sentido, constitui uma pretensão dogmática, portanto, quimérica da razão humana. Porém, nos parece necessário compreender que Schopenhauer desenvolve uma epistemologia e uma metafísica que possuem outra estrutura, outros objetivos, procedimentos e limites diversos das intenções de Kant. Cabe, portanto, analisar a metafísica da Vontade a partir dos seus próprios parâmetros para que uma compreensão adequada possa vir à tona.²³³

No intuito de lançar alguma luminosidade sobre a argumentação de Schopenhauer, destacaremos três etapas fundamentais do seu trajeto teórico, a saber:

a) o conhecimento da vontade na experiência interna como fundamento das ações do corpo;

b) a extensão desta vontade, fruto da reflexão continuada, por analogia, aos diversos fenômenos do mundo, estabelecendo-a como a realidade mais íntima de toda a natureza;

c) o procedimento metafórico chamado por Schopenhauer de *denominatio a potiori*, por meio do qual a noção de coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo conhecido para assim permanecer no discurso filosófico de modo significativo.

ganha muitos aspectos diferentes e nuances de sutileza em cada autor. Neste caminho poderíamos ainda citar, fazendo as ressalvas necessárias, outros comentadores importantes como S. S. Colvin (1897), Patrick Gardner, (1963), D. W. Hamlyn (1980), Bryan Magee (1983), F. C. White (1992), Atwell (1995), J. Young (1995), G. Mannion (2003), D. Jacquete (2005), entre outros.

²³² Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p. 41-42

²³³ Schopenhauer obviamente distorce o pensamento kantiano a seu favor, introduzindo modulações significativas na filosofia transcendental. O próprio filósofo nos explica o sentido de sua polêmica com Kant no apêndice à sua obra principal. “O que intento neste apêndice à minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até a contradiz.” (CK, p. 525). Schopenhauer reconhece também sua dívida com a filosofia kantiana, porém, conforme nos explica Cacciola, “(s)e há predominância da vontade em relação à razão na filosofia de Schopenhauer, ela é resultado de uma opção crítica, que se refere não só a Kant, mas principalmente ao “idealismo” que se toma como intérprete da filosofia transcendental” (CACCIOLA, 1994, p. 19). Neste sentido é que propomos uma leitura que se mantenha coerente com parâmetros propriamente schopenhauerianos.

Defendemos aqui que as três etapas destacadas precisam ser consideradas na ordem e no conjunto para uma apreciação completa do assunto. Entretanto, nosso principal foco de discussão será a terceira etapa, já que é neste ponto que Schopenhauer elabora sua tese mais original e controversa. Destacaremos ainda o papel, o estatuto e a pertinência da metáfora e da analogia implícitas na obra de Schopenhauer, bem como, os resultados destes recursos para o seu discurso sobre a coisa-em-si. Tais recursos utilizados na consecução do projeto do filósofo são, a nosso ver, imprescindíveis, pois sem eles a compreensão da obra de Schopenhauer nos parece subsistir desfigurada, assim como, o sentido próprio da consideração da Vontade como coisa-em-si, desconsiderado.

01. A VONTADE CONHECIDA NO SENTIDO INTERNO

Para Schopenhauer a forma geral de todo conhecimento ou representação deve ser a relação indissociável entre sujeito e objeto. O conhecimento dos objetos materiais ocorre submetidos às condições transcendentais da experiência, a saber, o tempo, o espaço e a causalidade. Dessa maneira, posso conhecer todos os objetos materiais que compõem o mundo como representação inclusive o meu próprio corpo. Este último, porém, posso conhecê-lo ainda no sentido interno sem o auxílio do espaço. Então, se há uma similaridade estrutural entre os corpos, ainda que na superfície da experiência, conclui-se analogicamente que a semelhança deve estar também na profundidade, isto é, se pudesse conhecer os outros corpos similares ao meu, no sentido interno, então deveria também conhecê-los como vontade.

O papel do corpo na filosofia de Schopenhauer é nuclear, pois é a partir dele que uma interpretação do mundo se faz possível. O corpo do sujeito é de natureza peculiar e fundamental para a reflexão filosófica, ou seja, essa classe de objetos para o sujeito

não compreende mais que *um* só objeto para cada indivíduo, a saber, o objeto imediato do sentido interno, *o sujeito da volição*, que é objeto para o sujeito cognoscente que, em verdade, se dá unicamente no sentido interno e, por isso, aparece somente no tempo, não no espaço, e aqui também, como veremos, com uma considerável limitação. (PR, cap. VII, § 40, p.202)

Percebe-se que neste ponto a metafísica se direciona à experiência do sujeito com seu próprio corpo, sendo este o objeto imediato²³⁴ da reflexão filosófica e “intermediário para a intuição de todos os demais objetos.”²³⁵ O próprio corpo é o objeto do mundo mais diretamente conhecido do sujeito e, neste sentido, servirá também como ponte para a interpretação do desconhecido, a saber, as manifestações essenciais dos objetos do mundo dado na experiência externa e considerado no conjunto.

Entretanto, o autoconhecimento não é absolutamente simples, mas se divide também em um conhecido e um cognoscente. Aqui, segundo o filósofo, se nos aparece, então, “o conhecido completa e exclusivamente como vontade”²³⁶, ou seja, a palavra do enigma é dada ao sujeito de modo direto ou imediato como vontade. “Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.”²³⁷ O sujeito do conhecimento, identificado com o corpo, possui na consciência a existência desse corpo “[...] como aquilo conhecido imediatamente por cada um e identificado pela palavra VONTADE.”²³⁸

Perceba-se que Schopenhauer opera certa extensão no conceito comum de vontade, ou seja, por essa palavra não mais se entende simplesmente os desejos conscientes, “[...] mas também todos os movimentos de nosso interior que se pode subsumir no vasto conceito de sentimento, são estados da Vontade.”²³⁹

É importante ressaltar aqui que o conhecido no sentido interno não é uma entidade, e sim, uma atividade.²⁴⁰ Os atos de vontade conhecidos subjetivamente pelo

²³⁴ Schopenhauer adverte que essa expressão deve valer unicamente do modo impróprio “Pois embora a percepção de suas sensações seja inteiramente imediata, não por isso o corpo se apresenta ele a si mesmo como objeto, mas sim até aí tudo segue sendo subjetivo, quer dizer, sensação. A presença imediata das representações desta classe na consciência depende segundo isto, do lugar que ocupam no encadeamento de causas e efeitos que o vincula a tudo, com relação ao corpo correspondente do sujeito que o conhece tudo” (*Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, § 22, p.133, doravante referido pela sigla PR seguido capítulo, parágrafo e número de página).

²³⁵ PR cap. IV § 22, p. 132-133

²³⁶ PR cap. VII, § 41, p. 202

²³⁷ MVR I § 18, p. 156-157.

²³⁸ MVR I § 18, p. 157.

²³⁹ PR cap. VII, § 42, p. 206.

²⁴⁰ Diz-nos o autor que “O ato de vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; [...]” (MVR I § 18, p. 157).

agente mostram-se objetivamente, isto é, localizados no espaço como ações do corpo, entretanto,

[...] o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo e de qualquer objeto (MVR I, § 18, p. 159).

É importante frisar ainda que o conhecimento que cada um tem de si “não é uma intuição (pois toda intuição é espacial), nem tampouco é vazio; antes bem, é mais real que qualquer outro. Tampouco é *a priori* como o conhecimento formal, mas sim totalmente *a posteriori*. Por isso em alguns casos não podemos antecipá-lo e com frequência nos equivocamos acerca de nós mesmos.”²⁴¹ O autoconhecimento, segundo o autor, também não ocorre por meio de deduções, pois é de natureza indemonstrável, ou seja, por não possuímos nenhum outro conhecimento mais imediato ou anterior a este, não se pode extraí-lo dedutivamente de nenhum modo ou fundamento anterior.

Entretanto, a experiência, em Schopenhauer, não é somente o que se pode determinar com precisão no tempo, no espaço e submetido à causalidade, mas todo um amplo espectro da vivência corporal, ou seja, “tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato”²⁴². A tarefa da reflexão e do discurso filosófico será, neste contexto, esclarecer e elevar a um conhecimento permanente, isto é, a um saber abstrato e conceitual o que é vivenciado *in concreto* pelo sujeito cognoscente.

A informação de que o corpo, conhecido no sentido interno, nada mais é do que a vontade objetivada, é denominada por Schopenhauer de “verdade filosófica”²⁴³, isto é, constitui a chave mediante a qual se interpreta todos os outros fenômenos, que

²⁴¹ MVR II, cap. 18, p. 234.

²⁴² MVR I §15, p. 137-138.

²⁴³ “Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída na quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica (transcendental) e metalógica; pois agora a verdade não é como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade. Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILOSÓFICA por excelência.” (MVR I § 18, p. 160)

conhecemos objetivamente somente mediante as formas da intuição. A aplicação dessa chave aos diversos fenômenos ficou conhecida como a conclusão analógica.

02. A CONCLUSÃO ANALÓGICA FRUTO DA REFLEXÃO CONTINUADA.

A interpretação corrente do pensamento de Schopenhauer considera que o filósofo opera um raciocínio analógico como segunda etapa em direção à consideração da Vontade como coisa-em-si. A analogia é geralmente definida como “semelhança estrutural”, ou seja,

Ao nível máximo de generalidade, obtém-se uma relação analógica entre dois ou mais "todos" ou "sistemas" de cada um dos quais tem o mesmo número de "partes". A relação mantida entre as partes de um sistema é de contiguidade (ou de proximidade), entendida num sentido amplo o suficiente para cobrir os casos, tanto física e não-física. Assim, um sistema é uma relação de contiguidade exemplificado pelas partes. (Naturalmente, a designação comum de 'contiguidade' esconde enormes diferenças entre os diferentes tipos de sistemas.) A relação (analógica) mantida entre os sistemas é a de similaridade. Porque os sistemas são exemplificados por relações entre suas partes, segue-se que uma analogia é uma meta-relação, isto é, uma relação mantida entre as relações. Em analogia, portanto, a semelhança é mais abstrata do que contiguidade. É precisamente por isso que falamos de similaridade estrutural (em vez de material). (ITKONEN, 2005, p. 1)

Lembrando que para Schopenhauer a filosofia verdadeira é “REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER, UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro” (MVR § 15, p. 137-138); ou ainda que, “o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia” (MVR I, § 22, p. 169-170), poderíamos concluir que a analogia e, como veremos mais adiante, a metáfora são formas filosóficas por excelência.

Neste sentido, para Schopenhauer, quem obtiver por convicção a chave interpretativa na vontade conhecida imediatamente no sentido interno, não tardará em reconhecer, pelo exercício contínuo da reflexão analógica,

[...] a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, [...] (MVR I § 21, p. 168).

Observamos aqui o conceito de vontade ganhar uma ousada extensão recomendada pelo autor como imprescindível para a interpretação do fundamental de sua filosofia, ou seja, para se alcançar este objetivo o conceito de vontade, nessa acepção, deve adquirir uma maior envergadura.²⁴⁴

Para entendermos esta identidade estabelecida entre Vontade e realidade²⁴⁵ é preciso encontrar o que as diversas manifestações naturais, conforme a sua essência mais íntima, possuem em comum, a saber, a mesma noção de esforço que na autoconsciência reconhecemos pela palavra vontade. A realidade interior do corpo do sujeito cognoscente, conhecida de perto por cada um, se transforma em um modelo mediante o qual podemos interpretar aquilo que, na experiência que temos de outros fenômenos do mundo, nos permanece desconhecido. Ou seja,

todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia²⁴⁶

²⁴⁴ Segundo o filósofo, o intérprete estaria sempre numa “renovada incompreensão quem não fosse capaz de levar a bom termo a aqui exigida ampliação do conceito de VONTADE, entendendo por esta palavra tão-somente a espécie designada até agora pelo termo [...]. Doravante, temos de separar de maneira pura em nosso pensamento a essência mais íntima, imediatamente conhecida desse fenômeno, e em seguida transmiti-la a todos os fenômenos mais débeis, menos nítidos da mesma essência, pelo que consumaremos a pretendida ampliação do conceito de vontade.” (MVR §22, p. 170).

²⁴⁵ Para Schopenhauer o conceito de realidade é idêntico ao de efetividade sendo que na língua alemã é designado pela palavra *WIRKLICHKEIT*. Jair Barboza nos esclarece bem a questão: “Como se vê, a língua alemã possui dois termos para realidade, o de uso corrente *Wirklichkeit*, efetividade, realidade efetiva, e o de origem latina *Realität*. *Wirklichkeit* é mais apropriado justamente porque deriva de *wirken*, fazer-efeito. A realidade efetiva, *Wirklichkeit*, pois, é um fazer-efeito, *wirken*, do sujeito que conhece” (MVR I § 4, p. 50, nota do tradutor).

²⁴⁶ Atwell, surpreendentemente nega a existência efetiva de um argumento por analogia, “(a) transferência de auto-conhecimento para o mundo, a compreensão não ocorre por meio de um argumento de analogia.” (ATWELL, 1995, cap. 4, p. 102). Defende ainda que o ser humano não teria

com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE. (MVR I, § 19, p. 162-163)²⁴⁷

Para o filósofo, todas as manifestações fenomênicas são somente aparências daquilo que em última instância é idêntico, e que a multiplicidade e diversidade das posições, sucessões e modificações somente são possíveis no tempo, no espaço e submetidas à causalidade. A raiz dessas manifestações deve ser entendida como indiferenciada, já que não participa do princípio de individuação²⁴⁸. Logo, a essência daquilo que podemos conhecer imediatamente em nós mesmos e que chamamos de vontade, é a mesma que conhecemos pelo fio da experiência externa e denominamos junto com as ciências naturais como força, energia, movimento, gravidade, entre outros.

Desse modo, Schopenhauer propõe que interpretemos o externo e desconhecido com aquilo que mais imediatamente conhecemos, pois acreditava que estamos em analogia natural com os demais objetos do mundo, isto é, somos feitos do mesmo material que qualquer outro objeto e estamos submetidos à mesmas leis e condições.

Assim é que se tem que reconhecer um querer em todo esforço que tire da Natureza um ser material e que forme propriamente essa natureza ou se manifeste aparecendo nela, não se dando, portanto, matéria alguma sem manifestação da vontade. A mais baixa e, portanto, a mais universal das manifestações volitivas, é

outro modo disponível para conhecer qualquer coisa do mundo, ou seja, “(s)implesmente não há alternativa - exceto, claro, para deixá-lo absolutamente desconhecido ou, agora retrocedendo, para relegá-lo a uma mera representação.” (ATWELL, 1995, cap. 4, p. 102). O intérprete, provavelmente se baseou na seguinte passagem: “(n)ão podemos encontrar em nenhuma parte realidade outra para atribuir ao mundo dos corpos. Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós como vontade. Digo, “conforme sua essência mais íntima.” (MVR I § 19, p. 163). Entretanto, mesmo na ausência de um consenso quanto a isso, não nos parece fácil ignorar a presença de um raciocínio analógico no pensamento de Schopenhauer, já que os corpos estão em uma analogia estrutural onde a semelhança é precisamente o que permite uma explanação metafísica do mundo. A analogia teria ainda uma implicação ética já que a semelhança permite supor os sofrimentos também dos animais. Matthew A. Ray afirma que a analogia contém uma crítica implícita ao teísmo judaico-cristão e ao cartesianismo no que se refere à consideração ética dos animais, ou seja, “pode-se dizer que essa analogia entre a vontade humana e animal pode parecer moderadamente convincente, muito mais intuitivamente convincente do que o argumento, atribuído à filosofia cartesiana, que os animais são, basicamente, autômatos.” (ALUN RAY, M. 2003, p. 43).

²⁴⁷ Também em MVR II, cap. 22, p. 315.

²⁴⁸ Lembramos aqui que essa inferência é de caráter negativo, ou seja, nega-se o positivamente dado e daí infere-se seu oposto.

a gravidade ou peso, pelo qual se chamou de força essencial da matéria. (VN, cap. 4, p. 137).²⁴⁹

Não podemos encontrar em nenhuma parte da nossa experiência uma realidade diferente para atribuir ao mundo dos corpos.

Assim, se este ainda deve ser algo mais que mera representação, temos de dizer que, exceto a representação, portanto em si e conforme sua essência íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós como vontade. Digo, “conforme sua essência mais íntima”. (MVR I § 19, p. 163)

Schopenhauer se prepara para dar o passo mais ousado e controverso de sua filosofia. Se pela reflexão analógica podemos interpretar toda a natureza como manifestação daquilo que em nós mesmos conhecemos como vontade, resta saber, o que é, em si mesmo, o conjunto de nossas experiências, o mundo, ou seja, após ter identificado o que há de semelhante nos diversos fenômenos que compõem nossa experiência, a saber, a mesma noção de esforço que em nós, no sentido interno, conhecemos pela palavra vontade, Schopenhauer então se questiona se esse mundo inteiro,

[...] não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou se ainda é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação [...] (MVR I § 17, p. 155).

Ou seja,

[...] o objeto intuído tem que ser algo em si mesmo e não simplesmente algo para outro: pois se não, seria unicamente representação e teríamos um idealismo absoluto convertido finalmente em egoísmo teórico, no que toda realidade se suprime e o mundo sucede como um mero fantasma subjetivo (MVR II, cap. 18, p. 231).²⁵⁰

Com esse questionamento Schopenhauer retorna a questão sobre a coisa-em-si tentando trazê-la ao discurso filosófico de um modo distinto de Kant.

²⁴⁹ Doravante referida pela sigla VN, seguida do capítulo e número da página.

²⁵⁰ Esta passagem parece oferecer uma importante informação sobre o escopo da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquilo que o filósofo chama de egoísmo teórico. A preocupação moral em Schopenhauer ganha uma dimensão fundamental, ou seja, a insistência em se manter o discurso sobre a coisa-em-si traz consigo o objetivo de se compreender o fenômeno ético na vida humana encontrando para este uma fundamentação adequada.

03. A METÁFORA DA VONTADE COMO COISA-EM-SI.

Significar o mundo, em Schopenhauer, implica em um discernimento do homogêneo e do específico, do semelhante no dessemelhante e vice versa. Em sua tese de doutorado, o filósofo se junta a Platão e a Kant “na recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e ainda de todo saber em geral. Tem-se que satisfazer por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade* e a da *especificação*, mas sem abusar de uma com prejuízo da outra.”²⁵¹

A lei de homogeneidade observa a semelhança e concordância das coisas, apreendendo suas variedades e reunindo-as em espécie, depois em gênero até que, por fim, se alcance um conceito supremo sob o qual toda realidade seja subsumida. A lei de especificação é responsável pela distinção das espécies unidas no conceito de gênero e, por sua vez, as variedades inferiores compreendidas em tais espécies, sendo cada conceito capaz de ser dividido em conceitos inferiores. Por isso a filosofia “em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos.”²⁵²

No entanto, até agora ninguém reconheceu a identidade da essência de cada força que se empenha e faz efeito na natureza com a vontade, e, por conseguinte, os múltiplos fenômenos variados, que são somente espécies diversas do mesmo gênero, não foram considerados como tal, mas como heterogêneos; com isso, palavra alguma poderia ser adequada para designar o conceito desse gênero. Eu, por conseguinte, nomeio o gênero de acordo com sua espécie mais distinta e perfeita, cujo conhecimento imediato está mais próximo de nós, conduzindo-nos ao conhecimento mediato de todas as outras. (MVR I, § 22, p. 169-170)

Esse procedimento coincide com a compreensão mais canônica da metáfora e é precisamente por esse processo que Schopenhauer consegue ampliar a semântica do termo vontade para identificá-la à coisa-em-si.

²⁵¹ PR § 1, p. 29.

²⁵² MVR I, § 15, p. 137.

A *denominatio a potiori* de Schopenhauer, quando pensada como um procedimento semântico, coincide com o que Aristóteles chamou de *metáfora*, ou seja, “a metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie para a espécie de outra, ou por analogia.”²⁵³. Aristóteles considerou ainda o emprego das metáforas como um “engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa bem se aperceber das semelhanças.”²⁵⁴. Assim, por meio de metáforas “podemos obter algo novo”²⁵⁵, e na filosofia, “um intelecto muito acurado perceberá semelhanças mesmo nas coisas mais distintas.”²⁵⁶.

Entretanto, para Aristóteles, “(p)alavras estrangeiras, metáforas ornatos e todos os outros nomes de que falamos elevam a linguagem acima do vulgar e do uso comum, enquanto os termos correntes lhe conferem a clareza.”²⁵⁷, ou seja, quanto as palavras estrangeiras, metáforas e outras espécies de nomes raros, “ver-se-á que dizemos a verdade, se as substituirmos por palavras de uso comum.”²⁵⁸.

A teoria aristotélica da metáfora se tornou canônica desde o mundo antigo até o final da modernidade vindo a se transformar por completo somente no mundo contemporâneo. Poderíamos destacar Kant, o próprio Schopenhauer e Nietzsche como os mais importantes pensadores da virada da modernidade para a contemporaneidade que consideraram a importância e eficácia das metáforas, analogias e símiles para a produção de conhecimento e não somente embelezadoras da linguagem.²⁵⁹

Uma breve e bastante geral explanação sobre a pertinência e o estatuto das metáfora e analogias, conforme são teorizadas depois de Aristóteles, talvez possam

²⁵³ Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 128 - p. 462.

²⁵⁴ Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 144 - p. 465.

²⁵⁵ Aristóteles, *Retórica*, Livro III, cap. 10, p. 165.

²⁵⁶ Aristóteles, *Retórica*, Livro III, cap. 11, p. 169.

²⁵⁷ Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 138 - p. 464.

²⁵⁸ Aristóteles, *Poética*, cap. XXI, 142 - p. 464.

²⁵⁹ É verdade que filósofos sempre se utilizaram de metáforas para construir e comunicar seus pensamentos, no entanto, contraditoriamente alguns expressaram um descontentamento com a linguagem metafórica. Thomas Hobbes, por exemplo, pode ser citado como um dos principais oponentes ao uso de metáforas que, no entanto, fez um uso exuberante delas no seu discurso. Hobbes partilhava da concepção de metáfora como a transferência do nome literal de um objeto a outro a fim de ludibriar, ou seja, “são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas (metáforas) é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência.” (HOBBS, cap. V p. 21). Para Hobbes as metáforas “abertamente professam a simulação, admiti-las no conselho e no raciocínio seria manifesta loucura.” (HOBBS, cap. VIII, p. 29).

ainda nos ajudar a compreender esse tipo de procedimento semântico e, quiçá, melhor compreender a filosofia de Schopenhauer.

No mundo contemporâneo, Max Black, Paul Ricoeur, George Lakoff e Mark Johnson, foram talvez os maiores responsáveis por uma reviravolta na pesquisa sobre as metáforas trazendo uma nova perspectiva e revitalizando o seu estatuto para a filosofia da linguagem, ciência, epistemologia e, mais recentemente, linguística cognitiva.

Max Black desenvolveu uma teoria da metáfora bastante influente e conhecida como teoria da interação ou interacionista. As ideias básicas da teoria de Black são de que “1. Metáforas dizem respeito à sistemas de idéias; 2. Tais sistemas são especialmente construídos; 3. Metáforas são projetivas na medida em que permitem a um campo do pensamento (sujeito) organizar a outro, seja por seleção, filtragem, foco, ou outro sentido, e 4. Modelos são metáforas estendidas e sistemáticas.” (NUESSEL, F. 2005, p. 450) A teoria da interação de Black sugere que a metáfora é o resultado de uma interatividade semântica entre um termo metafórico e seu contexto, ela não somente sofisticava a linguagem, mas também cria novos sentidos para o real. 260

Se Schopenhauer concorda com Platão afirmando que a filosofia consiste no conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, então, é em oposição às implicações extraídas da concepção aristotélica da metáfora, ou o chamado “paradigma da verdade literal” 261, que Schopenhauer desenvolveu sua metafísica. Neste contexto, Schopenhauer concebeu uma nova pertinência para o estatuto semântico e epistemológico das metáforas e analogias para o discurso da filosofia.

A redescoberta e compreensão não-aristotélica da metáfora na contemporaneidade, nos dá a ocasião para esclarecer alguns aspectos fundamentais da argumentação de Schopenhauer. Entretanto, interessante o filósofo alemão não é citado entre os estudiosos contemporâneos da metáfora examinados nesta pesquisa com exceção de Max Black.

²⁶⁰ Por exemplo, no caso de uma predicação metafórica do tipo “A é B”, o sistema de significados comuns associados a “B” “interage” com o sistema de significados comuns associados a “A” e a “filtragem” de alguns dos seus aspectos “gera” o significado metafórico da frase, ou seja, uma compreensão nova sobre A e sobre B. Um modelo metafórico é, nessa concepção, um instrumento cognitivo que teria como função primordial a re-descrição da experiência, isto é, podemos construir modelos metafóricos para ler, a partir deles, uma dimensão ou um aspecto do real.

²⁶¹ JOHNSON, 1981, p. 12

Max Black faz uma citação ilustrativa para a sua discussão utilizando uma comparação feita por Schopenhauer entre a prova geométrica e uma ratoeira e conclui que o filósofo alemão possui uma visão da metáfora como comparação. Vejamos:

Se um escritor defende que uma metáfora consiste na apresentação de uma analogia ou semelhança subjacente, ele tomará o que chamo de uma visão da metáfora como comparação. Quando Schopenhauer chamou uma prova geométrica de uma ratoeira, ele estava, de acordo com esse ponto de vista, dizendo que (embora não explicitamente): "A prova geométrica é como uma ratoeira", uma vez que ambos oferecem uma recompensa ilusória, seduzem suas vítimas aos poucos, levando a uma desagradável surpresa, etc "Esta é uma visão da metáfora como um símile condensado ou elíptico. Será notado que uma visão de comparação "é um caso especial de uma" visão de substituição". Pois, sustenta que a declaração metafórica pode ser substituída por uma comparação literal equivalente. Whately diz: "O Símile ou Comparação podem ser considerados como diferentes de uma metáfora apenas na forma, sendo a semelhança, no caso indicado, implicada na metáfora". (BLACK, 1962, p. 35-36).

Entretanto, cabe ressaltar que o caso analisado não nos parece suficiente para classificar a metafísica da Vontade como um todo. Obviamente a visão da metáfora como símile está presente na filosofia de Schopenhauer, porém, esse nos parece apenas um aspecto. A *denominatio a potiori* entendida como empréstimo metafórico de um termo conhecido para uma dimensão desconhecida da experiência não parece se encaixar na visão da metáfora exclusivamente como comparação ou substituição, precisamente porque nenhuma expressão literal poderia ser substituída no caso da metáfora da Vontade como coisa-em-si. Sendo assim, nos parece que Schopenhauer faz o uso da metáfora como comparação e substituição, porém, defendemos que Schopenhauer permite entrever uma concepção de metáfora como um dispositivo de caráter mais criativo ou inventivo ao qual a análise rápida de Black não contemplou.²⁶²

²⁶² A título de exercício poderíamos examinar a metáfora em Schopenhauer iluminada pela compreensão que Black tem desse procedimento. No caso da metafísica da Vontade poderíamos considerar a predicação metafórica *O mundo é Vontade*, isso nos levaria a compreender que, propriedades associadas ao fenômeno *sui generis* da vontade, servem como filtro através do qual podemos compreender o comportamento dos demais fenômenos do mundo destacando seus aspectos essenciais. Entretanto, no caso da predicação metafórica *a Vontade é a coisa-em-si*, a teoria da interação, ao que nos parece, se torna deficiente. Schopenhauer não parece estar interessado em acrescentar ao discurso filosófico um significado que a interação metafórica cria, mas, parece questionar o sistema de significados comuns associados aos termos envolvidos na interação ou, até

Se não seria razoável associar a concepção de metáfora de Schopenhauer à teoria da interação de Max Black, também não nos parece razoável reduzir a concepção schopenhaueriana de metáfora exclusivamente à compreensão da substituição como sua essência fundamental, antes, parece que Black generaliza apressadamente a concepção de Schopenhauer. Poder-se-ia concluir que o desinteresse pela filosofia de Schopenhauer por parte dos estudiosos da metáfora e da analogia se deu por conta dessa generalização feita por Max Black que ocupa uma posição privilegiada na discussão. Nós, por outro lado, sugerimos que: se estudar o desenvolvimento histórico e semântico da metáfora pode ajudar a compreender alguns aspectos da filosofia de Schopenhauer, então, a filosofia de Schopenhauer deve ser capaz de fornecer subsídios para refletir e compreender o desenvolvimento histórico da compreensão da metáfora.

George Lakoff e Mark Johnson no livro *Metaphors we live*, também articularam uma teoria elaborada da metáfora como uma construção cognitiva por meio da noção de metáfora conceitual. A metáfora, para os autores, passa a interessar pela relação entre seus aspectos conceituais e as estruturas do pensamento. Metáforas linguísticas seriam, para Lakoff e Johnson, derivadas do próprio processo cognitivo, assim, um sentido novo é introduzido para se pensar o conhecimento do mundo a partir da dicotomia entre significado literal e significado figurado.

Segundo Lakoff e Johnson “(a) essência da metáfora é compreender e experimentar um tipo de coisa em termos de outra”²⁶³. Isto é, a metáfora constitui o fundamento de nosso sistema conceitual e possui uma influência determinante no modo como compreendemos o mundo e nos comportamos nele, ou seja, trata-se de um rico instrumento de compreensão de nossa experiência em geral e do nosso mapeamento conceitual do mundo. A teoria cognitiva da metáfora conceitual, nesse sentido, se caracteriza por concebê-la como um dispositivo da cognição por meio do qual se torna possível uma nova significação de áreas abstratas do pensamento tendo como base um

mesmo, estabelecer um sistema de significados para eles. Segundo a interpretação da filosofia de Schopenhauer proposta por essa pesquisa, no caso de “*a Vontade é a coisa-em-si*”, ao que nos parece, o termo Vontade, funcionaria como um estribo, por assim dizer, para possibilitar uma compreensão e um uso mais significativo do termo coisa-em-si na linguagem da filosofia, mantendo, desse modo, o lucro conceitual advindo dele. Se para o segundo exemplo precisaríamos de uma compreensão da metáfora diferente da de Max Black, no primeiro, a teoria de Black nos parece trazer alguma luz para a filosofia de Schopenhauer.

²⁶³

LAKOFF e JOHNSON 1980, p. 5

domínio mais acessível. Schopenhauer, apesar de não ser citado por esses pensadores contemporâneos, nos parece ocupar o cerne da questão já que construiu uma metafísica que implica em uma reflexão sobre as metáforas e que, até mesmo, esta subordinada por elas.

Embora Schopenhauer não tenha teorizado larga e especificamente sobre a metáfora, é possível entrever seu modo de pensar o estatuto da metáfora quando afirma que:

As metáforas (*Gleichniss*) são de grande valor na medida em que reduzem uma relação desconhecida a outra conhecida. Também as metáforas mais detalhadas que chegam até a parábola (*Parabel*) ou a alegoria (*Allegorie*)²⁶⁴ são uma simples redução de alguma relação à sua representação mais simples, intuitiva e palpável. Inclusive a construção dos conceitos se baseia no fundo em metáforas, uma vez que resultam da captação do semelhante e a eliminação do diferente nas coisas. Além disso, toda *compreensão* autêntica consiste em último termo em uma captação de relações (*un saisir de rapports*), mas cada relação se captará com maior claridade e pureza quando a reconhecemos como idêntica em cursos muito diferentes e entre coisas totalmente heterogêneas. Com efeito, quando eu conheço uma relação como existente em um só caso isolado, terei dela um conhecimento meramente individual, a saber, unicamente intuitivo. Mas assim que eu capto a mesma relação em dois casos diferentes, possuo um conceito de toda a *classe* dessa relação e, portanto, um conhecimento mais profundo e completo. Precisamente porque as metáforas são uma alavanca potente para o conhecimento, a apresentação de metáforas

²⁶⁴ Observe-se a sutileza envolvendo as palavras *Gleichniss*, *Parabel* e *Allegorie*. *Gleichniss* é traduzível para o português pelo termo parábola, entretanto, só se têm uma *Gleichniss* quando se compara duas coisas e se reconhece uma relação de semelhança, enquanto o termo *Parabel*, que também é traduzível para o português pelo termo parábola ou alegoria, é uma história curta, geralmente de cunho religioso, que transporta certos princípios morais e ou éticos que são justapostos a um plano de apreensão mais compreensível. Bons exemplos de *Parabel* são as parábolas de Jesus. Schopenhauer também faz uso da palavra *Allegorie*, que é traduzível para o português por alegoria e se caracteriza por uma maneira imaginativa e não-própria de dizer algo detalhadamente. Alegorias podem ser verbais ou visuais. Há ainda a palavra alemã *Metapher* que deriva do grego *μεταφορά* que é traduzível por metáfora e compreendido como um tropo ou figura de linguagem poética ou retórica descrita por Aristóteles conforme vimos mais à cima. No geral *Metapher* é um dispositivo meramente estilístico de transferência ou substituição de um termo literal por outro figurativo tendo em vista um floreio estético, um modo não vulgar de se dizer algo, ou ainda para fins de persuadir alguém de uma opinião particular. Na tradução italiana do texto de Schopenhauer editada por Mario Carpitella, optou-se por traduzir *Gleichniss* por *similitudini* ou similitude, similaridade ao invés de metáfora. Essa também foi a opção de E. F. J. Payne para a tradução em inglês, ou seja, *Gleichniss* por *Similies*. A opção de Schopenhauer ao citar ao citar passagens da *Poética* e da *Retórica* de Aristóteles, nas linhas que se seguem à passagem destacada aqui, traduz *μεταφορά* para o alemão *Gleichniss*. Optamos por traduzir *Gleichniss* para o português por metáfora, acompanhando a edição espanhola traduzida por Pilar López de Santa Maria, já que, desse modo, somos diretamente introduzidos em uma discussão maior sobre o estatuto da metáfora na obra de Schopenhauer que é o tema central desse capítulo.

surpreendentes e bem sucedidas dão testemunho de um entendimento profundo. (PP II, cap. 23, § 289, p. 561-562).

O esclarecimento sobre o estatuto da metáfora no pensamento de Schopenhauer é imprescindível, pois, lança luz sobre uma etapa crucial de sua argumentação, a saber, no procedimento de identificação entre a vontade e a coisa-em-si que constitui o coração, por assim dizer, de sua argumentação, ou seja, precisamente aquele órgão responsável pelo fluxo de sentido das demais teses filosóficas do autor. Schopenhauer nos explica que,

Essa COISA-EM-SI, (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana. Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente uma *denominatio a potiori*,²⁶⁵ mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então. Ora, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes, é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia. (MVR I, § 22, p. 169-170)

Além de esclarecer o procedimento de identificação entre vontade e coisa-em-si a passagem é importante, pois também revela a exigência de que a expressão coisa-em-si, para manter algum significado e utilizado pela da linguagem da filosofia de forma consistente, outro caminho deveria ser feito. Uma conexão ou relação com o mundo como representação é necessária como condição de significação da noção de coisa-em-si. Esta, em última análise, não poderia ser trazida ao discurso conceitual sem um apoio ou estribo semântico retirado da experiência objetiva.

A *denominatio a potiori* ou o empréstimo metafórico cria, no âmbito da semântica da teoria, uma conexão de sentido entre fenômenos e coisa-em-si, ou seja, é precisamente a noção de vontade que está presente nas duas pontas do argumento como

²⁶⁵ “Denominação conforme o mais distinto, perfeito” (MVR I, § 22, p. 169, Nota do tradutor).

uma abotoadura a conectar semanticamente as duas perspectivas teóricas de Schopenhauer. A conexão semântica entre os fenômenos e a coisa-em-si é criada precisamente pela vontade que, vivenciada de modo imediato e transferida por reflexão analógica à natureza, transforma-se no melhor modelo conhecido para sustentar semanticamente a noção de coisa-em-si no discurso filosófico. Desse modo, nos permitir redimensionar não somente os termos vontade e coisa-em-si mas também a estrutura sistemática e conceitual que temos da experiência em geral. A coisa-em-si em Schopenhauer, não pode certamente ser considerada fora dessa relação com o mundo dos fenômenos, ou seja, não poder-se-ia considerá-la

por si mesmo como um *ens extramundanum*, senão que se o conhece unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo. Mas a explicação e interpretação deste em referência aquele núcleo interior nos pode proporcionar chaves sobre ele que, em outro caso, não seríamos conscientes. Neste sentido, pois, a metafísica vai mais além do fenômeno, a saber, da natureza, até aquilo que se esconde em ou detrás dela, mas considerando-o sempre como o que nela se manifesta, e não como independência de todo fenômeno: por isso segue sendo imanente e não transcendente. Pois não se destaca totalmente da experiência, mas sim que segue sendo sua mera explicação e interpretação, já que não fala da coisa-em-si mais que em sua relação com o fenômeno. [...] a filosofia não é senão a correta e universal compreensão da experiência mesma, a interpretação verdadeira de seu sentido e conteúdo. Este conteúdo é o metafísico, a saber, o disfarçado no fenômeno e envolto em sua forma; é o que esta com a experiência na mesma relação que o pensamento com as palavras (MVR II, cap. 17, p. 222-223).

Perceba-se que a tarefa metafísica em Schopenhauer obedece à diretrizes semânticas bem definidas, ou seja, sua ontologia está previamente subordinada às possibilidades semânticas do discurso conceitual da filosofia. O filósofo ainda esclarece isso em uma rica correspondência sobre sua teoria com um amigo e intérprete chamado Frauenstadt. Em uma carta fechada em 21 de agosto de 1852, Schopenhauer esclarece alguns pontos para corrigir a interpretação de Frauenstadt sobre sua filosofia:

Devo, meu caro amigo, ter presente seus numerosos e grandes méritos na exposição de minha filosofia para não perder a paciência, por exemplo, que não deve você procurar a coisa-em-si nas nuvens onde se aninham os cucos (quer dizer, ali onde se assenta o Deus judeu), a não ser nas coisas deste mundo. [...] Minha filosofia não fala nunca dessas nuvens onde se aninham os cucos, mas sim deste mundo, quer dizer, é imanente, não transcendente; decifra o mundo presente como se tratasse de

uma tábua hieroglífica (cujas chaves encontrei eu na vontade) e mostra sua interconexão generalizada. Minha filosofia ensina o que é a representação e o que é a *coisa-em-si*. Mas, esta última, é só *coisa-em-si* de uma maneira RELATIVA, a saber, enquanto a sua relação com a representação; e esta é representação só enquanto a sua relação com a *coisa-em-si*. Além disto, a representação é um fenômeno cerebral. O que seja a *coisa-em-si* fora da dita relação não o disse nunca, porque eu não sei; nela é vontade de viver. [...] Além disso, você diz, permanece uma contradição quando eu falo da coisa-em-si em condições incompatíveis com o conceito de coisa-em-si. Com razão! Com seu conceito da coisa-em-si é eternamente incompatível, e isto você nos revela na seguinte definição declarada: a coisa-em-si é o eterno, [...] o ser original. Que seria a coisa-em-si? Eu direi a você o que isto é: isto é o conhecido Absoluto, deste modo a prova cosmológica disfarçada em que o Deus judeu se assenta”²⁶⁶.

Como se observa, Schopenhauer rejeita veementemente o título de “o Absoluto”²⁶⁷ para a coisa-em-si da qual fala, e estabelece um forte vínculo entre a Vontade considerada como coisa-em-si e o mundo como representação. Adverte ainda a Frauenstadt de que não deveria, em hipótese alguma, confundir a vontade com um ser absolutamente necessário, pois a própria concepção do mesmo consistiria em uma contradição nos termos²⁶⁸.

Embora as passagens dos textos schopenhauerianos destacadas até aqui possam ter implicações ontológicas centrais e evidentes, é imprescindível compreender em quais limites se encerra a discussão. Nossa ótica nesta pesquisa sugere que esses limites são de caráter semânticos que, caso não sejam considerados de perto, desfiguram o pensamento de Schopenhauer dando ensejo às mais diversas críticas dogmatizantes.

²⁶⁶ Arthur Schopenhauer *Correspondance complète*. Carta 280, p. 376-377.

²⁶⁷ Por exemplo, em *Handschriftlichen Nachlass* vol. I 234, p.146-147, doravante HN seguido do indicativo do volume e número de página. David E. Cartwright, em *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, esclarece que Schopenhauer rejeitou “qualquer termo que se refira a algum último, infinito, incondicionado, necessário, ou primordial ser, como também qualquer termo usado para denotar algo que serve como a primeira razão do mundo. Para colocar isto de modo simples, ele absolutamente rejeitou o absoluto. Em particular, depreciou o uso deste termo por filósofos pós-kantianos, alemães e teólogos, e condenou especialmente o uso da ideia do absoluto por Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ele afirmou que um ser absoluto e incondicionado não podia ser pensado e assegurou que qualquer coisa pensada deve ser um objeto para um assunto, o que requer que esse ser seja condicionado” (2005, p. 01).

²⁶⁸ Para Schopenhauer “necessidade não tem outro sentido verdadeiro e claro que a indefectibilidade da consequência quando se colocou a razão. Segundo isto toda necessidade é condicionada. [...] Por isso o conceito favorito dos filosofastros, o ser ABSOLUTAMENTE necessário contém uma contradição: pelo predicado absolutamente (quer dizer, não dependente de nenhum outro) suprime a determinação pela qual unicamente o necessário é pensável e tem sentido.” (PR, cap. VIII, p. 218-219).

Sugerimos também que, se a expressão COISA-EM-SI necessita de emprestar o nome de algo dado à experiência objetiva para que possa ser pensada conceitualmente no discurso filosófico, então, deve estar relacionada semanticamente ao mundo como representação, caso contrário, a coisa-em-si subsiste como uma “não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia.”²⁶⁹.

A *denominatio a potiori* constitui, ao nosso olhar, o principal dispositivo argumentativo e ou recurso semântico utilizado por Schopenhauer para apoiar um sentido discursivo para a noção de coisa-em-si, já que estabelece uma conexão entre esta e a Vontade.

Dessa forma se modifica a doutrina *kantiana* da incognoscibilidade da coisa-em-si, ao sustentar que esta não é cognoscível de maneira absoluta e radical, mas para nós a substitui o mais imediato dos muitos dos seus fenômenos, o qual, devido a esse imediatismo, se diferencia *toto genere* de todos os outros, e assim temos de remeter todo o mundo dos fenômenos àquele em que a coisa-em-si se apresenta em seu menor encobrimento, e que somente segue sendo fenômeno na medida em que meu intelecto, o único capaz de conhecer, segue se diferenciando de mim como volente e não se desveste da forma do *tempo* nem sequer na percepção *interna*. (MVR II, cap. 18, p. 235-236)

Entre os principais estudos dedicados à obra de Schopenhauer que atentaram ao sentido metafórico embutido no argumento de identificação entre a Vontade e a coisa-em-si, podemos destacar F. C. White (1992); M. Nicholls (1999); De Cian e Segala (2002); Neeley (2003) e Shapshay (2009). Entretanto, se cada um deles apresentam bons argumentos para a análise do assunto, ainda mantém entre si divergências importantes.

F. C. White menciona um sério problema na relação entre teoria da representação e metafísica da Vontade que muitos estudiosos compreendem como um descompasso, ou até mesmo como uma colisão entre ambas as perspectivas teóricas de Schopenhauer. White coloca o problema de modo claro e direto, dando a ocasião para outros esclarecimentos.

²⁶⁹ MVR I, § 1, p. 45

Schopenhauer deve abandonar sua teoria do conhecimento e conceitos, ou abandonar as suas pretensões de revelar a natureza do númeno. Não há nenhuma outra maneira? Talvez não, mas vale fazer uma pausa para considerar uma possibilidade, ou seja, Schopenhauer fala que o númeno deve ser interpretado como uma metáfora. [...] No entanto, embora seja verdadeira, não pode ser aplicada literalmente para o númeno, nem se pode autorizar que se fale literalmente do noumenal, desde que o númeno é imperceptível. (WHITE, 1992, p. 91)

Moira Nicholls identificou mudanças importantes no pensamento de Schopenhauer entre a primeira publicação (1819) e a publicação do segundo volume do *O mundo como Vontade e como representação* (1844) fruto do desenvolvimento de uma influência que recebida do pensamento oriental. Nicholls identificou “seis passagens em que Schopenhauer afirma que a coisa-em-si só pode ser descrita como vontade, mas apenas em um sentido metafórico. Destes, três estão em seu início e três em suas obras posteriores.”²⁷⁰. Entretanto, Nicholls não identifica o processo metafórico com a *dinominatio a potiori* que, presente na primeira edição, sustenta a interpretação sugerida por essa pesquisa, sendo essa a nossa principal diferença com Nicholls.

G. S. Neeley se opõe à interpretação de White e busca da harmonia interna ou a consistência do pensamento de Schopenhauer, sobretudo ao núcleo da metafísica e o estatuto da metáfora destacando a chamada *Incremental metaphor* como sendo a que melhor se encaixa nos procedimentos de Schopenhauer trazendo, precisamente dessa maneira, a harmonia procurada. Neeley então cita Soskice que define a *Incremental metaphor* “como o único veículo cognitivo que nos permite dizer coisas que não podem ser ditas de nenhuma outra maneira”. (Soskice, 2002, p. 24)²⁷¹, e conclui que:

O termo "vontade", derivado por meio da percepção interior, literalmente denota a vontade humana guiada por motivos. Mas, a vontade da qual tenho consciência é apenas a parte final do espectro; a vontade não precisa ser (e geralmente não o é)

²⁷⁰ NICHOLLS, M. *The influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-itself*, p.174, In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, 1999.

²⁷¹ Poder-se-ia questionar se Schopenhauer compreendia a metáfora dessa maneira, isto é, como veículo de significação conceitual. O escopo da atual pesquisa consiste precisamente em demonstrar que Schopenhauer pode ser considerado como aquele que buscou uma significação do mundo por meio de um procedimento conceitual metafórico entendida conforme as perspectivas contemporâneas da metáfora. Se na concepção canônica da metáfora ela sempre pode ser reduzida à linguagem literal sempre que se queira dizer a verdade de modo direto e claro, na visão de Schopenhauer e de algumas teorias contemporâneas, ao que nos parece, esse tipo de recurso semântico é visto como um veículo de significação de domínios mais abstratos da experiência para os quais não possuímos palavras literais.

acompanhada pela consciência. Portanto, Schopenhauer estende o alcance do termo "vontade" para incluir, *inter alia*, todas as forças da natureza desprovidas de motivos. No entanto ao fazê-lo, Schopenhauer não se limita a estender a denotação do termo. Na verdade, se esse fosse o caso, seria ainda sugerir que a coisa-em-si pudesse, de alguma forma, ser perceptível. Em vez disso, Schopenhauer redireciona o alcance do termo "vontade" para longe dos fenômenos distintos, e de volta em direção ao que não é racional, é impessoal, a uma luta cega que está na raiz de todos os fenômenos e que pode ser fracamente apreendido como estando (parcialmente) em nossos próprios desejos inconscientes. Desta forma, o termo "vontade" funciona como uma metáfora de incremento e Schopenhauer fornece, desse modo, o único e necessário aparato cognitivo pelo qual interpretamos o mundo.(NEELEY, 2003, p. 73-74)

Segala e De Cian acompanham Neeley até certo ponto, entretanto chamam a atenção a um fato que os críticos do filósofo geralmente não se dão conta., a saber, a Vontade como coisa-em-si é um conceito desenvolvido em harmonia com a teoria da significação de Schopenhauer. Enquanto que para White Schopenhauer permite uma contradição entre as teorias da representação e a metafísica da Vontade, para Segala e De Cian ocorre precisamente o contrário, a saber, a metafísica da Vontade é construída tendo em vista os limites estabelecidos pela teoria da significação contida na perspectiva da representação.

O aspecto fundamental da definição do mundo como Vontade é o conhecimento imediato dos desejos do nosso próprio corpo como essência e da conceituação deste conhecimento imediato. De acordo com o § 9 ° da principal obra de Schopenhauer, conceitos oferecem o conhecimento abstrato, discursivo, universal (não individualizado no tempo e no espaço) e, conseqüentemente, não “determinado consistentemente” Esta é uma definição muito importante, porque torna clara a natureza semântica e sintática da expressão de Schopenhauer "coisa-em-si". Nada é predicável da coisa-em-si como absoluta. Pelo contrário, podemos qualificar o conceito da coisa-em-si, porque ele entra no mundo discursivo. De acordo com o princípio da razão suficiente, é um conceito explicado quando se considera "em relação a uma outra ideia, que é seu fundamento de conhecimento", e quando a cadeia conceitual leva a uma representação empírica. Qual é a diferença entre o conceito, ou

seja, O conhecimento racional, e outras formas de conhecimento? (SEGALA & DE CIAN, 2002)

Schopenhauer responde:

Eis por que a classe das representações abstratas possui como distintivo em relação à classe de representações intuitivas o fato de nestas o princípio de razão sempre exigir apenas uma referência a outra representação da MESMA classe, enquanto naquelas exige, ao fim, uma referência a uma representação de OUTRA classe. (MVR I, § 9, p. 88)

Ainda segundo Segala e De Cian, a “ambição de Schopenhauer é comunicar a verdade sobre o mundo, estar consciente de que apenas o conceito de essência é transmissível e não a essência em si mesmo.” (SEGALA & DE CIAN, 2002). Portanto,

O discurso Conceptual sobre a vontade é, como Schopenhauer explica, uma passagem incessante de uma classe de Representações para outra e seus escritos são uma alternância incessante de expressões literais e não-literais, em particular, analogias e metáforas. Neeley nota alguns aspectos deste ponto de vista. Ele descreve o uso de Schopenhauer da metáfora como "*incremental*", capaz de ampliar o conhecimento e desenvolver discurso sobre a coisa-em-si sem violar os limites kantianos. É uma sugestão interessante com um limite intrínseco: considera a coisa-em-si do discurso de Schopenhauer como sendo a hipóstase de um conceito, e não simplesmente um conceito. Talvez seja melhor dizer que o uso que Schopenhauer faz da metáfora é explicativo, isto ajuda a compreensibilidade e a comunicação da verdade metafísica. (SEGALA & DE CIAN, 2002)

Segala e De Cian então concluem, entre outras coisas, que:

Quando Schopenhauer diz que "a vontade é a coisa-em-si", ele expressa uma verdade filosófica através de um conceito. Como tal, isto "não é completamente definido". Isto não implica uma forma de agnosticismo em relação à coisa-em-si nem a relativização (nem ontológica nem gnoseológica) da coisa-em-si. Admitir dois sentidos para a coisa-em-si é errado se isto põe em jogo duas entidades (a coisa-em-si absoluta e a relativa) na metafísica de Schopenhauer. Existe uma essência (que não é uma substância nem uma entidade transcendente) e a vontade revela-a dentro e de acordo com os limites da linguagem conceptual. (SEGALA & DE CIAN, 2002)

Os argumentos e conclusões de Segala e De Cian são fortemente persuasivos, e certamente encontraríamos nestes argumentos um importante apoio para nosso trabalho. Entretanto, enquanto Segala interpreta a metafísica da Vontade como um monismo rigoroso e radical²⁷², nós entendemos que os conceitos que compõem a filosofia de Schopenhauer assumem certa relativização não no plano ontológico, mas no plano semântico de suas teses e conceitos mais importantes.

Sandra Shapshay²⁷³ também contribui com uma interessante explanação sobre a aproximação entre filosofia e arte no pensamento de Schopenhauer. Ela argumenta que se trata de uma metafísica poética por se pautar em uma intuição estética que, posteriormente, é aplicada por meio de uma operação metafórica e ou metonímica ao restante desconhecido de nossa experiência. Shapshay comenta que:

Schopenhauer se baseia em uma intuição poética para traçar a conclusão de que o mundo é, em última instância, Vontade, e ele usa tais intuições poéticas ao longo de sua obra principal, a fim de tornar sensível, tanto quanto possível, o carácter da coisa em si, o que, por definição, não pode ser uma representação para um sujeito. Mas Schopenhauer está em boa companhia no uso de uma forma de intuição poética com o propósito de dar alguma representação sensível a uma conceito que está para além dos "limites do sentido." Na verdade, isto já foi perseguido em Obras de Kant a partir da década de 1790, e especialmente com o reconhecimento da beleza como símbolo da boa moral. (SHAPSHAY, 2009, p. 58)

Shapshay analisa

primeiro como Schopenhauer adota um meio semelhante ao de Kant para fazer meramente pensável um conceito sensato, mas sem ser capaz de fornecer qualquer intuição direta do mesmo, e segundo, como ele também se transforma a relação simbólica kantiana (entre a beleza e o moralmente bom) em algo que vou chamar 'metonímico'.²⁷⁴ [...] Schopenhauer faz acreditar que o

²⁷² SEGALA, M. *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, p. 295-298, 2009,

²⁷³ Em *Better consciousness* editado por Janaway e Neill (2009).

²⁷⁴ Metáfora e metonímia são dois conceitos estreitamente relacionados. Enquanto a metáfora tem sido analisada como a “estruturação de um domínio da experiência (geralmente, um domínio mais abstrato, intangível) em termos de um domínio mais concreto, e mais diretamente experimentado. [...] metonímia, em contraste, diz respeito a elementos dentro de um único domínio.” (TAYLOR, J. R., *Cognitive Semantics in Encyclopedia of Language and Linguistics* - KEITH BROWN, p. 572). Segundo nos informa Dirven, “metonímia e metáfora compõem o sistema fundamental de conceituação e do comportamento humano. A metáfora é uma operação paradigmática baseada na seleção,

conhecimento filosófico avança por meio de uma visão poética, mas a verdade de tal conhecimento é concedida por meio de outras bases racionais, e, assim Schopenhauer forja uma simbiose original entre a percepção estética e a argumentação filosófica. (SHAPSHAY, 2009, p. 58)

Com o argumento de que a metafísica da Vontade se constitui como um híbrido entre arte e filosofia, Shapshay, certamente destaca elementos de suma importância na estratégia argumentativa e no projeto geral da filosofia de Schopenhauer. Entretanto, a nosso ver, ao focalizar e dar grande ênfase aos traços estéticos e ou poéticos desse procedimento, Shapshay toma a metafísica da Vontade como uma espécie de filosofia poética que, embora não esteja em desacordo com o filósofo, parece não abarcar as suas intenções conceituais.

Nossa posição na discussão envolvendo a metáfora na metafísica da Vontade é a de que a operação semântica (*denominatio a potiori*) de Schopenhauer se harmoniza com a teoria da significação dos conceitos e reconhece os limites do sentido considerando a coisa-em-si sempre em conexão ou relação (metafórica) com o mundo dos fenômenos. Ou seja,

A relação da vontade para com a representação é, entretanto, *toto genere* diferente de todas as relações que as representações mantêm entre si, isto é, não se ajusta ao princípio de razão. Por isso somente pode ser qualificada de relação em sentido metafórico.” (HN I, 347-348 (521) <1816>).

substituição, exploração da similaridade e contraste, a metonímia é uma operação sintagmática baseada na combinação, textura e exploração da contiguidade.” (DIRVEN, R. *Metonymy and metaphor: Different mental strategies of conceptualisation*. In *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* – 2003). Sandra Shapshay, na busca de uma maior especificidade do estratégia semântica de Schopenhauer invoca o procedimento metonímico como o tipo específico de metáfora empregada, pois, segundo sua opinião, a vontade e a coisa-em-si estão em relação de contiguidade, isto é, “o modo de pensar em que a parte (sensível) representa o todo (supra-sensível)” (Shapshay, 2009, p. 67). Entretanto, poderíamos mencionar também a sinédoque. Segundo Paul Ricoeur a metonímia, a sinédoque e a metáfora são tropos que acontecem por meio de três tipos de relação, respectivamente, relação de correspondência, relação de conexão e relação de semelhança. Ricoeur explica que “(n)a relação de conexão, dois objetos formam ‘um conjunto, um todo, ou físico ou metafísico, a existência ou a ideia de um encontra-se compreendida na existência ou ideia do outro. A relação de conexão incluirá, também ela, numerosas espécies: da parte ao todo, da matéria à coisa, da singularidade à pluralidade, da espécie ao gênero, do abstrato ao concreto, da espécie ao indivíduo.” (RICOEUR, 2005, p. 95). Portanto, concluímos que o procedimento de Schopenhauer compreende a utilização de metáfora em seus tipos específicos, a saber, metonímia e sinédoque. Este nos parece ser um traço paradigmático e metodológico de Schopenhauer, constitui o seu modo de reação ao paradigma moderno de produção de conhecimento, ou seja, “para Schopenhauer, conceitos, lógica e argumentação racional não são refinados o suficiente para revelar o verdadeiro caráter e o que é mais importante na vida humana, valor estético e ético.” (Shapshay, 2009, p. 70).

Desse modo, a operação metafórica funciona como um recurso semântico que caracteriza os traços mais elementares do paradigma metodológico de Schopenhauer tendo em vista uma superação do racionalismo e do empirismo modernos para, assim, doar uma nova significação metafísica-estética-ética à experiência humana. Assim, Schopenhauer se opõe ao paradigma da verdade literal compartilhado por muitos filósofos desde Aristóteles, trazendo à lume uma nova pertinência semântica para as analogias e metáforas vistas como veículos de sustentação e significação do nosso sistema conceitual do mundo.

CONCLUSÃO

Schopenhauer tentou reformular a metafísica de seu tempo resgatando alguns elementos da filosofia crítica de Kant, porém, modificando-os ao seu modo e com objetivos diferentes, para corrigir o que considerou um *nonsense* filosófico, a saber, as filosofias do Absoluto ou qualquer tipo de dogmatismo transcendente. A expressão coisa-em-si é, então, novamente trazida ao discurso da filosofia porém com um tratamento diferenciado em relação a Kant. Neste caminho a filosofia de Schopenhauer pode significar o protótipo de superação do paradigma moderno, coincidindo, no mundo contemporâneo, com a produção de uma nova pertinência semântica e cognitiva para procedimentos como a analogia e a metáfora.

O enigma do mundo, isto é, a questão sobre *o que é o mundo*, que possui, inegavelmente, um caráter ontológico, se converte na questão sobre o sentido das nossas experiências em geral e, ganha, em Schopenhauer, uma solução semântica, já que possui em seu núcleo um procedimento metafórico como a *denominatio a potiori*. Não se pode, porém, negar todo e qualquer aspecto ontológico sugerido pela solução de Schopenhauer ao problema da coisa-em-si, como parece ser o caso da interpretação de Segala e De Cian, no entanto, é necessário ressaltar e examinar aspectos essenciais de seu programa semântico sem os quais uma interpretação completa não nos parece possível. Ou seja, em Schopenhauer, a ontologia se subordina à semântica. Diz-se então, o mundo é vontade ou a vontade é a coisa-em-si em um sentido metafórico, entendendo a operação semântica da metáfora como uma significação especial que pode nos trazer um conhecimento novo sobre as nossas experiências em geral.

No trajeto argumentativo de Schopenhauer, o conceito de vontade ganha, a nosso ver, dois aspectos funcionais importantes na engenharia conceitual de Schopenhauer. Primeiro, o conceito de vontade funciona como um estribo semântico sobre o qual a coisa-em-si pode ser pensada de modo significativo no discurso da filosofia, isto é, a vontade funciona precisamente como um elemento crítico e limitativo para a nossa pretensão de conhecimento. Segundo, o conceito de vontade redireciona o foco interpretativo da experiência e incrementa nossa compreensão do mundo, isto é, há um redimensionamento na conceituação e significação de nossas experiências em geral que desloca o sentido do mundo dentro da tradição filosófica ocidental.

Desse modo, a metodologia empregada por Schopenhauer, a saber, interpretar o desconhecido pelo conhecido, coincide precisamente com a noção de metáfora e significa uma reação metodológica ao paradigma epistemológico da modernidade. O contexto semântico em que a manutenção da noção de coisa-em-si e a identificação desta à vontade, revela uma inversão do racionalismo moderno exigindo uma reavaliação metodológica na produção de conhecimentos sobre o mundo.

Entretanto, é preciso compreender que Schopenhauer chamou a coisa-em-si,

a natureza interna do mundo, de vontade, após o que é mais intimamente conhecido deste mundo para nós. Naturalmente esta é uma expressão subjetivamente escolhida, ou seja, em relação ao *sujeito do conhecimento*, mas tal consideração é essencial para comunicarmos o conhecimento. Ela é, portanto, infinitamente melhor do que se eu tivesse chamado de *Brahm*, *Brahma*, alma do mundo, ou qualquer outra coisa. (HN IV, 148, p.169)

Observe-se que se trata de reduzir as qualidades desconhecidas do mundo, e que em última instância, permanecem desconhecidas, mas que podem ser interpretadas em termos ou em relação ao que é mais conhecido. Neste sentido, a metafísica pode dar um passo a mais que o conhecimento meramente empírico para decifrar o mundo em suas conexões intrínsecas, entretanto, sempre mantendo com ele concordância e coerência.

Bem compreendida, a metafísica da Vontade nos parece então funcionar como um modelo metafísico obtido por um procedimento metafórico e por meio do qual podemos ler o mundo e as dimensões mais profundas da experiência às quais a ciência não pode atingir pela especificidade de seu procedimento, a saber, o princípio de razão. Isso não parece sustentar que a metafísica da Vontade, enquanto um discurso conceitual

filosófico sobre a coisa-em-si, não se harmoniza ao princípio de razão no que diz respeito à semântica embutida nele, ou seja, segundo a teoria da significação de Schopenhauer. Todavia, a reflexão filosófica, para Schopenhauer, é um movimento em busca da intuição da similitude estrutural entre os corpos, encontrando as relações mais esclarecedoras para estes e uma identidade possível de ser pensada com significado para o mundo.

A metafísica da Vontade é um modelo metafórico que funciona primordialmente como um instrumento conceitual capaz de propor uma re-descrição da experiência, isto é, podemos a partir da metafísica da Vontade ler uma dimensão ou um aspecto do real e dar sentido às regiões mais abstratas do pensamento. Neste sentido, Schopenhauer reabilita a metáfora, mostrando que esta não é menos conceitualmente significativa do que o literal. O resultado disso fez da metáfora da Vontade como coisa-em-si algo *sui generis*, podendo ser efetivamente isolada a partir do domínio de uma teoria do significado que avança em direção a uma interpretação e compreensão mais ampla de nossa experiência. O discurso sobre a coisa-em-si dentro desse contexto paradoxal recebe uma modulação profunda em relação a Kant, ou seja, “um ser em si, independente do ser conhecido, isto é, do apresentar-se a um intelecto, só é pensável como um *querer*.”²⁷⁵. Desse modo, a coisa-em-si se constitui como algo significativamente pensável “unicamente em suas relações e conexões com o fenômeno mesmo” e nunca como um ser absoluto ou um “*ens extramundanum*”²⁷⁶, ou seja, sempre de forma relativa.

Além de esclarecer o procedimento de identificação entre vontade e coisa-em-si o *empréstimo metafórico* ou *denominatio a potiori* é importante, pois também revela a exigência de um estribo semântico para a expressão coisa-em-si, “em apoio à compreensão”²⁷⁷, sendo esta sua condição de significação para a linguagem conceitual da filosofia.

Desse modo,

Essa decifração do mundo em relação ao que nele se manifesta tem de receber o seu credenciamento em si mesmo, graças à

²⁷⁵ MVR II, cap. 22, p. 315.

²⁷⁶ MVR II, cap. 17, p. 222-223.

²⁷⁷ MVR I, § 22, p.169.

harmonia em que coloca os diversos fenômenos do mundo e que não se percebe sem ela. - (MVR II, cap. 17, p. 223)

Caso quiséssemos levar adiante tal investigação deste ponto restaria ainda como questão limite, a saber: O modelo schopenhaueriano de interpretação da experiência *descobre e revela* a similaridade estrutural subjacente e previamente existente entre os diversos fenômenos do mundo, ou apenas *constrói e atribui* uma unidade semântica para essa diversidade?

Schopenhauer se esclarece quanto à isso por meio de uma metáfora iluminadora de sua filosofia:

Quando encontramos uma escritura cujo alfabeto é desconhecido, tentamos interpretá-lo até chegar a uma hipótese sobre o significado das letras sob as quais se formam palavras compreensíveis e períodos coerentes. E então não há dúvida da correção da decifração, porque não é possível que a harmonia e a coerência em que essa interpretação põe todos os símbolos daquela escritura fossem meramente casuais, ou que, dando outros valores totalmente distintos aos símbolos se pudesse igualmente obter palavras e períodos nesta combinação. (MVR II, cap. 17, p. 223)

De acordo com o que isso nos sugere expressamente, o modelo interpretativo de Schopenhauer é, antes de tudo, uma hipótese *construída* capaz de *atribuir* uma unidade semântica, isto é, colocar em uma coerência discursiva e abstrata a diversidade fenomênica do mundo. Schopenhauer parece estar ciente quanto aos limites de sua proposição paradoxal²⁷⁸, porém, traços dogmáticos poderiam sobreviver em suas pretensões construtivistas já que um modelo sempre leva algo seu ao que é modelado. Sendo assim, Schopenhauer não estaria dando um salto essencialmente normativo quando, sub-repticiamente, transpassa o abismo entre o que o mundo “é” para o que ele “deve ser”?

Embora a passagem acima dê a ideia de que Schopenhauer considere sua metafísica como uma hipótese, há outras em que Schopenhauer sugere o oposto:

(T)odo o olhar para o mundo, cuja explicação constitui a tarefa do filósofo, confirma e atesta que a vontade de viver, longe de ser uma hipótese arbitrária ou uma palavra vazia, é a única

²⁷⁸ VN, 4, p. 133

expressão verdadeira de nossa essência mais íntima. [...] Assim, pois, em tais fenômenos se vê que tenho razão em estabelecer a vontade de viver como algo que não é ulteriormente explicável, mas a base de toda explicação, e que esta, longe de ser uma pura palavra sonora como o Absoluto, o Infinito, a ideia e outras expressões similares, é o mais real de tudo o que conhecemos, o núcleo da realidade mesma. (MVR II, cap. 28, p. 395-396)

Segundo isso, poderíamos, então, inferir que Schopenhauer acredita ter revelado definitivamente a natureza do númeno, porém, o problema parece ainda sobreviver acentuando os traços dogmáticos irresolúveis não somente na retórica como na própria argumentação schopenhaueriana.

Obviamente há que se efetivar um estudo muito mais amplo e também profundo do que se pretendeu neste espaço, o que torna essa conclusão de caráter provisório apenas um material a ser pensado. Cremos ter contribuído, entretanto, com alguns esclarecimentos para a discussão em torno da obra de Schopenhauer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A.: *De La Quadruple Raiz Del Principio De Razon Suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palácios. Madrid: Gredos, 1998.

_____: *Handschriftlichen Nachlass, Vol I Early Manuscript*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Handschriftlichen Nachlass, Vol II Critical debates*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Handschriftlichen Nachlass, Vol III Berlin Manuscript*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *Handschriftlichen Nachlass, Vol IV The Last Manuscript*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1988

_____: *O mundo como vontade e como representação*. Tradução e apresentação de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____: *El mundo como voluntad y representación II*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2005.

_____: *Metafísica de las costumbres*. Tradução de Roberto R. Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.

_____: *Parerga y Paralipómena I*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006.

_____: *Parerga y Paralipómena II*. Tradução, introdução e notas de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

_____: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____: *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia M. O. Cacciola, Martins Fontes – São Paulo, 2001.

_____: *Arthur Schopenhauer Correspondance complète*, Edition critique intégrale. Editions Alive, Paris, 1996.

2. Obras sobre Schopenhauer

ATWELL, J. E.: *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley: University of California Press, 1995.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O.: *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp – Fapesp, 1994.

CARTWRIGHT, D. E.: *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Toronto – Oxford, The Scarecrow Press, Inc, 2005.

COLVIN, S. S.: *Schopenhauer's Doctrine Of The Thing-in-itself And His Attempt To Relate It To The World Of Phenomena*. Kessinger Publish, USA 2010. GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997.

GARDINER, P.: *Schopenhauer*, Virginia, USA: Thoemmes Press, 1997

HAMLIN, D. W.: *Schopenhauer, The Arguments of the Philosophers*. Routledge, London – 1999

HOBBS, T., O Leviatã. Coleção Os Pensadores Coleção Os Pensadores, Tradução de Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo- SP, 1999.

C. JANAWAY: *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Artigo 7: Ideas and Imagination Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. New York: Cambridge University Press, 2005.

JACQUETTE, D.: *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____ : *The Philosophy of Schopenhauer*. Acumen Publishing Limited, 2005

JANAWAY, C.: *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____ : *Self And World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.

_____ : *The Cambridge Companion To Schopenhauer*. Artigo 7: Ideas and Imagination Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____ (edited): *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998. MAGEE, B.: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press Inc., New York 1983.

MANNION, G.: *Schopenhauer, Religion and Morality: the humble path to ethics*. Aldershot England: Ashgate Publishing Limited, 2003.

NEELEY, G. S.: *Schopenhauer A Consistent Reading (Studies in History of Philosophy Vol. 70)*. The Edwin Mellen Press, USA 2003.

NEILL, A and JANAWAY C.: *Better consciousness - schopenhauer's philosophy of value* - Blackwell Publishing Ltd – 2009

SEGALA, M., *La metafora scientifica in Schopenhauer*, in *Segni e percorsi della modernità. Saggi in onore di Paolo Rossi*, Dipartimento di studi storico – social e filosofici, Università degli Studi di Siena, 2000, p. 123-156)

SEGALA, M. e DE CIAN, N., *What is will?* Em *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 83, 2002, pp. 13-42, disponível em <http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>.

SEGALA, M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Pisa, Edizioni della Normale, 2009.

SHAPSHAY, S., *Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy* em *Better consciousness - schopenhauer's philosophy of value* - NEILL, A and JANAWAY C., Blackwell Publishing Ltd – 2009

WHITE, F. C.: *On Schopenhauer fourfold root of the principle of sufficient reason*. New York: E.J.Brill, 1992.

YOUNG, J.: *Schopenhauer*. Routledge, London – 2005.

ALUN RAY, M.: *Subjectivity and Irreligion Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. Ashgate UK- 2003

3. Outras obras

ARISTÓTELES, *Os pensadores vol. IV*. Tradução de Eudoro de Souza, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Tradução de Marcelo Silvano Madeira. Editora Rideel, São Paulo, 2007)

BLACK, M. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Cornell University Press – Ithaca, 1962.

SOSKICE, J. M., *Metaphors and Religious Language*, Oxford: Clarendon Press – 1985.

RICOEUR, P. *A Metáfora Viva* 2º Ed. Tradução de Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo – 2000.

STEM, J., *Metaphor, Semantics, and Context* in *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* – Edited by RAYMOND W. GIBBS, JR- 2008

NUESSEL, F. *Figurative Language: Semiotics* in *Encyclopedia of Language and Linguistics* - KEITH BROWN, p. 447. Edition Elsevier Science; 2º ed. 2005.

STRAZNY, P., *Encyclopedia of Linguistics vol I*. Fitzroy Dearborn, 2005

DIRVEN, R. AND PARINGS, P., *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*. Mouton de Gruyter - 2003

LAKOFF, G. and JOHNSON, M., *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press, 1980

JOHNSON, M. (ed.). *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, 1981, Minneapolis USA.

ITKONEN, E., *Analogy as Structure and Process: Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. John Benjamins Publishing Company, 2005, Amsterdam/Philadelphia.

A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA E O PENSAR AUTÔNOMO EM SCHOPENHAUER

Kelly C. Santos
santoskelly149@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

É provável que em nenhum outro texto Schopenhauer tenha sido tão incisivo no que se refere aos problemas do mundo acadêmico alemão do Oitocentismo como em *Sobre a filosofia universitária*. Ao defender que a filosofia na Universidade é um problema para a filosofia verdadeira, Schopenhauer argumenta acerca das desvantagens que o ensino de filosofia de sua época trouxe à atividade filosófica, devido à corrupção desta pela absorção de interesses do Estado no lugar da busca desinteressada pelo desenvolvimento pessoal através do conhecimento.

Esta inversão é que teria posto a verdade no contexto acadêmico e cultural da época em que vivia Schopenhauer num posto secundário, para dar preferência às ideias que se adaptavam aos ideais utilitários do governo vigente. O alvo principal das críticas relativas ao ensino de filosofia foi especialmente Hegel, acusado de corromper as mentes dos jovens estudantes com intrincadas “flores de retórica”, além de Fichte e Schelling que, segundo Schopenhauer, utilizavam um linguajar obscuro para ocultar a ausência de conteúdo de seus pensamentos. Além de serem incapazes de um pensamento próprio e, por isso, totalmente dependentes da história da filosofia, faltavam-lhes também clareza e coerência na exibição dos problemas filosóficos. Não obstante tais críticas serem relevantes para os problemas que pretendemos tratar aqui, que é precisamente a questão da relação problemática entre a filosofia e o Estado, a filosofia Universitária, e noção de autonomia do pensar filosófico na concepção schopenhaueriana, as mesmas não serão aqui discutidas exaustivamente, senão apenas mencionadas com o objetivo de delinear o que Schopenhauer entende como sendo a filosofia inautêntica, para daí chegarmos ao nosso foco principal que é a sua compreensão de filosofia autêntica, e o seu pressuposto que é a liberdade para a constituição de um pensamento próprio.

A filosofia, segundo Schopenhauer, é a atividade que deve ter como condição necessária para o seu desenvolvimento o exercício do pensamento livre para

constituição de um pensamento genuíno sobre as questões cruciais da existência humana. Sua meta superior é a satisfação da “nobre carência”, denominada por Schopenhauer de “carência metafísica”, e que é sentida íntima e vivamente pela humanidade em todos os tempos. Ora, se o conhecimento filosófico, à diferença da matemática e das demais ciências empíricas, não é um conhecimento acabado, mas, pelo contrário, um constante exercício individual sempre em desenvolvimento, este não pode ser ensinado como as demais ciências. Como se tal saber ministrado nas universidades dirigido a fins que, como afirma Schopenhauer, não visa propriamente o conhecimento e a verdade, legitimasse aquilo que constitui a visão mais fundamental, livre e coerente do mundo.

Sendo assim, no que diz respeito à transmissão do conhecimento filosófico o ensino deve ser visto de modo mais complexo do que os de todas as outras ciências. Isto porque a filosofia requer, antes de tudo, como condição para sua atividade, a liberdade para o pensar e para a constituição de um pensamento próprio. Assim, a questão que se coloca é, portanto, a de como seria possível um pensamento autônomo na Universidade se nesta o que é verdadeiro e certo para os professores de filosofia é o que é também para o Estado? Ora, segundo Schopenhauer, como veremos, é justamente a subordinação aos interesses exclusivos das instituições estatais que dificulta a atitude essencial que a atividade filosófica requer, a saber, o estímulo para pensar “por si”, de modo livre, e não a receptividade passiva de um determinado sistema filosófico.

1. A concepção schopenhaueriana de Estado e o ensino de filosofia

Para esclarecer o papel que o Estado assume em relação à atividade filosófica para Schopenhauer, se faz necessário, ainda que brevemente, apresentar a concepção schopenhaueriana de Estado, assim como é exposta em sua obra principal *O mundo como vontade e representação*, para posteriormente apresentarmos os problemas relativos ao âmbito acadêmico e cultural alemão em que o filósofo vivia; de modo a explanar mais precisamente as questões que suscitaram inquietações no pensador em relação ao papel impertinente que os professores de filosofia de sua época prestavam ao conhecimento filosófico, bem como a discrepância teórica da filosofia a serviço do Estado em relação àquela filosofia entendida por ele como sendo a filosofia autêntica.

É justamente a concepção de Estado que confirma a necessidade de que o mesmo tome distância da filosofia. Isto porque, para Schopenhauer, o Estado tem uma

existência apenas negativa, ele existe apenas para proteger seus súditos contra abusos mútuos, de modo que a sua legitimidade certifica-se apenas como um instrumento para conter os impulsos de um egoísmo natural “essencial a cada coisa na natureza.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.427). Visto que o homem, enquanto ser físico, é um corpo que, na qualidade de fenômeno, é mera objetivação da vontade que se afirma no tempo, busca incessantemente condições para continuar a existir.²⁷⁹ Assim, devido à pluralidade de indivíduos e, por conseguinte, de egoísmos, é preciso um Estado que impeça o conflito entre tais indivíduos, *o bellum omnium contra omnes*, de modo que o mesmo é apenas um instrumento de coerção, que tem o papel de harmonizar as vontades conflitantes. O Estado, portanto, também está sujeito ao “querer viver”, é o resultado do “egoísmo comum a todos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.442); existindo somente para servir a este egoísmo; sendo o seu papel evitar que os indivíduos sofram injustiças, existindo apenas como um mal necessário.

Daí a crítica a Hegel que apregoava o Estado como sendo um “organismo ético” em que se cumpriria a destinação do homem.²⁸⁰ Para Schopenhauer, o Estado é incapaz de revelar a “ordem moral do mundo”, o mesmo não é orientado contra o egoísmo, mas ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, “do plano unilateral ao ponto de vista universal.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.442). Assim, atribuir ao Estado o estatuto de instrumento “moralizador” implica ao mesmo tempo restringir a liberdade de pensamento dos indivíduos que são seus funcionários, para que estes sejam adaptados aos princípios defendidos e determinados pelo Estado. De modo que, assim sendo, o professor de filosofia não poderia exercer ilimitadamente sua liberdade de pensamento sob pena de perder seu posto, pois justamente o que é verdadeiro e certo tem também de ser para aquilo que o Estado ensina. Tal conclusão implica que o exercício livre do pensamento na Universidade seria irremediavelmente comprometido sob a égide tutelar do Estado, e como consequência sua transmissão completamente manipulada por interesses alheios que não a verdade.²⁸¹

²⁷⁹ A esse respeito ver §61 de *O mundo como vontade e representação*.

²⁸⁰ Importa ressaltar, ainda que tenha uma relação estreita com o nosso foco neste texto, que Schopenhauer distingue claramente moral e direito. O conceito de justo e injusto, sofre uma inversão quando transferido da moral pro direito, seu ponto de partida vai do lado ativo para o passivo. A moral na ética de Schopenhauer diz respeito à disposição interna do indivíduo, na própria essência da vontade livre, e, sendo assim, a mesma não é derivada de efeitos oscilantes exteriores como ocorre no direito; sendo, portanto, a moral independente das instituições humanas. Sobre a referida distinção ver §62 e §63 de *O mundo como vontade e representação*.

²⁸¹ Esse ponto será posteriormente melhor esclarecido.

Assim sendo, Hegel teria, segundo Schopenhauer, transformado a moral num mero guia de vida regular no Estado e na família, de modo que o fim último da existência se realizaria no Estado “como a abelha na colmeia”, feito de prazer e bem-estar. Os discursos que afirmam tal ideia são, para Schopenhauer, provenientes da grande farsa hegeliana que as universidades de sua época evocavam como “grande filosofia”, e que “floresceu e engordou ao longo de cerca de vinte anos como a mais cintilante filosofia de cátedra que já rendeu salários e honorários.” (SCHOPENHAUER, 2002, p.12). Aí é que está justamente a evidência daquela inversão que preocupou Schopenhauer, a saber, do esquecimento da busca pelo conhecimento e pela verdade como fonte de desenvolvimento pessoal para a assimilação dos ensinamentos concernentes aos interesses do Estado, que naquela época rendia a seus adeptos, os professores de filosofia, o sustento e o prestígio.

Para melhor esclarecer a relação entre Estado e ensino de filosofia na Alemanha da época de Schopenhauer, se faz necessário pontuar a grande influência que o Estado prussiano exercia sobre as universidades. No texto *O declínio dos mandarins Alemães*, Fritz Ringer (2000) acentua que os professores universitários, que definidos por Weber como “mandarins” para designar o grupo daqueles que eram dotados de grande *esprit de corps*, aspiravam além da posição de especialistas ou escribas das classes baixas serem reconhecidos como uma espécie de nobreza espiritual, e serem elevados acima de sua classe de origem desenvolvendo um conjunto de teorias para aumentar sua participação na administração do Estado. Assim, os “mandarins acadêmicos” criaram a noção de um Estado abstrato e racional que administra a si mesmo segundo princípios fixos e lógicos e que deveria estar acima tanto dos governantes quanto dos governados.²⁸²

Uma vez que os mandarins eram os interpretes dos problemas burocráticos do Estado, para manterem sua influência e afastar ideias contrárias apregoavam um Estado que deveria estar acima dos indivíduos e de seus representantes. Para assegurar sua participação nas questões governamentais foi, então, conveniente naquele momento apregoar que este, além do papel puramente organizacional, fosse reconhecido como um organismo moral e cultural, ou seja, era necessário implantar um conteúdo a este Estado para que sua existência fosse justificada para além do plano formal também pelos

²⁸² [...] a propensão que revelam a esse respeito é natural, pois, em última análise, eles é que terão condições de interpretar a razão e o direito do Estado. Fornecem uma parcela cada vez maior dos funcionários públicos e, quanto mais racionais e complicados se tornam os processos administrativos, mais os burocratas mandarins são executantes, na prática, da vontade abstrata do governo racional [...] (RINGER, 2000, p.25-26).

valores culturais, morais e espirituais. Deste modo, Ringer destaca que em relação à influência dos mandarins nas questões administrativa do governo, apenas em teoria os mandarins poderiam representar um perigo potencial para o governante, pois, na prática, o governante não estava à sua mercê, visto que este não precisava de seus serviços como administradores, e, além disso, era ele que pagava os seus salários (RINGER, 2000, p.27).

Assim, de acordo com o Código Geral prussiano de 1794, universidades e escolas eram instituições estatais, e financiadas pelos funcionários do Estado, os ministros da cultura, estes que eram responsáveis pela contratação de professores. De modo que o direito de escolha para ocupar um cargo público era reservado a estes ministros que indicavam, de acordo com a sua vontade, os eleitos mais bem dispostos para o posto. Obviamente os mais bem dispostos para ocupar um posto já existente eram aqueles que se adaptavam as diretrizes fundamentais do Estado, justamente porque um governo não pagaria pessoas para que o contradiga direta ou mesmo indiretamente aquilo que é apregoado pelos seus representantes.

O erro fundamental reside, segundo Schopenhauer, no fato de que as universidades, sendo meros objetos de manipulação dos interesses utilitários do Estado, se atribuíam também nas coisas da filosofia, a última palavra e o voto decisivo, que caberia apenas às três faculdades superiores²⁸³. Assim, as universidades como porta-voz do governo davam à filosofia o mesmo tratamento das demais ciências, sem se aperceberem que esta é uma ciência ainda em desenvolvimento, que ainda não atingiu o seu alvo, e nem conhece com segurança o seu caminho. Como consequência, afirma Schopenhauer,

O estudante pode chegar a pensar que, da mesma forma que o professor de teologia domina profundamente sua dogmática, o professor de direito suas pandectas e o de medicina sua patologia, também o professor que ocupa o cargo mais alto, o da metafísica, teria de dominá-la profundamente. Assim, o estudante vai para os cursos com confiança infantil e, já que encontra um

²⁸³ Kant em *O conflito das faculdades* determina como faculdades superiores a teologia, o direito e a medicina. A filosofia universitária, definida por Kant como faculdade inferior, teria como função refletir sobre a verdade dos conhecimentos das faculdades superiores. Sua atividade não era destinada a posse do poder, mas apenas ao aconselhamento dos governantes, o que garantia sua liberdade em relação às outras faculdades. (KANT, 2008, p.29-30). Para Schopenhauer, o problema da atividade filosófica na universidade não é apenas um conflito entre funções racionais diversas, ou melhor, não era um conflito entre sábios, visto que na época de Schopenhauer, como exposto anteriormente, além de o Estado ser responsável por determinar quem exerceria cargos na universidade, o próprio “saber” que era ministrado na faculdade de filosofia era justamente aquele determinado pelos burocratas do governo. (SCHOPENHAUER, 2002, p.4).

homem que, com ares de reflexão conscienciosa, crítica de cima para baixo todos os filósofos que porventura ali estiveram; então ele não duvida ter chegado à ferraria certa e imprime em si credulamente toda sabedoria que ali borbulha (SCHOPENHAUER, 2002, p.67-68)

Na época de Schopenhauer, as filosofias que defendiam o Estado como um “organismo ético” que seria responsável pela “moralidade” de seus cidadãos, e definidas por Schopenhauer como sendo a nova “teologia” da época, o construto abstrato no qual se perdia o indivíduo com sua dissolução no Estado, eram as únicas com direito a cátedra. Portanto, os estudantes estavam já de antemão destinados a pensar a partir destes pressupostos. O que para Schopenhauer aniquilava qualquer expectativa dum progresso no conhecimento filosófico através das mentes que ainda jovens se fixassem nos ditames das instituições estatais. Por conseguinte, se nas universidades a liberdade não existe também não poderia existir pensamento genuinamente filosófico, já que a condição para que este exista é justamente esta liberdade, a autonomia do pensamento. O conflito reside, portanto, que tais concepções engendraram grande parte dos elementos que constituem a cultura e o modo de pensar da época. Tomaram, diz Schopenhauer, como verdadeiro aquele construto teórico completamente manipulado pelas relações entre o Estado e seus funcionários; relação esta que, como já exposto, consistia em distribuição de salários e vantagens em troca de favores, e, conseguintemente, no esmagamento de todo pensamento contrário.²⁸⁴

Por outro lado, aquele que se esforça por pensar por si mesmo, afirma Schopenhauer, e capaz de alcançar a independência intelectual, pode assumir uma posição filosófica autêntica, e se distinguir daquele que visa somente a realizar as necessidades da vontade. Tal é o pensador autônomo, que é capaz de revelar ao mundo aquilo que ele aprendeu sozinho; sendo este, de acordo com Schopenhauer, o filósofo autêntico e genuinamente relevante ao conhecimento e para a filosofia.

2. A filosofia e o pensar autônomo

²⁸⁴ [...] Não ocorre a um professor de filosofia verificar se um novo sistema estereótipo é verdadeiro, mas apenas se ele pode harmonizar-se com as doutrinas da religião do Estado, com as intenções do governo e com as opiniões dominantes da época. Depois disso, ele decide sobre seu destino [...] (SCHOPENHAUER, 2002, p. 20).

Diante desse contexto, Schopenhauer define o filósofo autêntico como aquele que pensa “para si” e “por si”²⁸⁵, o pensador autônomo, cuja busca pelo conhecimento tem como objetivo alcançar o próprio desenvolvimento pessoal, e que é capaz de pensar os problemas que lhe aparecem na realidade com um grau elevado de independência em relação a outros conceitos e teorias. Disso se segue que o intelecto livre é a condição sem a qual não se pensa nada de genuinamente filosófico. Além disso, requer também o uma disposição de ânimo e uma disciplina do indivíduo em relação à atividade filosófica, o que implica conferir também ao indivíduo a responsabilidade pela própria instrução. E, importante ressaltar, sem a ideia descabida de que a educação do indivíduo se desenvolve sozinha, e nem que se deva excluir do processo de desenvolvimento deste as obras de outros filósofos e literatos. A autonomia do pensar consiste, portanto, em que o indivíduo seja capaz de pensar a realidade, não pautado somente no que já se pensou ou no como convencionalmente se pensa, mas, sobretudo, na própria capacidade de se pensar singularmente aquilo que lhe aparece na realidade a partir da compreensão que este tem do mundo. Significa também que a própria vida do indivíduo se relaciona com a forma como este irá encarar os problemas que dizem respeito à filosofia. Assim, “para uma boa cabeça aplicada e perseverante” o estímulo para o pensar provém da própria disposição interior, o que, por conseguinte, exigindo do indivíduo esforço abnegado e sincero, ímpeto, seriedade e, claro, um entusiasmo genuíno pelo conhecimento. Estas são, segundo Schopenhauer, as condições primeiras e imprescindíveis para a ousadia necessária que convém à filosofia.

De modo que o filósofo verdadeiro ou, como define Schopenhauer, o gênio, tem a capacidade de afastar-se dos interesses mundanos, em oposição ao filisteu que tem como objetivo apenas o ganho e não o conhecimento. Na época de Schopenhauer tal é o sentido, segundo ele, da filosofia acadêmica, aquela feita por cabeças como a de um Hegel, de Fichte e de Schelling, como mencionamos anteriormente. A despeito da noção schopenhaueriana do pensar “fora do tempo” tal como ele a apresenta em *Sobre a filosofia universitária*, provém justamente da indignação do filósofo em relação à situação em que se encontrava o ensino de filosofia e a cultura de sua época. Como argumentamos anteriormente, o professor de filosofia, segundo Schopenhauer, nas universidades de sua época pautava seus ensinamentos de acordo com os ditames do Estado e de suas instituições, prestando uma bizarra idolatria ao governo que lhe

²⁸⁵ Mais precisamente, podem se dividir os pensadores entre os que pensam *para si mesmos* e os que pensam *para os outros*; estes são a regra aqueles a exceção [...] (SCHOPENHAUER, 2002, p. 24-25).

concedia vantagens em troca da subserviência de seus pensamentos. Assim, pensar “fora do tempo” é, portanto, ir à busca de uma filosofia livre que deixe o conhecimento individual transparecer, pois “o verdadeiro filosofar exige independência” (SCHOPENHAUER, 2002, p.89), exige maioria intelectual.

Tal maioria é, no entanto, impedida pela dependência do indivíduo em relação a seu tutor e este em relação ao Estado. Como se sabe, Kant já havia problematizado esta questão. Contudo, se para Kant a discussão sobre em que condições e limites seria possível a *Aufklärung* se formalizava através da distinção entre o uso público e o uso privado da razão, em Schopenhauer é fácil perceber que tal distinção não seria sustentável. Para Kant, o uso público da razão, isto é, aquele que alguém faz como sábio para um público de leitores deve sempre ser livre, e seria justamente através dele que a Ilustração seria possível. Já o uso privado seria aquele que alguém pode fazer num certo posto civil, estando limitado pela necessidade de obediência a um superior (KANT, 2008, p.1-4).

No entanto, como vimos, para Schopenhauer a possibilidade de um pensamento livre na Universidade é restringido não só pela subserviência dos professores aos propósitos do Estado, como pelo modo arbitrário com que os professores tratam dos problemas da filosofia ao determinar o que deve ser ensinado e como deve ser ensinado, reprovando quem pensa e ensina de outro modo. Sendo assim, segundo Schopenhauer, mesmo que Kant tenha representado a única exceção, pois diferenciava sua filosofia de sua atividade catedrática, ainda assim deve-se admitir que o seu intento iluminista pela defesa da não influência do Estado nas coisas da filosofia, fracassou.

Assim, somente o filósofo, isto é, aquele capaz de libertar-se das amarras da vontade de prestígio e de poder, dedicando-se à filosofia de modo honesto e desinteressado é que seria capaz de produzir verdadeiras obras de filosofia. Todos os outros, segundo Schopenhauer, podem produzir bastante, mas apenas preencherão muito papel e ganharam muitas condecorações, sem, contudo, dizer algo de original e de genuinamente filosófico.

Schopenhauer defende, portanto, que o ensino de filosofia deve ser considerado como uma arte liberal,

Disso resulta naturalmente que, para homenagear a verdade de modo incondicional e para filosofar de modo efetivo, acrescenta-se quase inevitável, às muitas condições requeridas, também a de se manter sobre as

próprias pernas e não conhecer nenhum senhor (SCHOPENHAUER, 2002, p.89)

Schopenhauer, portanto, assume a posição de que o Estado deve manter-se totalmente afastado das coisas da filosofia, isto é, nem persegui-la e nem subsidia-la. No entanto, compreendemos que o posicionamento radical que Schopenhauer assume a esse respeito, mediante sua argumentação pela defesa da liberdade como condição de todo pensamento filosófico, não reside imediatamente de sua crítica à influência nesta do Estado, mas que tal situação é justamente causada pelo modo como os indivíduos tratam a filosofia, ou seja, tal influência só ocorre pelo tratamento desonesto daqueles que a representam. Em outras palavras, tem como fundamento a crítica de Schopenhauer a noção de que sendo a filosofia uma prática que requer elevado grau de esforço intelectual e comprometimento pessoal, ela é uma atividade que requer uma verdadeira disposição de ânimo do indivíduo que a busca, isto quer dizer que a responsabilidade está no próprio indivíduo que se dispõe a estudá-la, no modo como este encara tal tarefa, e a importância efetiva que a filosofia tem para o desenvolvimento pessoal deste indivíduo. O que justamente os seus representantes na época em que vivia Schopenhauer encaravam como simples diversão, apenas como um meio de alcançar o ganho e o prestígio, únicos objetivos de seus esforços. De modo que a interferência maciça do Estado nas coisas da filosofia é, sobretudo, consequência do modo como o conhecimento filosófico foi corrompido pela má intenção dos indivíduos que são seus representantes. Estes que, sendo representantes mais diretos do Estado, prestavam serviços ao governo por meio de teorizações legitimadoras. Ainda que, como ressalta Schopenhauer, o estudante que se dedica verdadeiramente a filosofia não precisa necessariamente entrar em contato com a filosofia apenas através da mediação dos professores de filosofia, mas deve, sobretudo, travar um estudo aplicado direto nas obras dos filósofos, buscando alcançar por si mesmo o conhecimento e a sua instrução.

Deste modo, Schopenhauer argumenta em favor dos diletantes, aqueles que se dedicam a uma ciência ou arte *con amore*, justamente porque acreditam que seja possível leva-las a sério não só por estímulos da necessidade, pela fome ou pela cobiça, pois “coisas que se amam e que nasceram umas para as outras relacionam-se facilmente: almas afins já de longe se saúdam.” (SCHOPENHAUER, 2002, p.3).

Sendo assim, talvez a concepção schopenhaueriana a respeito do projeto do *Aufklärung* não seja tão pessimista como pode parecer à primeira vista. Sua sugestão de uma volta à leitura aplicada dos clássicos, sobretudo às obras de Platão, mostra a

preocupação do filósofo para que haja nos jovens desde os ginásios um estímulo para o espírito filosófico. A defesa pela necessidade de se travar um conhecimento apropriado dos filósofos a partir de suas próprias obras, por proporcionar ao estudante uma influência benéfica e instigante sobre o espírito de uma “cabeça que pensa por si mesmo”, confirma a preocupação de Schopenhauer em relação a este respeito. Ademais, Schopenhauer apresenta sugestões para os estudantes como, por exemplo, rejeitar totalmente os manuais de história da filosofia que segundo ele só capta o movimento e o andar “deselegante de uma cabeça corriqueira”, que ordenou as coisas a seu modo. Daí a oposição de Schopenhauer aos historiógrafos hegelianos da filosofia que apresentam cada sistema “como se surgisse necessariamente, e, assim, construindo *a priori* a história da filosofia nos demonstram que cada filósofo teve que pensar necessariamente o que se pensou e nenhuma outra coisa mais” e a apresentam estas “como se tudo não tivesse sido a obra de inteligência singulares e únicas” (SCHOPENHAUER, 2002, p.93).

Schopenhauer reforça a ideia de que a filosofia deve ser buscada por aqueles que, de certo modo, foram verdadeiramente dotados das capacidades necessárias para esquecer-se de sua própria pessoa por amor à verdade, e é levado, “pela paixão de aspirar à luz” (SCHOPENHAUER, 2002, p.32). Estes seriam propriamente os indivíduos singulares que a natureza chegou a uma consciência mais clara de si mesma. Ou seja, tais indivíduos são aqueles que compreenderam as “intenções” que a natureza tem para com eles, através de seu desenvolvimento pessoal. Assim sendo, a Ilustração, para Schopenhauer, não é tarefa para todos, mas apenas para aqueles que têm a capacidade de libertar-se das necessidades da vontade,²⁸⁶ e que se dedicam não simplesmente por necessidades materiais ou por cobiça de qualquer espécie, mas, sobretudo, por o “amor a filosofia”, e por uma vocação para pensar por si próprios²⁸⁷; sendo estes na concepção schopenhaueriana aqueles que são capazes de iluminar os demais, pois somente aqueles que pensam “por si” são capazes de “iluminar” também os outros (SCHOPENHAUER, 2002, p.32).

²⁸⁶ Na teoria do gênio, o filósofo, assim como apresentado no livro III de *O mundo como vontade e representação*, é definido por Schopenhauer como aquele que é capaz através da capacidade para contemplação das essências manifestadas nos objetos que lhe aparecem, as Ideias platônicas, deixa de ser mero indivíduo para se tornar sujeito do conhecimento, contemplando graus elevados de nitidez e perfeição com que tais essências se traduzem na representação, como se apresentam como objeto do conhecimento. A este respeito ver §36 e §37 da obra referida.

²⁸⁷ [...] pois, tentando alcançar outros fins (e, principalmente, fins imediatos), mente alguma jamais entrará na alta tensão requerida para tal progresso – tensão que existe justamente o esquecimento de si e de todos os fins -, mas ficará na aparência e na dissimulação [...] (SCHOPENHAUER, 2002, p. 32).

3. Considerações finais

A argumentação de Schopenhuer em *Sobre a filosofia universitária* pode ser entendida naturalmente como parte importante do contexto geral de sua biografia, mas também a partir de aspectos fundamentais de sua filosofia. Se, por um lado, entendida como sendo sugestões do filósofo, está em jogo o próprio estatuto da filosofia nas universidades de sua época; por outro lado, visa à constatação e o desenvolvimento do pensamento autônomo, a constituição do pensamento próprio, a partir da defesa de que a liberdade é o pressuposto a qualquer possibilidade efetiva dum pensamento filosófico.

Se o Estado exerce para Schopenhauer um papel apenas negativo, ele não pode ser entendido como responsável pela determinação de pressupostos éticos e princípios morais ao indivíduo, e muito menos ser convertido em um conteúdo de ensino de filosofia arbitrariamente, como se fosse a visão correta ou o único modo de se pensar. O problema fundamental era que os professores de filosofia da época em vivia Schopenhauer, eram não só funcionários do Estado, como angariavam todo tipo de vantagens do governo, manipulando o conhecimento a ser transmitido para se adequar a seus objetivos. Daí deriva a ideia essencial da crítica schopenhaueriana as universidades, a saber, de que de nenhum modo é possível se pensar filosoficamente a partir de certos pressupostos anteriormente definidos. O intelecto do filósofo é livre e não pode ser dependente de nenhum superior, ele deve determinar o conhecimento por si mesmo, e não admitir subserviência a outras necessidades. Se, por conseguinte, é preciso à instrução do indivíduo o contato com outros pensamentos, para quem se dedica honestamente à filosofia, tais pensamentos não significam a anulação da capacidade de se pensar independentemente deles. E, é justamente a existência da limitação desta capacidade que pode ser uma restrição que a exigência crucial da filosofia, a saber, a capacidade da livre reflexão da qual depende todos os problemas filosóficos, e não simplesmente pelo fato desta ser ou não ministrada em universidades por professores de filosofia.

Sendo assim, as críticas de Schopenhauer ao modo como a filosofia era em geral concebida na época em que vivia pelos seus representantes nas universidades, auxiliam em nosso entendimento sobre algo importante que pode ter sido esquecido, a própria noção de que sem liberdade de pensamento não há desenvolvimento de um pensamento genuinamente filosófico. E na constatação de que o próprio indivíduo é peça chave de

sua própria instrução, isto é, este é responsável pelo que decide pensar, e também por consequência por aquilo que ele faz de si mesmo, já que o conhecimento é a possibilidade de desenvolvimento da própria pessoa, e não simplesmente obra do arbítrio alheio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Coleção clássicos da filosofia: Covilhã, 2008.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* Tradução de Artur Morão. Coleção clássicos da filosofia: Covilhã: 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. Editora UNESP: São Paulo, 2005.

RINGER, K. Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Editora da USP: São Paulo, 2000

KAFKA E SCHOPENHAUER, BREVES APONTAMENTOS SOBRE “O CASTELO”

Maurício Arruda Mendonça
maujac@sercomtel.com.br

Pesquisar sobre o diálogo entre as obras de Franz Kafka (1883-1924) e Arthur Schopenhauer (1788-1860) é uma tarefa espinhosa. Em primeiro lugar, por buscar estabelecer um liame entre a literatura e a filosofia, algo que mesmo em tempos de interdisciplinaridade, é visto ainda com muita reserva por parte da crítica literária, a qual, não deixou de buscar fundamentos à sociologia, ao método dialético, ao estruturalismo, à psicanálise, aos estudos culturais, com grande proveito para para a literatura. Apesar do valioso suporte que tais disciplinas proporcionaram, esquecemos de ressaltar a relevância do instrumental filosófico, o emprego que fazemos da filosofia, justo ela que nasceu como literatura nos diálogos de Platão, o criador do romance europeu, como disse Nietzsche. Fato é que buscar o diálogo entre a literatura e a filosofia ainda soa “ameaçador” para a maioria de nós estudantes das letras. Em segundo lugar, porque é um esforço fadado ao fracasso, uma temeridade tratar da obra de Franz Kafka, visto que – como lembra Ernst Pawel – na década de 80, já se contabilizavam 15 mil títulos de crítica a respeito da obra do escritor judeu-tcheco (1986, p. 433). Uma caudalosa fortuna crítica que teve início nos anos 30 e prossegue até nossos dias, tendo-se incluído nesse já enorme arcabouço, filmes, obras em quadrinhos e documentários de grande valor artístico e estético. Dessa forma, dizer algo de efetivamente relevante sobre esse que é um dos maiores escritores do século XX, torna-se ainda mais árdua a empreitada, se considerarmos as análises, hoje canônicas, feitas por estudiosos do porte de Günter Anders, Walter Benjamin, Thomas Mann, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Harmut Binder, Wilhelm Emrich, Marthe Robert, Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Albert Camus, Elias Canetti, Anatol Rosenfeld, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Maurice Blanchot, Bernard Lahire, entre muitos e muitos outros. Em terceiro lugar, quanto à nossa hipótese Kafka/Schopenhauer, paira a advertência do maior tradutor de Kafka no Brasil, Modesto Carone: “...é conhecido que o escritor praguense não partilhava do pessimismo de Schopenhauer, embora –

conforme consta em pesquisas de filigrana – ele tenha se valido de certas imagens e até de uma ou outra terminologia do filósofo alemão.” (CARONE in KAFKA, 2008, p. 355). Opinião esta que Carone parece ter retificado recentemente quando, em entrevista ao Jornal da Unicamp, declarou: “Kafka é moderno no sentido amplo da palavra. Também é de um pessimismo a toda prova. Um dia, um amigo lhe fez a seguinte pergunta: “há esperança para nós”? Kafka, então, respondeu: “sim, existe muita esperança, mas não para nós”. (2012)

Discordamos respeitosamente do eminente professor de que o diálogo entre Kafka e Schopenhauer seja pesquisa de mera “filigrana”, no sentido de “ninharia”. Pensamos que tal diálogo pode nos revelar um aspecto ainda pouco estudado da obra do escritor tcheco, o que não é pouco. Resolvemos, portanto, seguir adiante com nossa hipótese de pesquisa, procurando aproximar literatura e filosofia, especialmente porque se trata de analisar a obra de Franz Kafka, um autor reconhecidamente sibilino, o qual, como afirma Günter Anders, “não se pode definir de antemão se foi filósofo, romancista ou *homo religiosus*” (1993, pág. 12). Ainda que se levasse em conta a opinião contrária de que Kafka não foi um pessimista schopenhaueriano, não é possível negar, por outro lado, o fato de que Kafka foi efetivamente leitor de Schopenhauer. Afinal, o filósofo influenciou grandemente artistas entre o final do século XIX e início do XX, tais como “Wagner, Mann, Proust, Joyce e Kafka”, como assinalou o biógrafo de Schopenhauer, Rüdiger Safranski (2011, p. 400). Entre nós, lembremos, a leitura de Schopenhauer influenciaria ninguém menos do que Machado de Assis e Augusto dos Anjos.

Seguimos com nossa hipótese por razões bastante plausíveis. A primeira delas, por haver menções expressas a Schopenhauer na vida de Kafka. Seu grande amigo e testamentário Max Brod, por exemplo, na biografia que escreveu sobre o escritor, conta sobre seu primeiro encontro com Kafka **ocorrido** em 1902, justamente após a conferência de Brod sobre “Schopenhauer e Nietzsche”. Brod era então, em suas próprias palavras, um “fanático schopenhaueriano” (1995, p. 43). O encontro, que selaria a grande amizade entre ambos, constituiu-**se** numa acalorada discussão. O jovem Brod criticara Nietzsche taxando-o de “charlatão”, enquanto Kafka, fiel leitor da revista *Der Kunstwart*, (co-fundada pelo próprio Nietzsche), se opunha a essa exagerada opinião de Brod (WAGENBACH, 1967. p. 95). Anos depois, precisamente em 1904 e 1905, Klaus Wagenbach, outro amigo do jovem Kafka, testemunhará que Kafka possuía obras de Schopenhauer em sua biblioteca (Op.cit., p. 100 e 241). Não é diferente com seus diários, também conhecidos como “cadernos in-octavo”. Numa das entradas há um

rascunho de uma carta na qual Kafka expressa seu entusiasmo por uma antologia de Schopenhauer que o editor Paul Wiegler lhe havia enviado, e que fora publicada em 1916 (KAFKA, 1957, p. 55). Segundo seu excepcional biógrafo Ernst Pawel, no mesmo ano de 1916, Kafka fará as vezes de preceptor de Ottla, iniciando sua irmã predileta na leitura de escritores e filósofos, dentre eles, novamente, Schopenhauer (1986, p. 339). Oportuno salientar que os anos de 1916 até 1918 correspondem ao período de estudos filosóficos de Kafka, no qual a imagem de um castelo surge repetidamente em seus escritos, motivada pela leitura de *O Mundo como Vontade e como Representação* (ZILCOLSKI, 1991, p. 353). Gustav Janouch, jovem poeta que conheceu “o Dr. Kafka” e com ele manteve breve amizade em 1921, relata em *Conversas com Kafka*, que o escritor lhe teria dito a propósito de Schopenhauer: “É indispensável lê-lo, mesmo que só por sua língua.” (2008, p. 99). Por fim, também em 1921, Kafka envia uma carta à sua amiga Minze Eisner refletindo sobre uma citação da obra do filósofo alemão (BARBERA, 1990, p. 408-409).

A despeito de que Kafka tivesse leituras de filósofos como Espinosa, Nietzsche e Kierkegaard e conhecesse a obra de Schopenhauer desde ao menos 1902, fato é que as referências mais intensas ao filósofo da Vontade se dão a partir de 1916, e prosseguem até o final da vida do escritor em de 1924. Tal intimidade de Kafka com o pensamento de Schopenhauer é apontada por especialistas como T. J. Reed (1965); Richard Sheppard (1973); Erich Heller (1976); Roy Pascal (1982); Sandro Barbera (1990); John Zilcosky (1991); Harold Bloom (1995); e Leandro Chevitarese (2007). Dentre esses destacamos Sandro Barbera e John Zilcosky, inclusive porque ambos são unânimes em apontar, por exemplo, que o § 17 do segundo livro de *Mundo como Vontade e como Representação*, foi a fonte de inspiração para que Kafka escrevesse o seu romance *O Castelo* [Das Schloss] redigido no ano de 1922. (BARBERA,1990, p. 403;ZILCOSKY,1991, p. 353.) Diz o filósofo Arthur Schopenhauer nas linhas finais referido parágrafo:

Vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelha-mo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. (2005, p. 156)

O trecho parece ser um resumo, um decalque, verdadeira “story-line” de *O*

Castelo, no qual o protagonista K. circunda incansavelmente o castelo do conde Westwest sem jamais ter acesso à entrada, travando contatos sucessivos com aldeões e emissários. As implicações da filosofia da Vontade em *O Castelo* são muitas. Com lembra John Zilcosky, o absurdo do sem propósito da Vontade [*Wille*], a “coisa em si” schopenhauriana, também caracteriza o centro do sofrimento do protagonista do romance. A tirania arbitrária e irracional do castelo Westwest é em grande parte revelada a K. por seu aspecto exterior. Acrescentaríamos ainda que não somente essa passagem pode ser a indicação de que *O Castelo* de Kafka é um diálogo com *O Mundo* de Schopenhauer. Mais acima, no mesmo § 17, encontramos outro ponto de contato:

...o filósofo investigador teria de se sentir como alguém que, sem saber, entrasse numa sociedade por inteiro desconhecida, cujos membros lhe apresentariam seguidamente seus respectivos parentes e amigos, tornando-os suficientemente familiares; ele mesmo, entretanto, todas as vezes que se alegrasse com a pessoa apresentada, teria sempre nos lábios a pergunta: “Diabos como vim parar no meio dessa gente?” (2005, p. 155)

Além de sugerir outra descrição do enredo de *O Castelo*, suas situações e principalmente a frase final podem ter dito muito sobre os sentimentos daquele homem tímido, com os nervos à flor da pele e, sobretudo, deslocado, oprimido por um profundo sentimento de não-pertencimento àquela sociedade, e mesmo à existência. Um homem de origem judaica, mas apartado das tradições e da religião, educado na cultura alemã, um membro de uma minoria dentre a imensa população tcheca que odiava austríacos, alemães e judeus e, paradoxalmente, açoitado por austríacos e alemães que odiavam judeus, e judeus assimilados que odiavam os judeus tradicionais considerados atrasados e incultos. Não por acaso, as inúmeras insurreições da população tcheca (proibida de usar sua própria língua por decreto), as violentas agitações anti-semitas que convulsionavam o império Austro-húngaro sob o domínio dos Habsburgos, e mesmo depois da queda do império em 1918, seriam uma atroz prefiguração do terror nazista que se abateria sobre os judeus germanófonos da Tchecoslováquia, e que ceifaria a vida das três irmãs de Kafka. Daí a conclusão de Kafka à Milena Jesenská ao assistir nas ruas de Praga a uma furiosa revolta em 1920: “Não é natural deixar um lugar onde se é tão odiado?” (KAFKA apud BEGLEY, 2008, p. 60).

O eminente filósofo e germanista italiano Sandro Barbera, ademais, afirma que a imagem do castelo na obra de Kafka provém igualmente da leitura do capítulo XLI do

segundo volume (suplementos) de *O Mundo*, intitulado “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si”. Nesse capítulo Schopenhauer descreve um fenômeno de dupla e simultânea colocação (no interior e no exterior), servindo-se de uma passagem de *Jacques, o Fatalista e seu amo* de Diderot, que atraíra a sua atenção desde muito cedo:

Não é aqui menos merecedora de menção a colocação tão notável, e surpreendente em seu lugar, no *Jacques le fataliste* de Diderot: um chateâu immense, au frontispiece duquel on lisait: “Je n’appartiens à personne, et j’appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d’y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez” [um castelo imenso, em cujo frontispício se lia: “não pertenço a ninguém, e pertenço a todo o mundo: vós lá estivestes antes de entrar, vós lá estareis ainda, quando de lá saíres. (2000, pág. 91.)

Com essa metáfora espacial ou topográfica de um edifício, dentro do qual nos encontramos aprisionados mesmo quando temos a impressão de estar fora, Schopenhauer mostra que o indivíduo submetido apenas em aparência à sucessão temporal se encontra enraizado na eternidade sem tempo e na “indestrutibilidade” da coisa em si. A “verdadeira essência” do indivíduo é o *Nunc stans*, o pleroma ou o “eterno presente” da Vontade: o indivíduo se encontra deste modo situado “no centro”, se bem que a aparência nos diga que ele é levado pelo movimento sem fim de destruição incessante do presente, da roda do tempo. Aqui, de passagem, pensamos também em outros textos onde Kafka dialoga com o tema do *nunc stans* schopenhauriano, como por exemplo, as narrativas “O caçador Graco” [Der Jäger Gracchus] e “Uma mensagem imperial” [Eine kaiserliche Botschaft], ambas escritas em 1917, das quais pode-se dizer que estão irmanadas pelo “leitmotiv kafkiano da existência que passa e da viagem vital que nunca alcança o fim”. (CARONE, 1994, p. 74.)

Na leitura do romance de Kafka percebemos que o castelo Westwest tem algo de desleixo infantil e até mesmo de loucura, constituindo-se numa antítese ao racional absoluto. Ele é algo assombroso, que inspira medo, embora seja estranhamente fascinante, e seu mistério inacessível acabe por atrair o protagonista K, que é arrastado pela possibilidade de que exista uma verdade profunda por trás do desconhecido ou não-reconhecível burocrático daquele castelo. Comenta Zilcosky que a obsessão pelo “limite de nosso conhecimento” (1991, p. 354), perpassa tanto o romance de Kafka quanto a filosofia de Schopenhauer, o que uniria ambos, pensamos, quanto a uma instância de questionamento ou à ontologia da questão. Assim, a ininteligibilidade da Vontade só

pode ser experienciada indiretamente através das objetivações, da representação [*Vorstellung*]. Portanto, tudo o que o protagonista pode conhecer é indiretamente deduzido dos reflexos do castelo na representação do mundo da aldeia. Por sua vez, a aldeia também parece constituir-se numa imagem em espelho, uma representação precisa do castelo. Porém, essa relação se inverte dialeticamente em seu atemorizante sistema de dominação e servidão. Os aldeões, seguindo a terminologia de Schopenhauer, não são seres livres, entidades independentes, mas representações subordinadas aos violentos caprichos da Vontade. Se fome, dor, cansaço, desejo, avidez, são objetivações da Vontade de Viver [*Wille zum Leben*], assim os impulsos do castelo são projetados na aldeia, através de oficiais que vem até ela para satisfazerem seus desejos sexuais de maneira exacerbada, figurando a prevalência do impulso animal sobre a ideia de amor.

Como coloca Zilcosky, existe um número considerável de críticas divergentes sobre *O Castelo*, porém há um ponto em que todos os estudiosos estão obviamente de acordo: solucionar o enigma de K. é essencial para a compreensão da atitude filosófica e moral de Franz Kafka. Se numa visão alegórica, o castelo do romance pode ser encarado como a Vontade [*Wille*], e a aldeia como representação [*Vorstellung*], resta-nos apreender qual seria o estatuto do protagonista. Ora, no § 36 do Livro III, no qual trata da “Arte”, Schopenhauer passa a distinguir o “Gênio”, do homem comum, considerando que:

O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias é, como dito, completamente incapaz de deter-se numa consideração plenamente desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita. [...] Ele não se detém. Procura tão somente o seu caminho na vida, ou ao menos aquilo que poderia tornar o seu caminho, portanto **notícias topográficas** no sentido mais amplo do termo. (2005, p. 256-257 – negrito nosso).

Importante observar que o protagonista é um topógrafo ou agrimensor [*Landvermesser*]. De fato, K. se esmera em reconhecer o terreno, busca estabelecer notações, as medidas que possam abarcar aquela sua situação insólita. Seu trabalho é não apenas desenhar os mapas, estabelecer as demarcações, mas também inspecionar as redondezas. Como bem lembra Enrique Mandelbaum, citando Claude Magny, o enredo do romance de Kafka poderia ser resumido como a história de um pobre-diabo, agrimensor, que fazem trazer de muito longe com promessa de emprego. Mas qual não é

a decepção dele quando percebe que ocorreu um mal-entendido e que, apenas por caridade, lhe darão um emprego de serviçal do professor da aldeia. (2003, p. XX). Trata-se da saga de alguém também com inclinações de “filósofo investigador”, que efetua medições e avaliações nada desinteressadas, mas sobretudo, ele é um trabalhador, um homem comum. O personagem K. então se bate em questionar a infalibilidade do castelo, insistindo sobre os seus direitos, ao passo que os aldeões, com exceção de Amália, parecem concordar com o alcaide do castelo. Mas ele parece ser algo assim como a figura schopenhaueriana do homem comum que almeja o estágio da contemplação artística. Entretanto, a visão artística de K. jamais se desenvolve de forma que possa lhe proporcionar uma imagem precisa, clara e permanente do castelo. K. luta para adquirir um nível mais alto de percepção, mas é visto pelos aldeões como um excêntrico, no que adquire semelhança com o artista schopenhauriano, o que lhe dá um caráter de gênio artístico que se recusa a jogar-se na vida como um mero escravo da Vontade. Como adverte Schopenhauer:

“O gênio conhece as Ideias perfeitamente, mas não os indivíduos. Eis por que, como já se observou, um poeta pode conhecer profunda e essencialmente o ser humano, porém de maneira muito ruim os homens. O gênio, pois, é facilmente enganado e se torna um juguete nas mãos dos astutos.” (2005, p. 264).

Para poder ascender em sua compreensão, K. precisaria aguçar sua visão para rasgar o véu de Maya, interrompendo o círculo sem fim do castelo, e conseguir a chave para o entendimento da essência interna da Vontade. Para tanto, é necessário livrar-se dos impulsos escravizadores da Vontade, tais como aqueles objetivados no *principium individuationis*, impulsos naturais como fome, desejo sexual, cansaço etc, projeções da Vontade no sujeito que produzem a ilusão de sua individualidade, enquanto a vontade perpetua seu domínio sobre ele. Para derrotar essas forças faz-se necessário a negação de si próprio. Entretanto, K. fracassa em suas tentativas de transcender sua individualidade. Como lembra Zilcosky (1991, p. 357), o protagonista copula com Frieda, bebe conhaque, atira-se de um lado a outro, alimenta seus desejos, sem jamais chegar à pureza e a contemplação, requisitos da visão artística.

K. também não conquista o estágio no qual o artista vê o objeto como ideia, percebendo o objeto independentemente do princípio de razão, como ideia independente, conforme descreve Schopenhauer no § 34 do Livro III de *O Mundo*. (2005, p. 249). Porém, tomando o castelo como objeto, K. intenta entrar diretamente

nele, mas não o contempla, intensa e solitariamente, buscando transcender os limites entre ele próprio e o castelo. Ao contrário, K. tenta chegar ao castelo por intermédio de conexões com outras pessoas, até que constata que precisa fazer isso sozinho. Verifica-se, assim, como o Livro III de *O Mundo* – que trata de mediocridade estética com medição topográfica – deve ter sugerido a Kafka a profissão e a condição de artista falho de seu protagonista. Como bem coloca Zilcosky, talvez o grande erro de K. seja **medir**. De fato, *O Castelo* parece quase calculado para ser uma alegoria do sistema filosófico de Schopenhauer. O castelo seria a Vontade; a aldeia seria a Representação; e o personagem K. seria o Artista schopenhaueriano que fracassa.

Mas retomando Sandro Barbera, quando este trata das reflexões ilustradas pela imagem do castelo de Diderot feitas por Schopenhauer no capítulo XLI do segundo volume de *O Mundo* (2000), o conceito de *indestrutibilidade* parece aproximar o pensamento do filósofo alemão, não apenas de *O Castelo*, mas especialmente dos *Aforismos*, também conhecidos pelo título que Max Brod lhes atribuiu, *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*. Esses aforismos foram escritos entre 1917 e 1918, na propriedade campestre de sua irmã Ottilia, em Zürau, após Kafka ter recebido o diagnóstico de tuberculose e, como se sabe, época em que se dedicou à leitura de filosofia. Dentre esses aforismos, três deles refletem especificamente sobre a ideia da indestrutibilidade. Citamos:

50. O homem não consegue viver sem uma confiança duradoura em algo indestrutível nele mesmo, muito embora tanto o indestrutível como a confiança possam permanecer-lhe ocultos de maneira contínua. Uma das possibilidades dessa ocultação permanente é a crença em um Deus pessoal.

69. Teoricamente existe uma chance de felicidade plena: acreditar no que há de indestrutível em si próprio e não ter de lutar para alcançá-lo.

70-71. O indestrutível é um só: cada indivíduo em particular o é, e ao mesmo tempo ele é comum a todos, daí a força sem paralelo da união indissolúvel entre os homens.

(KAFKA, 2011, p.196, 199 e 200).

Sandro Barbera lembra que o mérito de ter assinalado pioneiramente a ascendência schopenhauriana do tema da indestrutibilidade nesses aforismos cabe ao estudioso T.J. Reed em 1965, se bem que Reed conclua que não existe afinidade essencial entre o pessimismo de Schopenhauer e a tonalidade geral das reflexões de

Kafka. Portanto, não seria o efeito **consolador** da revelação da indestrutibilidade presente no texto de Schopenhauer que interessaria a Kafka, mas, ao contrário, a constatação que não há “repouso” mesmo com a morte. A descoberta do núcleo eterno e indestrutível de nosso ser nos assegura que a morte não pode nos liberar da dor e da repetição do “jogo” da Vontade, da fortaleza na qual permanecemos prisioneiros. Ainda segundo Barbera, o tema schopenhauriano da indiferença da Vontade em relação à vida e à morte dos indivíduos também pode ser encontrada numa passagem dos diários (Cadernos in-octavo) de Kafka:

Certamente, não aconteceria nada, uma pessoa, dez, todo um povo poderia não mais ressurgir da terra e não aconteceria nada, a vida poderosa continuaria o seu curso, os celeiros estão ainda cheios de bandeiras que jamais foram baixadas, este realejo tem apenas um cilindro, mas é a eternidade em pessoa quem gira a manivela. E, no entanto, quanta angústia!
(KAFKA apud BARBERA, 1990, p. 406)

Para negar a Vontade e a angústia, para atingir a compreensão do misterioso castelo da vontade de viver, seria necessário atingir a condição do “gênio” ou a do “santo” schopenhauriano, o qual pode obter o verdadeiro repouso fazendo desaparecer os desejos e o corpo, vontade objetivada no espaço. O conceito de indestrutibilidade para Kafka suscita discussões e aprofundamento maiores que não cabem em sua integralidade no breve espaço desta comunicação, mas hão de ser objeto de minuciosa análise em nossa tese de doutoramento. Entretanto, para encerrarmos, concluiremos provisoriamente com a visão de Harold Bloom, que admite categoricamente a influência de Schopenhauer sobre a obra de Kafka:

O indestrutível não é uma substância em nós que prevalece, mas nos termos de Beckett um continuar quando não podemos continuar. Em Kafka, o continuar quase sempre assume formas irônicas: o implacável ataque de K. ao Castelo, as intermináveis viagens de Gracchus em seu barco da morte, a fuga do cavaleiro do balde para as montanhas de gelo, a viagem invernal o médico da roça para parte alguma. O “indestrutível” reside dentro de nós como uma esperança ou busca, mas, pelo mais sombrio de todos os paradoxos de Kafka, as manifestações dessa luta são inevitavelmente destrutivas, sobretudo autodestrutivas. (1995, p. 441)

Em compasso com célebre frase de Kafka de que “existem muitas esperanças, mas não para nós”, cabe avaliar se o conceito de indestrutibilidade – nos *Aforismos*, n'O

Castelo e em algumas narrativas do escritor – é sentido como um dos elementos constitutivos da concepção trágica (ou tragicômica) de Kafka, à luz das reflexões de Schopenhauer; se a indestrutibilidade nos levaria à resignação como “quietivo da vontade”, que é o fruto do espírito trágico segundo pensa o filósofo alemão. (*M.V.R.* Vol I, Livro III, § 51, 2005, p. 333.)

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS, Günter. *Kafka: pró e contra*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo : Editora Perspectiva, 1993.
- BARBERA, Sandro. Il castello di Kafka. Itinerario di un'immagine. *Belfagor*. Anno XLV, n. 4 – 31 luglio, 1990. p. 403-416.
- BEGLEY, Louis. *Franz Kafka, the tremendous world I have inside my head*. New York : Atlas & Co, 2008.
- BLOOM, Harold. Kafka: paciência canônica e “indestrutibilidade”. *O cânone ocidental*. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro : Editora Objetiva, 1995. p. 427-441.
- BROD, Max. *Franz Kafka – A Biography*. New York : Da Capo Press, 1995.
- CARONE, Modesto. “O Fausto do século 20” in KAFKA, Franz. *O Castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo : Companhia de Bolso, 2008. p. 353-361.
- _____ “Modesto Carone doa acervo ao CEDAE”. *Jornal da Unicamp*. Campinas, 02 de julho a 29 de julho, 2012, n. 532. Disponível em <http://www.unicamp.br/unicamp/ju/532/modesto-caronedoa-acervo-ao-cedae>. Acesso: 17. mai. 2013.
- CHEVITARESE, Leandro. “Schopenhauer e a 'liberdade de ser o que se é', por uma alegoria de Kafka em Um Artista da Fome.” *Revista de Filosofia*, v. 19, n. 25, jul./dez. 2007. p. 237-253.
- HELLER, Erich. *Kafka*. Tradução de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1976.
- JANOUGH, Gustav. *Conversas com Kafka*. Tradução de Celina Luz. Osasco : Novo Século Editora, 2008.
- KAFKA, Franz. *Préparatifs de nocte a la campagne*. Traduit de l'allemand par Marthe Robert. Paris : Gallimard, 1957.
- _____ Aforismos. *Essencial Franz Kafka*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo : Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011. p. 189-208.
- _____ *O Castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo : Companhia de Bolso, 2008.

- KARÁTSON, André. Rire avec Schopenhauer (la ruse de Kafka), in HENRY, Anne. *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1989. p. 185-192.
- MANDELBAUM, Enrique. *Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível*. São Paulo : Editora Perspectiva, 2003.
- PASCAL, Roy. *Kafka's narrators*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- PAWEL, Ernst. *O pesadelo da razão – uma biografia de Franz Kafka*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro : Imago Editora, 1986.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia – uma biografia*. Tradução de William Lagos. São Paulo : Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor/Metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____ *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SHEPPARD, Richard. *On Kafka's castle – a study*. New York : Barnes & Noble Books, 1973.
- ZILCOSKY, John. Kafka approaches Schopenhauer's castle. *German Life and Letters*, n. 44. July 1991. p. 353-369.
- WAGENBACH, Klaus. *Franz Kafka – Anées de jeunesse (1883-1912)*. Traduit de l'allemand par Élisabeth Gaspar. Paris : Mercure de France, 1967.

Os limites e as possibilidades da fundamentação da Ética de Schopenhauer

Mônica Saldanha Dalcol
Monica.dalcol@hotmail.com

O presente artigo se divide em três partes. Primeiramente, vamos apresentar os principais elementos que caracterizam a ética da compaixão desenvolvida por Schopenhauer, em especial no livro quarto de *O mundo* e no escrito *Sobre o Fundamento da Moral*. Posteriormente, iremos apresentar duas abordagens contemporâneas acerca de sua ética, uma desenvolvida por Iris Murdoch e a outra por Ernest Tugendhat. A primeira, que se apropria positivamente dos conceitos centrais da ética de Schopenhauer, foi elaborada pela filósofa britânica Iris Murdoch em *Metaphysics as a Guide do Morals*, onde ela explora de forma iluminadora o sentido moral da suspensão momentânea do egoísmo através do instinto de compaixão e, por outro lado, a posição radical que resulta na completa ascese- a total negação da Vontade. A segunda abordagem, que faz uma avaliação crítica da ética schopenhauriana, foi desenvolvida nas *Lições de Ética* de Ernst Tugendhat, onde ele pretende mostrar que a fundamentação da ética na compaixão não é capaz de dar conta da moralidade humana, visto que ela é apenas um sentimento já “pré-dado”. Através dessas duas abordagens distintas, procuraremos elencar os principais limites e possibilidades da fundamentação da moral desenvolvida por Schopenhauer.

Para esclarecermos o tratamento dado à moralidade por Schopenhauer, precisamos elucidar o que o filósofo compreende como sendo função da ética. Para Schopenhauer, a ética consiste na exposição de como os seres humanos agem, descartando já inicialmente a ideia de uma ética prescritiva. A ética não tem o papel de expor máximas e demonstrar como os seres humanos devam agir, mas sim investigar e expor como os indivíduos agem na vida concreta. Seguindo o caminho de uma investigação empírica, o trabalho empreitado por Schopenhauer é: “O de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral – que seriam ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade afetiva”. (p.119) Assim, o filósofo designa a sua proposta como sendo “o modesto caminho para ética”, a qual consiste em

explicar como ocorre o fenômeno da moral e identificar o que de fato impulsiona os seres humanos a agir moralmente.

A proposta de fundamentação da moral é desenvolvida por Schopenhauer a partir do conceito de compaixão, o qual tem como base a sua doutrina metafísica da Vontade desenvolvida detalhadamente em sua obra magna *O mundo*. Nela Schopenhauer apresenta a dupla visão do mundo, como Vontade, essência presente em todos os seres vivos, apresentando-se em diversos graus e, por outro lado, o mundo submetido ao princípio da razão, isto é, onde tudo possui uma causa de ser, é o palco dos fenômenos encoberto pelo véu de maia. Através dessa consideração essencial e imprescindível do pensamento schopenhaueriano, o agir moral, compassivo, é aquele isento de qualquer motivação egoísta. A ética é desenvolvida na esfera da Vontade, o que justifica o seu arranjo místico e misterioso (só podemos conhecer e falar sobre conteúdos que se encontram no plano da representação). Schopenhauer já no começo do livro quarto em *O mundo como vontade e como representação* apresenta-nos a delimitação da sua proposta filosófica para o desenvolvimento de sua ética.

Nossa tarefa filosófica, portanto, só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é a expressão, viva, de acordo sua essência prévia é exatamente da mesma maneira como até então procuramos interpretar os demais fenômenos do mundo, ou seja, trazendo a essência mais íntima deles a conceitos distintos e abstratos. (SCHOPENHAUER, 2011, p. 355)

Partindo do exame de como os seres humanos agem, a questão principal da investigação presente no desenvolvimento da ética schopenhaueriana é a pressuposição que uma ação possui valor moral quando “o motivo último de fazer ou não fazer uma coisa é exclusiva e precisamente centrado em aliviar o sofrimento do outro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 143). Isso significa que uma ação moral deve ser isenta de qualquer forma de egoísmo, isto é, não pode haver nenhum tipo de motivação interessada por parte do agente que realiza a ação moral. “Se, porém, minha ação só deve acontecer por causa de outro, então o seu bem-estar e o seu mal-estar têm de ser imediatamente o meu motivo, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o meu bem-estar e meu mal-estar”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.135)

Deste modo, o pré-requisito para que ocorra essa identificação e se concretize a ação moral é que haja uma determinada identificação do agente e o outro que é alvo da ação moral, esse é o momento do reconhecimento da Vontade como sendo a mesma essência presente em todos os seres vivos, aqui no que concerne ao agir ético, em especial aos seres humanos e aos animais. Esse momento pode ser caracterizado como uma espécie de rompimento, isto é, a quebra daquela barreira que distancia o “eu” de um “outro”, ou como afirma Schopenhauer quando o “não – eu torna-se numa certa medida eu ”. Nesse processo de identificação existe uma espécie de graus em que o sofrimento do outro passa a ser o motivo que nos leva a agir. Primeiramente, a chamada virtude da justiça, onde o ser humano não causa sofrimento. Em segundo lugar, a virtude da caridade, a chamada ajuda efetiva. Ambas são chamadas de virtudes cardeais.

O momento da “ajuda efetiva” chamada também de *caridade genuína* é o resultado da interação imediata do agente com aquele ente que sofre. Nesse cenário encontramos o primeiro limite que se apresenta através da ética schopenhaueriana, a escassez da análise apenas empírica para encontrarmos o que de fato motivou o agente a realizar uma determinada ação. Deste modo, torna-se necessário que façamos uso de uma explicação metafísica para essa evidência. Ao investigar as ações, Schopenhauer afirma que “aos olhos daquele que julga a ação fica impossível desvelar os motivos”. O que de algum modo justifica o caminho adotado pelo filósofo para prosseguir com a investigação tomando como pano de fundo a metafísica. Assim, ele sugere através da passagem: “que o fundamento da moral não pode mais ser um problema da ética, mas sim da metafísica”. Se por um lado, Schopenhauer pretende que o fundamento proposto pela sua doutrina esteja apoiado em “algo existente, efetivo e demonstrável”; por outro lado, ele mesmo reconhece a dificuldade de permanecer no plano da empiria para prosseguir na investigação, pois, o fenômeno próprio da compaixão não é explicado levando em consideração apenas o plano concreto da vida.

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam em relação ao fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando, portanto em íntima relação com toda a existência do mundo e com o destino do homem; pois o último cume a que em

geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 206)

Ainda em relação ao agir moral, é importante destacarmos quais são as motivações humanas elencadas por Schopenhauer, essas são apenas três e todas as ações humanas devem ser reconduzidas a uma dessas motivações. São elas: o egoísmo, a maldade e a compaixão. O egoísmo visa exclusivamente o bem próprio, a maldade é além de querer e visar apenas o seu bem próprio, ela quer o mal dos outros. E a última motivação, a única possível para que ocorra a ação moral, é a compaixão, ela visa exclusivamente o bem-estar alheio e pode chegar ao grau mais elevado de “nobreza de moral”, que trataremos adiante.

Para Schopenhauer a motivação humana que perpetua nesse mundo, “o pior dos mundos possíveis,” é o egoísmo, o qual o ser humano é naturalmente inclinado através do ciclo do querer, isto é, exercendo a sua vontade de vida. Contudo, a ação compassiva é uma forma de superação (momentânea) desse estado. Nela há a supressão do estado egoístico, pois no horizonte do agir moral o agente está visando única e exclusivamente o bem-estar do outro. Deste modo, não é permitido que o agente possua qualquer outra perspectiva em relação a realização da sua ação, seja ela de êxito ou de recompensa futura. Lembremos que, para Schopenhauer, o egoísmo e valor moral excluem-se. O agente não deve almejar nada além da assistência ao outro.

A compaixão é o único mecanismo garantidor da moralidade, somente ela é capaz de inibir as potências anti-morais nos indivíduos. Porém, o que determinará o grau da motivação de um indivíduo em relação ao sofrimento do outro, é o caráter inato, aquilo que ele realmente é. Assim, a ação exercida por um determinado ser humano reflete de modo imediato o seu próprio caráter, tal conceito sinaliza o nosso segundo limite da fundamentação da ética schopenhaueriana. Ao nos depararmos com certo grau de determinismo na natureza humana- a aprioridade do caráter moral, como afirma Schopenhauer: “Os motivos caritativos, que são estímulos tão poderosos para os caracteres bons, não podem nada em relação àquele que só é sensível aos motivos egoístas”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 197) E ainda: “Há uma diferença inata e originária entre os indivíduos, o que nos leva a afirmar que o indivíduo só será efetivamente estimulado pelos motivos que ele já possui de algum modo uma sensibilidade preponderante”. (p.196)

Iris Murdoch

No artigo intitulado “Schopenhauer”, publicado pela primeira vez em 1992 na obra *Metaphysics as a Guide do Morals*, Murdoch analisa os principais aspectos da filosofia de Schopenhauer, em especial, aqueles que concernem à ética. A filósofa afirma, preparando o cenário schopenhaueriano, que a cena humana “é um lugar de

desejo inquieto e esforço egoísta implacável, desprovido de liberdade, e poucas possibilidades de suavização desse estado.” Ela apresenta as três possibilidades de “suavização” desse estado desenvolvidas por Schopenhauer: a existência do instinto de compaixão, a contemplação artística, “onde as paredes do ego desmoronam”, e, por fim, a total negação da vontade de viver concretizada através da ascese, que está acima da compaixão ou de qualquer moral comum, é a saída do incessante ciclo da Vontade. A total negação da vontade marca a passagem da virtude à ascese. O único modo ao qual temos acesso a esse tipo de negação é através da narrativa da vida dos santos, onde possamos entender a renúncia completada da Vontade.

Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúria. (SCHOPENHAUER, 2005, 449, p. 482)

O entusiasmo com que Murdoch aborda a ética schopenhaueriana em seu texto não é gratuito, como sabemos ela considera que a filosofia moral deveria dar mais atenção às questões concretas da vida prática, isto é, como podemos agir para sermos bons ou como podemos nos tornar bons. Para Murdoch as questões que tratam de um projeto de um “eu moral” são mais centrais do que as questões relacionadas apenas aos mecanismos de escolha e obrigação. Nesse sentido, Schopenhauer aparece como um autor central no que diz respeito ao agir moral como superação das armadilhas do egoísmo através do instinto de compaixão – a única manifestação genuinamente moral.

Ao tratar da superação do egoísmo, Schopenhauer não utiliza como apoio nenhum conceito de Deus ou de Bem supremo, tal questão não passa despercebida por Murdoch, bem como a apropriação da ideia platônica como arquétipo. Assim, A filósofa apresenta-nos um paralelo entre os dois filósofos utilizando o entre o véu de maia e a alegoria platônica da caverna. Sinalizando a diferença entre ambos, se para Platão a saída da caverna sugere-nos a possibilidade de um “aperfeiçoamento em termos morais e intelectuais”. Para Schopenhauer, como já apresentamos acima, os valores morais encontram-se fora do mundo ordinário, logo, não é possível o melhoramento do caráter, visto que o caráter empírico é a explanação do caráter inteligível. As virtudes morais

dentro do sistema schopenhaueriano são um meio, não um fim em si mesmo, elas fazem parte do percurso até a completa negação da vontade. A total saída do ciclo do sofrimento e do egoísmo só é possível através da vida ascética, e tal estado, segundo Murdoch, está além de uma moral comum, é um estado místico caracterizado pela tranquilidade de espírito.

...em vez do ímpeto e esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho da vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 518)

Em relação ao impacto da ética da compaixão para a vida humana, Murdoch aponta para uma espécie de sentimento ambíguo ao nos depararmos com a proposta schopenhaueriana: “sentimo-nos confortados ao aprender que somos dotados com instintos da compaixão, mas aniquilados quando nos é dito que não podemos mudar o caráter herdado”. (p.18) Murdoch também concorda com Schopenhauer quando esse afirma que o fundamento último da moralidade é um problema da metafísica, advertindo também como já fizemos acima que essa premissa sinaliza para um dos limites da fundamentação da ética da compaixão.

Estamos aqui diante de uma barreira, os limites do nosso conhecimento, o mistério, um fenômeno primário. Que tenhamos simpatia pelos outros é o último (e o mais importante) aspecto da natureza humana. Isso não pode ser um problema da ética (como na pergunta: “nós devemos ter simpatia pelos outros?”), mas é, tanto quanto possamos falar disso, algo para a metafísica explicar e, se não justificar, pelo menos esclarecer. (p.9)

Ainda se tratando do aspecto misterioso da ação compassiva, o próprio Schopenhauer ao investigar o fundamento último da moralidade pelo viés metafísico afirma-nos: “Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.221). Contudo, como afirma Murdoch, a

proposta de Schopenhauer e sua perspectiva de que somos “eu egoístas” é capaz de iluminar nossa compreensão em relação à vida prática humana, fornecendo uma ética completamente diferenciada no interior da tradição moderna. Ao afirmar que somos “eus egoístas” podemos abandonar o patamar ambicioso de seres dotados de dignidade humana, como acontece, por exemplo, na ética kantiana. Na proposta oferecida por Schopenhauer, os seres humanos e os animais estão igualmente incluídos na comunidade moral. Aliás, Schopenhauer recusa impetuosamente uma moral que exclua os outros seres vivos. “Que vergonha essa moral... que desconhece a essência eterna que existe em tudo que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que veem à luz do dia.” (SCHOPENHAUER, 2001p. 77).

A crítica de Tugendhat ao fundamento moral schopenhaueriano

A explicação que Schopenhauer faz da compaixão originou uma série de críticas. A principal crítica que é feita a abordagem da ética a partir da compaixão é que tal abordagem não é capaz de dar conta da moralidade humana. Essa linha de crítica encontra-se esboçada em *Lições sobre ética* de Tugendhat, ela consiste na afirmação que a noção de compaixão não pode servir como um conceito moral, pois é apenas um sentimento já pré-dado e, do mesmo, não podemos extrair nada de “universal”, nem de “normativo” dele, conceitos esses necessários para que seja possível desenvolver uma teoria ética, segundo Tugendhat . A teoria moral oferecida por Schopenhauer, segundo o autor, não é propriamente uma moral, ela se detém somente em descrever que existem ações egoístas e ações altruístas, e que essas são movidas pelo sentimento de compaixão. Assim sendo, a ética schopenhaueriana não dá conta dos direitos morais que não se fundamentam no sofrimento. Além disso, o agir motivado pela compaixão pode trazer consigo consequências indesejáveis, como lembra Tugendhat, “se nos deixamos conduzir exclusivamente pelo sofrimento do outro, podemos ir contra os seus outros direitos e podemos, sobretudo, ir contra os direitos dos outros” (TUGENDHAT, 199.p.185).

... um sentimento natural apenas alcança exatamente até onde ele alcança; em alguns, ele até é mais forte e desenvolvido de modo mais geral, em outros são os sentimentos opostos de prazer na crueldade e

de satisfação no mal alheio que são mais desenvolvidos. E se a gente quisesse estabelecer uma ordem, que a compaixão deve ser referida a todos os seres humanos que sofrem, ou também a todos os animais, então este dever não poderá ser extraído do próprio sentimento. De modo algum pode-se esclarecer o caráter de obrigação da moral- “o ter de” – a partir de um sentimento natural. Significativamente neste conceito nem sequer ocorre o conceito de “bem”. Portanto, a afirmação que aqui está fundada uma moral precisa ser recusada. (TUGENDHAT, 1999, p77)

Diante dessas afirmações, precisamos esclarecer que Schopenhauer não pretendia transformar o seu fundamento da moral – a compaixão em um dever. Como sabemos, ele rejeita a fundamentação de uma ética do dever e toda pretensão de uma moral prescritiva. Como lembra Staudt: “Em Schopenhauer, não temos uma moral de obrigações, de normas. Por isso lhe é alheia à fundamentação da moral na reciprocidade. A moral não está no que cada um representa ou faz, mas naquilo que ele é.” (STAUDT, 2004, p.167) Frente à crítica levantada por Tugendhat, podemos usar os argumentos do próprio Schopenhauer para formularmos a sua defesa.

Ora, a realidade e a experiência, que sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude, provaram com isso que a virtude é inata e não resulta de pregação. Se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhora mediante a correção pelo entendimento, se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral e, de acordo com isso, “um constante progresso para o bem”, então, se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. (SCHOPENHAUER, 2001, p.194)

Podemos notar que a crítica de Tugendhat dirige-se aos elementos que compõem uma ética normativa: a noção de bem e a preocupação com a universalização das ações morais, porém, como sabemos na proposta de Schopenhauer não encontramos a ideia de bem, mas sim a ideia de uma renúncia do mundo e dos prazeres através de uma vida ascética, assim como Schopenhauer também não tinha a intenção de extrair universalidade do seu fundamento moral. Como lembra-nos Staudt:

Schopenhauer não teve a pretensão de exigir o sentimento de compaixão de todos os seres humanos. Pelo contrário, considera o egoísmo a atitude natural da vontade manifestada no indivíduo. Nesse sentido, não é um procedimento de Schopenhauer tentar extrair uma obrigação moral universal do sentimento de compaixão. A moral não procede da filosofia, muito menos da sua própria doutrina. Não há prescrições, mas simples exposição e explicação do fenômeno ético da natureza humana. (STAUDT, 2004, p.169)

Considerações

Diante da fundamentação da moral com base no sentimento de compaixão, podemos concluir que as ações que possuem o “selo moral” são apenas aquelas ações realizadas sem nenhuma motivação egoísta. Tomando como ponto de partida a premissa schopenhaueriana que o egoísmo comanda o mundo, o único papel designado à compaixão é o de combater o egoísmo, isto é, as potências anti-morais presente em todos os seres humanos. A única finalidade de toda ação moral é o bem estar do outro. O compassivo é aquele que suspende o estado egoístico que se encontra para manter-se em uma unidade com o outro, como afirma o filósofo, ele não está “envolto numa grossa casa pétrea.” (p.233).

Apesar dos limites que encontramos na proposta da fundamentação elaborada por Schopenhauer, bem como apresentados acima: a escassez da investigação apenas empírica para chegarmos ao fundamento da moralidade, o problema do caráter sinalizando para determinado grau de determinismo na natureza humana, e, por último, a crítica de Tugendhat que revela as diferentes concepções de filosofia e de mundo que ambos partem para desenvolver suas teorias morais. Ainda assim, atrevemo-nos a afirmar que a ética schopenhaueriana possui grande relevância para pensarmos questões tão discutidas na ética contemporânea atualmente como às questões que dizem respeito ao meio ambiente e aos direitos dos animais. Como afirma Barboza: Uma mesma essência atravessa as águas, os céus, as florestas, os homens e os animais; portanto, a natureza, se agredida, merece compaixão e ajuda. (BARBOZA, 1997, p. 93). Assim, através da sua proposta de uma unidade metafísica da Vontade Schopenhauer permitenos visualizarmos a possibilidade de superarmos “a mola impulsora” do egoísmo e pensarmos em uma ética que abarque todos os seres que sofrem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997;
- MURDOCH, Iris. *Metaphysics as a guide to morals*. London: Allen Lane/The Penguin Press, 1992. p. 57-80.
- MURDOCH, Iris. *The darkness of practical Reason. Existentialists and Mystics*. Penguin Books, 1997.
- RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia Moral*. São Paulo: Manole, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005;
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001;
- _____. *Os pensadores*. Tradução Wolfgang Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira e Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.
- STAUDT, Leo Afonso. *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*. In. *Periódicos UFSC*. Disponível em <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.periodicos.ufsc.br%2Findex.php%2Fethic%2Farticle%2Fdownload%2F14777%2F13496&ei=k0OdUbiwOsPB0AHznID4CQ&usg=AFQjCNE7QTRUr2AMUTNwGmFWegH3BCZehA> Acesso em 24 de novembro de 2010.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes. 1997.

O CONCEITO DE MORTE EM SCHOPENHAUER

Paulo Rodrigues Souza do Nascimento

Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

paulord2@hotmail.com

Introdução

Para discutir o conceito de morte na filosofia de Schopenhauer, deve-se levar em consideração o lastro metafísico inerente a ela, isto é, o conceito que vai ser o sustentáculo para toda e qualquer discussão dentro de seu pensamento. Este conceito é o conceito de *Vontade*, que vai servir como chave para decifrar ou elucidar o sentido do mundo e da vida, já que para Schopenhauer, “a tarefa da filosofia é a elucidação do sentido do mundo.” (PERNIN, 1995, p.7).

A proposta schopenhaeuriana de encontrar na *Vontade* a base para explicar a totalidade da natureza, mostra-se como uma investida contrária às filosofias que viam na razão a capacidade de dar conta dessa empreitada. Ao introduzir o conceito de *Vontade* como subjacente a todas as coisas do mundo, Schopenhauer atribui à essência, tanto buscada pela filosofia, um caráter irracional, isto é, impetuoso, já que a *Vontade* é uma vontade de ser, de estar no mundo, desta forma, sem respeitar nenhuma ordem lógica de manifestação. Todas as coisas existentes não são mais do que a desordenada manifestação de uma essência metafísica que é uma vontade irracional que aparece cegamente no mundo.

Não é uma razão que se mostra no devir do mundo, de modo a chegar ao total esclarecimento de si, como pensava Hegel (1770-1831), pelo contrário, o devir do mundo, com todas as suas aparições e contradições entre si, é apenas a expressão de um fluxo irracional, inerente a ele, que se manifesta apenas para garantir sua própria aparição, não mais que isso. É irracional porque não obedece a certa organicidade que visa um fim objetivo, um esclarecimento de si, por exemplo. É pura volição apenas em busca de objetivar-se, e essa objetivação é o mundo concreto.

A Vontade é, portanto, a coisa-em-si – para utilizar um termo de Kant – representada em toda a concretude. Ela é, antes de tudo, uma Vontade de vida. Vida, neste caso, é entendida como o mundo visível em toda a sua forma de extensão possível, compreendendo todo o campo de atuação da Vontade; é entendida tanto como uma pedra desolada no cimo de uma montanha, como também como uma criança recém-nascida. Tudo que existe neste mundo, todas as espécies de plantas e animais, são representações desta Vontade, “ela é, pois, livre de toda pluralidade, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis” (SCHOPENHAUER, 2005, p.17). É ela que se mostra objetivada. Desta forma podemos dizer que, já que a Vontade é a essência do mundo, a coisa-em-si, eterna e imperecível, sempre haverá mundo representado, na medida em que sempre haverá vontade para nele se representar, pois é necessária à vontade sua objetivação:

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida” . (SHOPENHAUER, 2005, p.357-358).

Como se pode observar através das próprias palavras de Schopenhauer, a natureza inorgânica e vegetal, apesar de não ser igual a um animal que sente fome ou sede, também é preenchida de vontade de vida, apenas de um fluxo que as faz aparecer no mundo, pois este foi desenvolvido para o seu serviço. O mundo fenomênico é seu espelho, a reflete sempre, visto que cada fenômeno traz consigo a própria Vontade na medida em que é parte do mundo. O querer que move o animal a buscar alimento ou fazer qualquer coisa é o mesmo que faz uma planta crescer e frutificar na medida em que se entende que ambas são manifestações de uma mesma essência que é volitiva.

Principium de individuationis

A realidade nos aparece como uma multiplicidade de fenômenos, de singularidades, todas contidas em determinados reinos, espécies etc. Esta é a forma necessária de vida: expor-se em indivíduos. Tudo o que é representado pela vontade, além de mostrá-la a ela mesma, na medida em que o processo de mutabilidade apresenta uma certa intenção sempre em busca de sua prevalência ou preservação no mundo, mostra sua submissão ao tempo e ao espaço, forma necessária à sua objetivação, sendo que ela, enquanto essência desconhece, por estar fora, tempo e espaço.

A multiplicidade dos seres é vista sempre sob o âmbito do princípio de razão, pois é a forma universal de todo fenômeno, porém a essência não. A Vontade está, na sua unidade constitutiva, fora do tempo e do espaço, somente as suas representações lhes pertencem. A unicidade da Vontade dá-se por ela ser alheia ao que lhe possibilita a pluralidade, isto é, ao *principium de individuationis*. É o princípio pelo qual a multiplicidade é o que é, em outras palavras, que faz a multiplicidade existir.

A Vontade, quando expressa na multiplicidade, não diz respeito a um esfacelamento, a uma divisão de si nos seres, pois quando se fala em divisão, se fala em parte e todo. O todo e a parte não são considerados senão na pressuposição do espaço e do tempo, portanto a Vontade enquanto essência não se apresenta parcialmente em cada fenômeno, mas integralmente, respeitando certas causas de manifestação.

. O movimento do mundo é um cego e desordenado impulso de nossa própria essência, sendo que a que se expressa em nós é a mesma da natureza em geral, é a universal Vontade. Para esse movimento, o mecanismo biológico, tanto como os eventos físicos da natureza, existem afirmando-se sempre, corroborando o querer ser da Vontade a cada fluxo de movimento que diga respeito a sua própria constituição. No caso da mecanicidade biológica, seu fluxo de se gerar e não parar é sempre afirmação desta impetuosa essência. Ele não para porque não pode, faz parte de si esse eterno mecanicismo. Os eventos físicos simplesmente manifestam-se de modo a buscar a regularidade do funcionamento da natureza, isto é, preservar-se a si mesmo como natureza.

Tudo acontece irracionalmente. A realidade nunca vai ser estanque, pois não há motivo nenhum para ela, o único motivo é o que a Vontade principia: afirmação. Os seres são afirmações, representam a Vontade.

Toda vida é sofrimento

O homem também é, assim como todos os outros corpos finitos, um fenômeno vitimado pelo arroubo da vitalidade essencial inerente ao mundo e que lhe garante a presença no tempo; possui corpo, é matéria. O homem é um animal que se distingue dos outros animais porque tem a capacidade de conhecer, de saber que é um indivíduo finito, que pode a qualquer momento perder sua consciência mediante a perda da vitalidade do corpo, que é capaz de evitar seu aniquilamento em ocasiões desfavoráveis a ele, por exemplo, de produzir seu remédio e curar ferimentos etc. É de antemão um sofredor, condenado pelo querer necessário de sua essência.

Desejar é o ponto principal do homem, o desejo faz jus à sua essência. Nossa vida então, permeada dessa gama de desejos, só pode ser sofrida. Schopenhauer afirma:

(...) queremos considerar na existência humana o destino secreto e essencial da Vontade. Todos irão facilmente reencontrar o mesmo na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convencer suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, toda vida é sofrimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p.400).

O sofrimento é consequência dos desejos, da ânsia, isto é, do querer, contido nos animais em geral. Além disso, por mais que após alguém desejar, e em seguida imediatamente realizar seu desejo, o sofrimento ainda prevalece. Novamente cito Schopenhauer:

Querer e esforçar-se são sua única essência, comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assalta-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. (SCHOPENHAUER, 2005, p.402).

O homem quer e vive para a manutenção de seu querer. Se alguém perguntasse a Schopenhauer por que o homem quer viver, a resposta seria: para continuar a viver. O ser humano é o único ser, em meio a toda a multiplicidade fenomênica, que sabe que vai morrer, graças à forma da Vontade no mundo manifestada em graus, pois é exatamente no homem que a Vontade encontra o seu maior grau de representação: a representação na qual a vontade se reconhece; é a representação que possui a razão. Quer-se dizer com isso que a razão é submetida à Vontade assim como todas as outras coisas. O homem, nessa condição, não pode saber sem antes querer.

Tempo: protótipo de mundo finito.

A transição da Vontade como essência para fenômeno – concretude – diz respeito à sua submissão ao tempo e ao espaço: princípio de razão. É no tempo onde se mostra o mecanismo constante de um querer incessante, um mecanismo ininterrupto, que garante o caráter da Vontade como constante afirmação de si. Ora, tudo que é físico no mundo é fenômeno, matéria, portanto apresenta-se em uma forma segundo as leis da natureza. Todas as coisas estão expostas em um determinado lugar, pressupondo um espaço. Também elas nos são vistas dias após dias, sendo as mesmas sempre, isso graças à noção de tempo que possuímos, tanto como a percepção dos seus deslocamentos dentro do espaço. Estes são como diz Kant, as formas puras da intuição sensível, contando com a causalidade.

O fenômeno, submetido às formas puras da intuição sensível, deve, para manter-se em processo contínuo de afirmação, aparecer no fluxo temporal, no protótipo do mundo finito, no presente, pois o presente é a única forma do fenômeno da Vontade. O futuro e o passado são apenas conceitos, frutos do princípio de razão. O passado, portanto, é lembrança, já passou e o futuro *é sempre o que nunca será*, ainda vai ser sempre. O ponto de contato entre o objeto e o sujeito; isto é, entre o fenômeno e a Vontade, se dá na forma do presente. Segundo Schopenhauer:

Objetos reais, entretanto, estão apenas no presente. Passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas, por consequência o tempo presente é a forma das essências e inseparável do fenômeno da Vontade. Somente o presente é aquilo que sempre

existe e se mantém firme e imóvel, e, empiricamente apreendido, é o mais fugidio de tudo; contudo à mirada metafísica, a ver através de todas as formas da intuição empírica, se apresenta como um único permanente, o *Nunc stans* (presente contínuo) dos escolásticos. A fonte e o sustentáculo de seu conteúdo é a Vontade de vida, ou a coisa-em-si – que somos nós. Aquilo que continuamente vem a ser e perece, pois ou já foi ou ainda deve chegar a ser, pertence ao fenômeno enquanto tal, em virtude de suas formas tornarem possível o nascer e o perecer. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 362-363).

Compreendida dessa perspectiva, a realidade nos aparece como uma total aparência, tendo em vista a duração de cada coisa, o seu eterno vir a ser heraclítico. Segundo a máxima de Heráclito, não podemos nos banhar duas vezes no mesmo rio, pois ambos, o rio e nós, nunca somos os mesmos, estamos em eterno devir. A mudança, neste caso, não é percebida em seus mínimos detalhes, apenas quando chega a certo grau onde é grande e notável sua atuação. O presente é o único que pode ser apreendido, mas acarretando em si a mutação que por nós passa despercebida.

Conclusão: a condição do fenômeno enquanto ser corruptível: a morte

A questão da mudança contínua expressada em graus fugidios à nossa percepção é compreendida por Schopenhauer no âmbito fenomênico considerando a morte e a vida, em palavras schopenhauerianas, geração e corrupção. A abordagem que Schopenhauer faz da morte e vida é considerada como manifestação em graus. Para utilizarmos de uma imagem, imaginamos uma escala crescente que se refere a temperaturas, onde graus maiores e menores expressam suas intensidades. Os graus menores de temperatura não incomodam as pessoas, quando a eles são adaptadas, sendo que sempre estão lá, minimamente; porém os graus maiores de temperatura incomodam muito mais as pessoas pelo fato de serem graus superiores aos outros. Esta imagem mostra que, assim como graus de temperaturas quando menores não incomodam e quando maiores incomodam, dizendo respeito sempre ao estado do corpo do sujeito, a geração e a morte também fazem parte de nossa vida, como a de qualquer outro fenômeno, em graus maiores e menores.

Morte é entendida aqui assim como vida. Vida é tudo o que é representação da vontade, desta forma a morte é a corrupção, o perecimento do fenômeno, seu aniquilamento. Morte não é entendida apenas como o fim da razão humana no mundo, mas diz respeito a tudo enquanto matéria passageira. No caso do homem é lamentável para alguém quando um ente querido morre, mas isso é apenas a percepção de um processo que sempre acompanhou e acompanhará o fenômeno, aquilo que se expressa em graus crescentes onde a morte é o grau maior desse processo:

Que geração e morte devam ser consideradas como algo pertencente à vida e essencial ao fenômeno da Vontade, advém do fato de ambas se apresentarem apenas como expressão altamente potenciada daquilo a partir do que consiste todo o restante da vida, que nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma.(...) a alimentação e a reprodução contínuas são diferentes da geração tão-somente segundo o grau, assim como a excreção contínua é também diferente da morte apenas segundo o grau.(SCHOPENHAUER,2005, p.360).

A geração, que é a vida, e a morte, a corrupção, estão presentes no homem sempre quando ele ganha e perde matéria, que é a sua forma. Não é lamentável a forma da morte em pequenos graus, então por que lamentá-la em grau maior? A aceitação de um deve ser igual à de outro. Uma igualdade, pode-se dizer assim, é vista como uma tal solução de uma posição inadequada. Achamos lamentável, mas Schopenhauer tenta nos consolar mostrando que:

Por seu turno, a excreção, a constante exalação e a eliminação da matéria é o mesmo que, numa potência mais elevada, é a morte, oposta da geração. Ora, assim como estamos a todo momento contentes em conservar a forma, sem lamentar a matéria perdida, também temos de nos comportar do mesmo modo quando na morte ocorre o mesmo, porém numa potência mais elevada e no todo, que aquilo que ocorre a cada dia e a cada hora no particular com a excreção. Do mesmo modo que somos indiferentes num caso, não devemos tremer no outro. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 360-361).

O que Schopenhauer quer nos mostrar é a condição de todo o fenômeno, pois o homem é fenômeno assim como uma pedra, não pode esquecer disso. Sua forma constitutiva, biológica, vai sempre de encontro ao princípio do mundo, à Vontade, não se pode, portanto, fugir de sua forma; o que queremos é fugir. O medo da morte expressa isso, o nosso medo de não mais existir, mas isso é um fator da nossa essência, querer sempre existir, pois não esqueceremos que a Vontade é uma vontade de vida, então não queremos perecer. Isto é certo, já que nas religiões que prometem uma vida após a morte estão prometendo, na verdade, uma vida sem morte, um escape da morte, uma vida que se dividirá em dois planos, com a ausência de qualquer forma de morte.

Pensar o homem nessa perspectiva schopenhaueriana, é pensá-lo na condição de fenômeno da Vontade, com todas as suas submissões, tanto no tempo quanto no espaço sujeito ao eterno sofrimento fruto de quereress incessantes inerentes a ele por ter como essência um ímpeto de desejos. Deve-se pensar o homem como fenômeno, como manifestação da Vontade, nem melhor nem pior do que qualquer outra representação. O que está por trás de tudo é a unidade, a essência. A mesma essência do homem é a de qualquer outro fenômeno.

Nessa perspectiva onde a morte é um fluxo e que a essência sempre estará na natureza representada, o homem sempre estará, do ponto de vista da natureza, representado. Em cada planta, inseto, ou seja, em toda manifestação da Vontade, o homem, podemos concluir, estará presente, já que é ele como essência. Schopenhauer diz ser tolice, por nossa essência estar sempre presente no mundo, reclamarmos da morte, de nossa corrupção. Mas no fundo, mesmo sabendo disso, o que queremos é manter nossa individualidade, a nossa razão, no final das contas. Queremos sentir a natureza, sofrer, desejar e desfrutar da tragicidade proporcionada por nossa própria essência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Ed. Moderna, 1997. (coleção Logos).

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

SCHOPENHAUER. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed.Unesp, 2005.

PERNIN, Marie-josé. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar, 1995.

O PROBLEMA DA LEITURA DE NIETZSCHE SOBRE O CONCEITO DE COMPAIXÃO NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

Renata Peruzzo
peruzzorenata@gmail.com

A crítica de Nietzsche ao conceito de compaixão descrito por Schopenhauer

Nietzsche tenta desconstruir a análise que Schopenhauer faz da compaixão, examinando os aspectos perturbadores do sentimento compassivo, procurando enfatizar a multiplicação do sofrimento, o enfraquecimento e seu estado depressivo, por intermédio de uma focagem sistemática do fato de que a compaixão seria o oposto da vontade forte (A II § 134:104). Aqui, é necessário lembrar que, para Nietzsche, fraco não é o menos forte e sim o que afasta daquilo que pode (VP 1 III § 86:133). Neste caso, o compassivo sucumbe com aquele que sofre, na medida em que escolhe o prejudicial para si próprio (afasta-se de seu desejo para afirmar o de outro).

A compaixão, na medida em que produz sofrimento- e aqui este será o nosso ponto de vista-, é uma fraqueza, como todo abandono a um afeto que prejudica. Ela faz crescer o sofrimento do mundo: indiretamente, aqui e ali, um sofrimento pode ser diminuído ou suprimido graças à compaixão, mas não se deve utilizar tais consequências ocasionais e, no conjunto, insignificantes, para justificar sua natureza, que, como disse, é prejudicial. Supondo que ela predominasse por um só dia, imediatamente pereceria a humanidade. (A II § 134:104)

Quem fizer a experiência de, por algum tempo, ceder propositalmente às oportunidades de compaixão na vida prática e sempre manter no espírito a miséria toda que se apresenta à sua volta, ficará inevitavelmente doente e melancólico. Mas quem, como médico quiser servir à humanidade em qualquer sentido, terá de ser muito cauteloso para com tal sentimento- ele o paralisa em todos os instantes decisivos, atando seu conhecimento e sua mão solícita e sutil. (A II § 134: 105).

É evidente que para Nietzsche, a compaixão afasta o homem do querer forte principalmente se levar em consideração o sacrifício em prol de outro. Contudo, não podemos deixar de perceber por meio de uma análise minuciosa dos textos de Schopenhauer, que não se trata apenas de renúncia do desejo. Com efeito, o compassivo ainda quer algo, a saber: afirmar a vontade alheia. Lembrando que o foco desta pesquisa é compreender o conceito de compaixão para Schopenhauer e mostrar que se Nietzsche não estivesse tão comprometido com seus princípios e tão focado no estado de

resignação, talvez tivesse percebido que, a compaixão descrita por Schopenhauer está bem próxima de acolher o sofrimento e não fuga da dor, ou melhor, na compaixão não há rancor pelo mundo, se assim fosse, não haveria motivos ou necessidades de tentar ajudar outro e condená-lo ao sofrimento eminente.

O trabalho procurará também enfatizar que a forma de Schopenhauer descrever a compaixão dá pretexto a críticas razoáveis sobre o sentimento compassivo envolver a afirmação ou a negação da Vontade. Apesar disso, parece ser possível defender que o conceito de compaixão não é a simples negação na filosofia de Schopenhauer.

Quando nos comovemos e choramos não por sofrimentos próprios mas alheios, isso ocorre devido ao fato de na fantasia nos colocarmos vivamente no lugar do sofredor, ou, também, mirarmos em seu destino a sorte de toda a humanidade, conseqüentemente antes de tudo a nossa; portanto, via um logo desvio, sempre choramos de novo por nós mesmos, somos nosso próprio objeto de compaixão. (MVR § 54:479)

De acordo com Nietzsche temos de encarar os fatos como perspectivas (GIACOIA, 2012: 256), estarmos preparados para multiplicidades de interpretações ao invés de buscar uma verdade absoluta (VP I § 15:104). Sendo assim, ao fazer uma reflexão sobre a compaixão, não significa eternizar tal interpretação. Uma vez que isso levaria para uma ilusão de ordem no fenômeno devido à nossa vontade de estabelecer verdades. Logo, Nietzsche não compartilharia a mesma interpretação de Schopenhauer sobre o fenômeno da compaixão, já que, este último explica o sentimento compassivo por meio de uma verdade metafísica²⁸⁸: Vontade de vida. Todavia, para Nietzsche bem longe de ser uma certeza metafísica a explicação não passa de um monte de palavras em mutação.

Em todos esses pontos de vista Schopenhauer não instaura uma nova filosofia da vontade; ao contrário, sua genialidade consiste em extrair as últimas conseqüências da antiga, em leva-a a suas últimas conseqüências. Schopenhauer não se contenta com uma essência da vontade, faz da vontade a essência das coisas, “o mundo visto de dentro”. A vontade tornou-se a essência em geral. Mas, conseqüentemente, o que ela quer (sua objetivação) tornou-se a representação, a aparência em geral. Sua contradição tornou-se a contradição original: como essência ela quer a aparência na qual se reflete. “A sorte que espera a vontade no mundo em que ela se reflete” é precisamente o sofrimento dessa contradição. Esta é a fórmula do querer viver: o mundo como vontade e como representação. Reconheço aqui o desenvolvimento de uma mistificação que começou com Kant. (DELEUZE,

²⁸⁸ Segundo Schopenhauer, a Vontade como coisa em si foge de qualquer determinação do intelecto é, pois, independente da representação. Deverá notar-se aqui que existem dois tipos de representação para o autor de: *O mundo como Vontade e como representação* a, saber: representação abstrata (ligada ao princípio de razão que permite a pluralização dos objetos) e representação intuitiva da ideia (objetividade imediata da Vontade que não permite a multiplicidade de objetos com, efeito, é atemporal, imutável e indivisível). (MVR II §17:152-154)

O fato divergente de haver ou não verdades entre os autores, não justifica a má compreensão de Nietzsche (claramente visível na obra: *Aurora* II §133:103-104. principalmente no que tange aos aspectos que seguem abaixo) sobre o sentimento compassivo e suas negligências para os seguintes aspectos da filosofia de Schopenhauer:

- 1 A compaixão não é livre da Vontade de vida.
- 2 A compaixão não é fuga da dor na própria dor.
- 3 O sentimento compassivo não emerge do rancor à vida.
- 4 Compaixão não é o grau mais elevado de resignação.
- 5 O sentimento compassivo afirma tanto a satisfação como a dor.
- 6 A compaixão acolhe o sofrimento.

A afirmação de que houve algum descuido de Nietzsche ao primeiro e segundo aspecto citado acima é pertinente pelo seguinte ponto de vista: Schopenhauer busca livrar a moral do egoísmo, contudo, não é tão evidente em sua filosofia que interesse próprio distingue do ímpeto para a existência. Isso porque, quer livrar a compaixão do egoísmo e não dá Vontade de viver (amor-próprio).

A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar. A palavra alemã “Selbstsucht” [amor- próprio] leva a um falso conceito, próximo de doença. A palavra “Eigennutz” [interesse próprio] indica o egoísmo enquanto guiado pela razão que o torna capaz, por meio da reflexão, de perseguir seu alvo de modo *planejado*. (SFM III § 14:120)

Desse modo, as réplicas feitas a Schopenhauer derivam dessa distração do que vem a ser amor próprio e a ênfase que seus leitores dão para algumas passagens, separando desse fator exposto no *livro III Sobre o Fundamento da Moral § 14* citado acima.

Se Nietzsche percebesse que a compaixão para Schopenhauer se articula com a afirmação da Vontade, pois ainda existe motivação²⁸⁹ (o bem-estar do outro) teria

²⁸⁹ Analisando o conceito de Vontade como coisa em si e o mundo como reflexo desta essência indivisível é possível perceber que, na filosofia de Schopenhauer, a compaixão é livre do interesse próprio, contudo, na compaixão ainda existe motivação e afirmação da Vontade, que aparece na tentativa de promover o bem-estar alheio (SFM III § 16:138). Logo, Schopenhauer descreve a compaixão como supressão completa do egoísmo (interesse próprio), mas não é resignação ou negação da Vontade, o

levado em consideração que este sentimento deseja a vida contraditória (o que envolve todos os outros aspectos citados acima: 3º -6) na medida em que o compassivo busca ajudar ou até mesmo se sacrificar por outro, porque no fundo ele está buscando eliminar o seu próprio sofrimento, o qual compartilha. Logo, a compaixão, ao oposto de buscar a fuga da dor, de certa forma condena àquele que é salvo a uma vida de sofrimento eterno. Isto é, o sentimento compassivo é acolher a vida com todo seu infortúnio e não tem rancor para com ela.

Nietzsche interpreta o sentimento compassivo como um esquecimento de si mesmo com, efeito, articula a compaixão ao rancor pelo mundo, ao desprezo por esta vida com base no além (AC 7: 16). Todavia, a compaixão para Schopenhauer não pode ser resumida apenas em negação da Vontade (onde emerge o rancor para com o mundo), por sua vez, a interpretação equivocada de Nietzsche parece ter origem na confusão entre os conceitos de: negação da Vontade e compaixão.

Das diferenças entre compaixão e negação da Vontade.

Na obra: *O Mundo como Vontade e como Representação*, livro IV Schopenhauer descreve a negação da Vontade no seguinte aspecto:

Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira.- Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. (MVR IV § 68: 482-483)

De acordo com a passagem a renúncia do querer viver exige o reconhecimento da essência presente em tudo, a saber: Vontade cega, que não atinge uma satisfação absoluta e se expressa como uma contradição consigo mesma é, pois, na negação da Vontade que emerge a repulsa pelo mundo, do qual não faz sentido afirmar nada.

Importa, em primeiro lugar, observar que a expressão: “nada mais o pode angustiar ou excitar” (MVR IV § 68: 495) é uma sentença que difere do fenômeno da

compassivo não possui rancor para com o mundo, nem chegou a lutar contra toda motivação e afirmação do querer viver (MVR IV §70:515).

compaixão. Pois, lido atentamente pode se constatar que o sentimento compassivo não é este grau máximo de resignação, isto porque o compassivo ainda conhece necessidade, há na compaixão motivos para afirmação da Vontade (mesmo que sejam motivos alheios).

Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está diretamente e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente. Portanto, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral*, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento *de um outro* (SFM III § 16: 134-135)

Ora, na negação da Vontade não faz sentido salvar ou afirmar a vontade alheia e condena-la ao infortúnio, não há necessidade em salvar outro partindo do conceito de justiça eterna (MVR IV§ 63:450) aqui, não se têm sentido nem em afirmar nada. No entanto, a compaixão como passagem para este estado quietivo (reviravolta da Vontade) envolve uma renúncia da vontade e ao mesmo tempo afirma a vontade de outro (bem-estar e sobrevivência de outro). (SFM III § 18: 161-63)

Por conseguinte, a negação da Vontade não é igual ao sentimento compassivo, o fenômeno da compaixão não pode ser resumido somente como negação, tão pouco, como simples afirmação, uma vez que, o compassivo não atingiu o mesmo grau de resignação da negação da Vontade. Se, por exemplo, há alguém tomado pela compaixão, este ser compassivo ajuda outro que parece limitado, por ver motivos para salvar ou evitar tal infortúnio, ainda que isso incorra na negação da sua vontade, resta o desejo ou a vontade de promover o bem-estar e evitar mal-estar de outrem.

Por outro lado, analisando pelo conceito de negação é possível para o puro sujeito do conhecimento intuitivo, este que não vê distinção entre carrasco e vítima, satisfação e sofrimento. Sendo assim, aquele que atingiu tal clareza de que o mundo todo é reflexo de uma Vontade que devora a si mesma, neste caso, faria sentido retirar outro do sofrimento? Teria motivos para se empenhar em uma tentativa infrutífera de evitar o sofrimento eminente (uma vez que todo prazer é momentâneo)?

Quem, pois, é compassivo, por mais bondosa que seja sua disposição, ainda assim afirma a Vontade e por este sentimento reconhece a necessidade em retirar outro do infortúnio. Enquanto que para a reviravolta da Vontade não faz sentido a tentativa de minimizar a dor ou afirmar a vontade alheia, consciente de que o mundo é um

sofrimento eterno.

O estudo alargado e mais determinado sobre o conceito compaixão e negação, permite distinguir que o sentimento compassivo é afirmação da Vontade articulado a ideia imediata da essência presente em tudo e, no entanto, a negação da Vontade é a consciência desta essência una que atinge o estado quietivo. Deste modo: “vimos que, pela visão cada vez mais límpida através do *principii individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida aquele amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim resignação ou negação da Vontade”. (MVR VI § 70: 515)

As formas do conhecimento para Schopenhauer

É certo que, o conceito de compaixão na filosofia de Schopenhauer envolve a negação da vontade. A renúncia do querer que aparece no homem compassivo, está perfeitamente de acordo com a teoria do filósofo e nada há para reparar nela, a não ser apenas acrescentar que a compaixão é livre da busca pela afirmação do interesse próprio, se por um lado, no sentimento compassivo a motivação não pode ser inclinações para o bem-estar pessoal, por outro, podemos perceber que a motivação é apenas o bem-estar alheio (SFM III § 16:135). Com, efeito, o compassivo não tem em mira a própria sorte, mas almeja somente o bem de outro. Sendo assim, como ocorre este fenômeno, uma vez que, todo homem é imediatamente inclinado para si mesmo?

Isto exprime nosso problema mais restritamente, a, saber: como é de algum modo possível que o bem estar ou mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio motivo, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? (SFM III § 16: 135)

Para responder essa questão é importante expor que para Schopenhauer, o mundo é reflexo da Vontade e é preciso ver bem que, esta essência é anterior a tudo (MVR IV §53: 355). Disto segue-se que, a metafísica da Vontade é da maior importância para o estudo da compaixão na filosofia de Schopenhauer, pois, embora o compassivo não tenha atingido o maior grau de clareza de que tudo é uma coisa só, mesmo que não tenha se identificado em todos os seres sofredores entretanto, a compaixão é visão imediata da Vontade. Com efeito, o homem compassivo não vê pelo princípio de razão, sua visão não é submetida ao tempo, espaço e causalidade (que permitem a pluralização), mas ela emerge da intuição da coisa em si (embora não de maneira tão límpida como aparecerá no estado de resignação).

Do aduzido resulta claramente que o compassivo rompe com a barreira que separa uma pessoa de outra, uma vez que Schopenhauer demonstra que a compaixão é livre da pluralização de indivíduos determinada pelo princípio de razão, isto é, ao contrário do egoísta que faz distinção entre si e o resto do mundo, na compaixão ocorre o oposto, não há pluralidade de indivíduos. Lembrando que a multiplicidade de indivíduos ocorre somente no mundo dos fenômenos, onde o princípio de razão distingue uma pessoa de outra, quando na realidade são todos uma só coisa, a saber: Vontade que escapa das determinações do intelecto. (MVR II § 25: 190; IV § 54:367).

Por outro lado, a motivação egoísta têm sua sede e origem na afirmação cega desta essência (uma vez que não a enxerga) e nas determinações do intelecto que permite a multiplicidade (MVR III § 30: 235). Essa pluralidade só pertence ao mundo enquanto Representação, mas não afeta a Vontade como coisa em si (GIACOIA 2012:133). Desta maneira, como o egoísta se distingue do resto do mundo, acaba por afirmar o seu querer ultrapassando a vontade dos outros.

Mas a maioria das pessoas é em suas vidas perseguida pela // necessidade que não lhes permite chegar à circunspeção. Por outro lado, a vontade amiúde inflama-se a um tal grau de afirmação, que em muito excede a afirmação do corpo; neste caso, mostram-se afetos veementes e paixões violentas, nas quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando obstam o seu caminho. (MVR IV § 60:421)

Visto que, a pluralização emerge da visão do mundo submetida às determinações do intelecto, a base para planejar algo em benefício próprio está no princípio de razão. Esta forma de conhecimento abstrata permite planejar algo para si mesmo prejudicando outro (gera multiplicidade).

É esta distinção entre conhecimento submetido ao princípio de razão e conhecimento intuitivo (GIACOIA 2012: 131-32) é, pois, fundamental para compreendermos os problemas na leitura de Nietzsche sobre a teoria de Schopenhauer. Todavia, não é o foco deste trabalho apresentar a superação de um filósofo sobre outro, mas somente analisar se a filosofia de Schopenhauer resiste às críticas de Nietzsche, ou seja, não significa apresentar erros na filosofia de Nietzsche e sim estudar os problemas de sua interpretação na filosofia de Schopenhauer.

O Problema da leitura de Nietzsche

Segundo Nietzsche, o sentimento compassivo exposto por Schopenhauer é algo

inviável por exigir o autodesprezo, a dúvida que emerge seria: como este sentimento compassivo poderia levar a amar o próximo, se exige que identifique (este eu desprezível) com o outro (que também seria motivo de desprezo)? Logo, se o egoísmo é algo ruim e se todos não podem amar a si mesmo, o compassivo está impossibilitado de ajudar o outro (A I § 79: 63). Sendo assim, Nietzsche propõe a seguinte pergunta: “Se nos deixarmos ensombrecer pelos lamentos e dores dos outros mortais e cobrirmos de nuvens o nosso próprio céu, quem suportará as consequências desse entristecimento”? (A II § 144:111).

Ódio ao próximo. - Supondo que sentíssemos o outro tal como ele sente a si próprio- o que Schopenhauer denomina compaixão, e que seria mais correto chamar de “unipaixão”, “unidade na paixão” – teríamos que odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável. E provavelmente é o que sentia Pascal em relação à humanidade como um todo, e também o antigo cristianismo, que foi “convicto”, sob Nero, de *odium generis humani* [ódio ao gênero humano], como informa Tácito. (A I § 63: 51)

A segunda objeção feita por Nietzsche é o fato de a compaixão procurar culpados por ser articulada ao ressentimento²⁹⁰ (DELEUZE 1976: 55-56 e 70). Neste caso, o fraco busca igualar todos ao mesmo estado miserável, ou seja, a moral da compaixão exige que o outro também sucumba e por isso é um multiplicador da dor, mas somente porque este compartilhamento do sofrimento alheio gera prazer, uma espécie de vingança de poder sobre o outro (causar o infortúnio) (GIACCOIA, 2012: 249). Assim, Nietzsche chega a descrever a gênese da compaixão na motivação egoísta, o desfavorecido é capaz de despertar a dor no outro e obter vantagens para si mesmo, por outro lado, aquele que ajuda se sente em um estado melhor ou superior ao praticar a compaixão para aqueles que sofrem (A II § 138: 107).

Estão condicionados como castigos, como expiação de algo que não deveríamos ter feito, que não deveríamos ter sido (generalizado de forma impudente por Schopenhauer numa tese na qual a moral aparece como o que é, como uma autêntica envenenadora e caluniadora da vida: <<toda grande dor, seja corporal, seja espiritual, enuncia o que merecemos>>. O mundo como Vontade e Representação, II, 666). Estão condicionados como consequências de ações irrefletidas, que resultaram mal (-os afectos, os sentidos considerados como causa, como << culpados>>; maus-estares fisiológicos interpretados, com ajuda de outros males-estares, como << merecidos>> (CI 6: 60:61)

A compaixão é um enfraquecimento da vontade e gera o rancor para com a vida.

²⁹⁰ Segundo Nietzsche, a compaixão impede o agir, pois egoísmo é tido por algo ruim com, efeito, o ressentimento na filosofia de Nietzsche é algo passivo (reação não acionada). Sendo assim, a compaixão para Nietzsche, por envolver o menosprezo por si mesmo, por negar a vontade é também considerada como ressentimento.

É o que, deste modo, acontece para Nietzsche, porque se todos sentissem motivados apenas com o bem estar-alheios, ou ainda, se lastimassem constantemente com sofrimento de todos os outros, a vida seria insuportável.

Ai de nós, se este impulso desencadear-se! – Supondo que o impulso de apego e cuidado com relação a outros (a “afecção simpática”) fosse duas vezes mais forte do que é, as coisas não seriam suportáveis na Terra. Pois pensemos nas loucuras que cada um faz por apego e *cuidado consigo* mesmo, diariamente e a cada instante, e com isso deve ser insuportável: se nos tornássemos para os outros o objeto dessas loucuras e importunidades, com as quais assolaram apenas a si mesmos até agora? Não fugiríamos, tão logo um “próximo” se aproximasse? E não cobriríamos a afecção simpática dos mesmos nomes ruins que agora aplicamos ao egoísmo? (A II § 143: 111)

Uma vez mais, esse instinto depressivo e contagioso contradiz os instintos que visam à conservação e é a valoração da vida: não só como *multiplicador* da miséria mais ainda como conservador dos *miseros*, é mola essencial na atuação da decadência – a piedade conduz ao nada!. Não se diz <<nada>>: substitui-se por <<o além>>: ou << Deus>>; ou <<a verdadeira vida>>; ou nirvana, redenção, beatitude...Esta retórica inocente, saída da esfera da idiosincrasia religiosa-moral, toma um aspecto menos inocente quando se descobre de que natureza é a tendência que ali se abriga sob o manto do vocabulário sublime: a tendência hostil à vida. Schopenhauer era hostil à vida: é por isso que, para ele, a piedade se transformou em virtude... (AC 7:16)

Na tentativa de compreender o problema da primeira objeção, na qual Nietzsche tenta apresentar a inviabilidade do sentimento compassivo é, pois, necessário recorrer ao que foi anteriormente exposto sobre a distinção entre negação da Vontade e compaixão. A partir do que foi descrito sobre a visão límpida da Vontade é possível perceber que, o compassivo descrito por Schopenhauer, não atingiu este conhecimento claro da Vontade como coisa em si. A visão de que todos são desprezíveis somente aparece no grau máximo de negação onde reconhece todo o bem e mal, carrasco e vítima, satisfação e sofrimento como reflexo de uma essência indivisível (MVR IV § 68:481). Sendo assim, a crítica de Nietzsche, sobre o sucumbir do mundo, caso todos fossem levados pelo sentimento compassivo (A II § 134:104), parece derivar de um descuido na compreensão do conceito de compaixão como grau menor de negação e afirmação²⁹¹, aliado ao fato de desconsiderar a metafísica da Vontade descrita por Schopenhauer. Um conceito imprescindível para estudar o sentimento compassivo para

²⁹¹ Contudo, Nietzsche vai descrever o sentimento compassivo de maneira problemática por defender os fracos, miseráveis, ou seja, a favor dos que estão para sucumbir (defende os de vida fraca, doente)(DELEUZE 1976: 70). Sendo assim, sua crítica não se refere apenas a simples negação, mas ao afirmar a vontade daquele que sofre (de maneira desinteressada, se isso for possível para quem não ama nem a si mesmo) estará afirmando a miséria.

o autor de *O mundo como vontade e como representação*.

Com referência à primeira crítica, na qual Nietzsche tenta demonstrar a inviabilidade do sentimento compassivo, uma vez que o compassivo está impedido de amar ao próximo na medida em que não ama nem a si mesmo (A I §79: 61). Esta observação parece possível de ser articulada com o estado de negação da Vontade, uma vez que, na filosofia de Schopenhauer, o homem que atingiu o conhecimento intuitivo da Vontade indivisa presente em tudo, não faz distinção entre bem e mal. É, pois, do conhecimento intuitivo desta essência indivisa que devora a si mesma, que surge o rancor para com o mundo. A quem, pois, atingiu essa visão tão límpida e conhece que o todo está entregue a um perecer constante (MVR IV § 68: 481), não faz sentido tentar salvar ou evitar o sofrimento de outro.

Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço em vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que perece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e suas relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam motivos para seu querer, ao contrário, aquele que conhecimento do todo e da sua essência das coisas torna-se Quietivo de toda e qualquer volição (MVR IV § 68: 481-482).

Por sua vez, a segunda crítica também não parece atingir diretamente a filosofia de Schopenhauer, pois essa compatibilidade entre compaixão e egoísmo apontada por Nietzsche, exige um olhar por meio do princípio de razão. Sendo assim, a tentativa de procurar culpados, sentir a necessidade de ver outro sofrer é, se pode sustentar que é de algum modo ainda uma visão articulada ao mundo submetido ao intelecto, isto é, por meio do espaço tempo e causalidade. Nessa visão emerge distinção entre o eu e não eu, somente no mundo fenomênico há pluralidades de indivíduos que para afirmar seu querer ultrapassa a vontade do outro. Além disso, essa tentativa de incutir dor ao outro por se ressentir e como tentativa de vingança (o que requer distinção), só faz sentido para aquele que está vinculado ao modo de ver do princípio de razão, onde há multiplicidades de pessoas distintas, mas não para o compassivo, que vê uma única e mesma coisa indivisível²⁹².

²⁹² Não é por acaso que Nietzsche compara a compaixão ao estado de resignação, pois um estudo mais detalhado da filosofia de Nietzsche permite compreender que o autor de *Aurora*, não admite uma resposta absoluta. Mas, o mundo permite um fluxo constante a

Todavia, o sentimento compassivo exige a identificação com o outro, o que ainda permite duvidar da separação entre compaixão e egoísmo. Portanto, as objeções de Nietzsche parecem razoáveis se for considerado que, na teoria de Schopenhauer, o compassivo identifica-se com o sofrimento alheio, cabe a nós perguntar: será que ao ajudar o outro o compassivo não estará ajudando a si mesmo? Visto que o sentimento compassivo exige uma identificação por parte do agente, surge então uma dúvida, qual seja: quando a compaixão irrompe e somos inclinados a ajudar o outro, será que não fazemos isso por que conseqüentemente temos em vista o próprio eu? Deste modo, a compaixão parece ser uma patologia, isto é, eu sofro ao ver o outro sofrer e ao sanar a dor deste último estaria conseqüentemente suprimindo a minha dor. Ora, a compaixão exclui o interesse particular? Doamos o que nos é mais importante (o eu) ou irrefletidamente nos inclinamos ao próprio eu?

Com relação à controvérsia da separação entre compaixão e interesse próprio na filosofia de Schopenhauer, temos que deter-se ao fato de que, o autor separa a compaixão do egoísmo racional, mas não do ímpeto para a existência. A despeito disso, o egoísta na tentativa de afirmar o seu querer pode chegar a prejudicar a vontade de outro, pois desconhece a indivisibilidade da Vontade presente em tudo, mas movido pela visão do princípio de razão faz distinção entre si e o resto do mundo (MVR IV § 61: 426:427). Isto, porém, não ocorre no sentimento compassivo, onde não há mais barreira que separa um indivíduo de outro, são uma coisa só, a saber: Vontade de vida (embora o compassivo ainda não tenha uma imagem tão clara desta essência). Se, pois, na compaixão existe a tentativa de ajudar outro, ou melhor, afirmar a vontade alheia. Neste sentido, embora o compassivo esqueça-se de si, por outro lado, afirma a Vontade de vida que aparece no outro.

Entretanto, o fato da compaixão ser fenômeno da Vontade não significa que este sentimento esteja articulado com a capacidade de planejar algo previamente (SFM III § 14:128) , pois o compassivo é motivado pelo sofrimento alheio. Todavia, se tiver em mira obter algo por meio de sua ação, é preciso de reconhecer que essa maneira de compreender o conceito de compaixão não corresponde àquela contida na filosofia de Schopenhauer. Digo, pois: O compassivo exclui qualquer interesse para si mesmo,

partir do Eterno Retorno (o homem é capaz de afirmar-se até mesmo contra o destino). Ora, a falta de fundamento não paralisa ninguém como ocorre na visão do mundo como Vontade descrita por Schopenhauer (deixa o homem ressentido e torna-se impotente, isto é, o paralisa). (DELEUZE 1976: 34-35)

esquece-se de si. Neste caso, parece que o fenômeno da compaixão se refere para uma patologia (eu sofro ao ver o sofrimento alheio e, ao sanar a dor do próximo que é meu sofrimento, o meu sofrimento findará também).

Entretanto, é preciso eliminar de modo conveniente este aparente problema na filosofia de Schopenhauer, uma vez que, embora o sentimento compassivo exija esta identificação com o outro, o fenômeno da compaixão resulta de uma afirmação da Vontade de vida (tenta afirmar uma vontade) e não o seu contrário. A separação que Schopenhauer traça entre compaixão e egoísmo resulta do fato de que, o compassivo não tem em mente uma finalidade voltada para seu interesse (o que caracteriza o egoísta) até mesmo porque, não existe mais o eu. Todavia, articular compaixão com Vontade de viver não é um problema na filosofia de Schopenhauer, considerando-se que o próprio sentimento compassivo é manifestação dessa Vontade contraditória, que aparece como negação (no compassivo) e afirmação (naquele que recebe ajuda). Com efeito, a visão do querer viver presente no todo é necessária para que ocorra a compaixão. Embora, não se deve confundir com o interesse de fazer o bem com a finalidade de obter a salvação, uma vez que, o compassivo não mira a própria sorte (ocorre de maneira irrefletida).

Mas todos sentiriam que isto não seria, de nenhum modo, o que entendemos sob o nome de disposição moral. Pois, as ações provocadas por motivos de tal espécie enraízam-se tão só no mero egoísmo. Como se poderia tratar de desinteresse próprio, quando a recompensa me atrai e a ameaça de castigo me assusta? Uma recompensa no outro mundo na qual se crê firmemente é para ser vista como bem segura, mas como uma troca a ser sacada a longo prazo. A promessa do mendigo satisfeito, tão frequente em toda parte, de que a esmola será restituída, mil vezes multiplicada naquele mundo, pode levar muito sovina a dar esmolas generosas que ele reparte contente como bom investimento, firmemente convencido de também ressuscitar depois, naquele mundo, de novo, como um homem muito rico. (SFM III § 14: 128)

Deste modo, mesmo que Nietzsche afirme que inconscientemente a compaixão busca ao bem-estar pessoal, na medida em que o compassivo tenta extinguir a dor dele mesmo que sofre ao assistir a dor do outro. É importante considerar que, todos enquanto coisa em si, tem este impulso para a sobrevivência. O próprio corpo do compassivo já é a afirmação da Vontade, uma vez que todo o trabalho das células, de seus órgãos é a afirmação do querer viver. Ora, é a Vontade de vida um sentimento egoísta? Ou ainda, o querer viver pode ser considerado algo imoral? Ora, o amor próprio para Schopenhauer

é diferente do egoísmo ligado ao princípio de razão, a capacidade de buscar um alvo previamente planejado (afirmando o seu querer cegamente e negando a vontade dos outros). Logo, a compaixão envolve o amor próprio (por envolver a Vontade de vida, visão imediata deste querer viver presente no outro, que é ele mesmo). Mas, também é livre do egoísmo racional e surge espontaneamente. Além disso, não tem como nos libertar da Vontade de vida, dado que enquanto permanecermos vivos nosso corpo já é afirmação deste querer viver.

Como a Vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que este mundo acompanhara a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existira vida, mundo. (MVR IV 54: 358)

Portanto, para Schopenhauer o ímpeto para existência está presente em todo este mundo visível que é reflexo da Vontade. Todavia, o egoísta para afirmar este ímpeto para a existência ultrapassa a esfera da vontade alheia, ao passo que o compassivo nega o seu querer para afirmar o de outro, mas afirmando a vontade de viver do outro. Quando Nietzsche problematiza o conceito de compaixão como inconscientemente egoísta parece não levar em consideração essa distinção que Schopenhauer faz sobre: amor próprio (todos querem conservar a sua existência, seu próprio corpo é luta contra a morte) e interesse próprio (toda ação cujo fim último é o bem-estar próprio). (SFM III § 14:120-21)

Assumindo que na filosofia de Schopenhauer a compaixão não é simples negação da Vontade de vida, resta-nos perguntar: seria a compaixão apego para com o mundo de sofrimento, uma vez que, afirma essa essência da qual não atinge satisfação? O sentimento compassivo envolve o rancor deste mundo como descreve Nietzsche?

Constata-se que, o conceito de compaixão não é livre de motivações para afirmação da Vontade, só é possível determinar como compaixão a participação e busca do bem estar alheio e não um cálculo na tentativa de obter recompensa; mas a possibilidade desta articulação entre sentimento compassivo e afirmação da vontade alheia, não pode ser compreendida como simples afirmação. Sendo assim, a compaixão envolve a renúncia da vontade do compassivo (e não a procura do bem-estar próprio) e afirmação da vontade de outro (que não é distinta da do compassivo, uma vez que são uma coisa só: Vontade de vida). Logo, se no sentimento compassivo houvesse a visão clara do mundo como sofrimento eterno, não haveria motivo para tentar ajudar outro, desde que se saberia que estaria condenando-o a dor. Com efeito, a compaixão afirma a

Vontade que não atinge satisfação absoluta.

Importa observar que, Nietzsche e Schopenhauer partem de princípios distintos para explicar o sentimento compassivo. Sendo assim, a contradição entre as compreensões de ambos os autores da compaixão parece surgir da comparação entre ambos os autores em geral, mas essa contradição parece ser dirimida, uma vez que se analisa cada um deles, em particular. Ora a metafísica da Vontade é fundamental para explicar o conceito de compaixão na filosofia de Schopenhauer. Por um lado, é considerando a descrição do mundo como reflexo dessa Vontade que desaparece a suspeita do sentimento compassivo como simples afirmação. Contudo, desaparece também a interpretação que resume o conceito de compaixão como tentativa de renunciar o mundo como Vontade. Por outro lado, Nietzsche não estabelece essência alguma para as coisas no mundo, dado que se fizesse isso, seria o mesmo que retirar o valor deste mundo e colocá-lo no além. O mundo, segundo Nietzsche, é um constante vir a ser, e é a falta de determinação que permite viver, tentar vencer e superar algo. (DELEUZE 1976: 39-40)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Schopenhauer:

(MVR): O Mundo Como Vontade e Representação. Tradução, apresentação, notas e índices por Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

(SFM): Sobre o Fundamento da Moral. Tradução de Maria Lucia Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

(ASF): A Arte de Ser Feliz.

SHOPENHAUER, Arthur. Escritos Inéditos de Juventud: Sentencias y aforismos II. Traducción: Roberto R. Aramayo. Valencia, Españã. Pré-textos, 1999.

Obras de Nietzsche:

(VP1): Vontade de Potência, parte 1. Tradução, prefácio e notas de Mario D. Ferreira Santos. São Paulo: Editora Escala (Mestres Pensadores).

(VP2): Vontade de Potência, parte 2. Tradução, prefácio e notas de Mario D. Ferreira Santos. São Paulo: Editora Escala (Mestres Pensadores).

(GM): Genealogia da Moral: uma polêmica de Friedrich Nietzsche: Tradução e notas de Paulo Cesar De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

(CI): Crepúsculo dos Ídolos. Versão e Notas por Delfim Santos, F. Lisboa Guimarães Editores, LDA, 1985.

(AC) O Anti-Cristo. Tradução de Carlos Grifo. Editorial Presença, 1971.

(A): Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Comentadores de Schopenhauer e Nietzsche:

LEFRANC, Jean. Compreender Schopenhauer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmund Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: São Paulo: Casa do saber, 2012.

SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE INDIVIDUALIDADE MORAL E INDIVIDUAÇÃO CORPÓREA EM SCHOPENHAUER

Rogério Moreira Orrutea Filho (UEL)

souaristocrata@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Um dos traços mais característicos do sistema filosófico de Arthur Schopenhauer é a afirmação de acordo com a qual a totalidade do mundo apresenta-se sob dupla perspectiva: ora como *representação*, exterior ao sujeito que conhece, e ora como *vontade*, revelada a partir da experiência interna do mesmo sujeito. O mundo como representação seria “aparência”, mero fenômeno constituído pelo aparato cognitivo do sujeito, na medida em que está submetido às formas *a priori* daquele, formas estas que são espaço, tempo e causalidade. Da união da ação das formas intuitivas do espaço e do tempo, ter-se-ia o *principium individuationis* (princípio da individuação), verdadeiro sustentáculo intelectual da diversidade formal, pluralidade ou individualidade dos entes. A isso se contrapõe o mundo como vontade ou *coisa em si*, o qual, nesta condição, não está submetido ao *principio individuationis*. Conseqüentemente, a condição intelectual mediante a qual o sujeito realiza distinções ou individuações não se aplica à coisa em si, e, se a vontade é a coisa em si, então esta última não pode individualizar-se, senão enquanto fenômeno. Mas então uma vontade individual seria simples representação, ilusão, aparência. Assim, num primeiro momento, toda a pluralidade fenomênica que aparece no mundo como representação seria reduzida a uma unidade volitiva no mundo como vontade, a qual, enquanto coisa em si, seria una, indivisa e indiferente em todo e qualquer fenômeno. Esta importante asserção ainda será esclarecida mais minuciosamente ao longo deste artigo. Por ora, apenas para fins introdutórios, deve-se frisar que, adotando-se tais premissas sem os devidos cuidados e explicações, concluir-se-ia que a individualidade humana não poderia ser considerada como real pela perspectiva que temos das coisas quando as consideramos em si mesmas; somente no domínio dos fenômenos, das aparências ou “ilusões” – como Schopenhauer se refere em algumas oportunidades às nossas representações – toda e qualquer individualidade seria possível. Esta primeira – e, de acordo com nosso ponto de vista, bastante precipitada – conclusão decorre do esquema simplesmente dual – consistente na rígida distinção entre fenômeno e coisa em si, ou representação e vontade – que Schopenhauer *parece* adotar. Porém, como ainda veremos ao longo deste artigo,

semelhante esquema dual enseja certas conclusões incoerentes com determinadas posições éticas adotadas pelo próprio Schopenhauer no interior de seu sistema filosófico. Um exemplo gritante disso seria a questão moral concernente ao *direito de propriedade privada*. Em linhas gerais, a defesa de Schopenhauer de um “direito moral” à propriedade se sustentaria da seguinte maneira: ele propõe uma justificativa moral do direito à propriedade privada na medida em que concebe que, mesmo em um hipotético estado de natureza, os homens estariam moralmente legitimados e se apropriarem de bens exteriores através do emprego do próprio trabalho sobre a coisa possuída, no sentido de melhorá-la, cultivá-la, e preservá-la por meio do próprio esforço físico (cf. WWV, §62, p. 418 e ss.)¹ – e, em estágios civilizatórios mais avançados, este esforço também poderia ser intelectual (cf. BGE, §13, 228). Nesta modalidade de meio de apropriação, ocorreria uma identificação entre as forças do próprio corpo com a coisa exterior adquirida e conservada por aquelas mesmas forças. Nestas condições, a violação da coisa exterior apropriada equivaleria à violação do corpo ou vontade ali objetivada (pois o corpo é objetivação da vontade, isto é, vontade sob a forma de representação). Logo, tal usurpação ou violação implicaria em uma usurpação ou violação da vontade alheia. Em suma, a usurpação ou violação da propriedade adquirida por meio do trabalho é também uma negação da vontade alheia. E como Schopenhauer definiu a injustiça como a afirmação desmedida da vontade de um que vai até o ponto de negar a vontade do outro (cf. WWV, §62, p. 417 e ss.), disso se segue que a violação da propriedade é injusta.

Porém, se convertermos a individualidade humana – e, com isso, a vontade individual manifestada por cada ser humano singular – em uma simples representação intelectual, inteiramente baseada em puras formas intuitivas de espaço e tempo, com seus movimentos determinados pela rigidez da lei da causalidade – esta também uma regra *a priori* produzida pelo entendimento, e, por conseguinte, válida apenas para fenômenos – e nada mais além disso, então o direito à propriedade não se justificaria, uma vez que o significado ético de nossas ações não encontra seu fundamento no *mundo como*

¹ Adoto as seguintes abreviaturas para as obras de Schopenhauer: WWV (para *Die Welt als Wille und Vorstellung* – “O mundo como vontade e representação”), WWV II (para o segundo tomo de *Die Welt als Wille und Vorstellung*), BGE (para *Die beiden Grundprobleme der Ethik* – “Os dois problemas fundamentais da ética”), P I (*Parerga und Paralipomena*, primeiro tomo), P II (*Parerga und Paralipomena*, segundo tomo), SG (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*). Os exemplares das obras em alemão são aqueles reunidos na *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, da Diogenes, que por sua vez segue a edição histórico-crítica de Arthur Hübscher. As traduções dos trechos citados a partir das obras em alemão são de nossa inteira responsabilidade. No entanto, para alguns trechos procuramos auxílio nas traduções de E. F. J. Payne, Jair Barboza, Karina Jannini e Maria Lúcia Cacciola.

representação – no qual vigora meras relações de espaço e tempo, subordinadas à fria causalidade – mas no *mundo como vontade*. Pois somente na medida em que somos seres volitivos, é que somos julgados, bem como julgamos, eticamente; ao contrário, aquilo cuja existência se deve inteiramente ao espaço, tempo e causalidade, não pode ser passível de julgamento ético algum. Se a individualidade é mero produto do princípio de individuação, então ela é vazia de significado ético, uma vez que seria então pura representação, e o mundo como representação, apartado do mundo como vontade, é inteiramente neutro do ponto de vista moral. A condição mínima de qualquer apreciação moral é, como diz Brian Magee (2002, p. 217), a “interface” entre o mundo fenomênico e o noumênico. Um elemento da esfera da coisa em si, da vontade, precisa se mesclar na representação, para que esta adquira alguma significação moral, pois se abstraímos da representação a influência da vontade, então nada restaria senão um mundo inteiramente mecânico e sem vida. Afinal, como seria possível avaliar eticamente o movimento de um corpo, inteiramente determinado segundo o princípio da causalidade, e que fosse diferente de um outro corpo – sobre o qual ele produzisse um determinado efeito – apenas pelo fato de que ocupa um diferente ponto no espaço? A análise inteiramente subordinada às formas *a priori*, sem qualquer referência às nossas manifestações volitivas, conduz-nos à neutralidade científica, mas não ao universo dos valores morais. O mundo como representação, apartado do mundo como vontade, é o mundo da ciência amoral.

Logo, retornando ao problema concernente ao direito à propriedade – o qual Schopenhauer defendia por meio de sua filosofia – suscitado nestas considerações introdutórias, percebe-se uma clara contradição, onde, de um lado, tem-se a noção de que toda individualidade decorre de um simples artifício intelectual criado para a mera cognição do mundo enquanto representação, e nada além disso; e de outro, a noção de que um legítimo direito de propriedade privada deve ser eticamente respeitado, isto é, a volição individual adquire proporções morais, colocando, assim, a individualidade volitiva para além dos limites do princípio de individuação. Em suma: se assumimos que o valor ético de nossas ações decorre apenas e tão somente da vontade, e sendo esta una e indivisa e todo e qualquer fenômeno, e sendo a individualidade uma simples representação – porque confinada nos limites do princípio de individuação – então nenhum direito à propriedade privada seria moralmente admissível, porque a volição individual seria simples representação, e a representação é fonte apenas de conhecimento teórico, mas não de atribuição valorativa. Então só seríamos capazes de admitir moralmente uma propriedade comunal, sem fronteiras e distinções. Não teríamos inclinações próprias ou particulares,

pois manifestaríamos uma única vontade. E nos distinguiríamos uns dos outros apenas para fins de elucidações teóricas – por exemplo, para explicar a fisiologia daquele corpo, e descrever os movimentos deste outro corpo – mas jamais para a atribuição de direitos e deveres particulares, bem como de castigo ou mérito para este ou aquele indivíduo. Obviamente, semelhante situação não corresponde à realidade. E como a função da filosofia, conforme o próprio Schopenhauer, precisa ser a de explicação do real, ou seja, a criação de um sistema de conceitos que reflita fidedignamente a realidade (cf. BGE, §4, p. 160) – seja ela a realidade que se manifesta na esfera interior, subjetiva, ou na esfera exterior, objetiva – então, obviamente, não podemos simplesmente aceitar semelhante retrato ou conclusão. Nosso objetivo neste trabalho é precisamente o de superar aquela contradição, mostrando que sua descoberta no interior da filosofia de Schopenhauer decorre apenas de uma leitura apressada da mesma, e que, portanto, as noções desenvolvidas no sistema filosófico deste filósofo alemão, quando bem compreendidas, ensejam sua própria solução.

2. O *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS* ENQUANTO MERO INSTRUMENTO DE CONSTITUIÇÃO DE SIMPLES REPRESENTAÇÕES

O princípio de individuação é entendido por Schopenhauer como aquele mediante o qual é possível toda pluralidade, ou individualização, presente no mundo dos fenômenos. Ele se refere às nossas intuições de espaço e tempo (WWV I, §23, p. 157), pois aquilo que é diverso ou individual, pode sê-lo apenas porque *coexiste* com outros corpos, e porque seus atos, estados e movimentos se *sucedem* em diferentes momentos. A coexistência ou justaposição pressupõem a intuição espacial, pois apenas mediante o espaço podemos conceber o fato de algo estar *um ao lado do outro* (*neben einander*). Da mesma maneira, a sucessão de diferentes estados em uma mesma coisa também pressupõe uma forma intuitiva, a intuição de tempo, pois apenas mediante o tempo podemos conceber o fato de algo ser *um após o outro* (*nach einander*) (cf. SG, §18, p. 44 e ss.). Em suma, a individualidade física supõe, por parte do corpo individual, a ocupação de um diferente ponto do espaço, ou a sucessão de seus estados e movimentos em diferentes momentos do tempo. Logo, sem espaço e tempo, nenhuma individualização corpórea e objetiva é possível. Mas, conforme exaustivas declarações de Schopenhauer, tempo e espaço são condições *a priori* de intuição, e, assim, fornecem apenas *representações*. Por essa razão, propriedades espaciais e temporais não atingem a *coisa em si mesma*, a *vontade*, a qual,

como aquilo que está além de nossas representações e sobre a qual nossas formas intuitivas não se aplicam, precisa estar fora do espaço e do tempo. E se está fora do espaço e do tempo, vale dizer, para além do princípio de individuação, então a vontade deve ser *una* e *indivisa* em todo e qualquer fenômeno, pois apenas aquilo que se submete ao citado princípio pode ser individual ou plural.

Por consequência de tudo isso, vê-se que simples formas espaço-temporais não podem fundar qualquer juízo de valor. Espaço e tempo – vale dizer, o princípio de individuação – é uma ferramenta intelectual mediante a qual se pode realizar apenas distinções corpóreas. Assim, por exemplo, distinguimos este homem daquela árvore porque ocupam diferentes pontos espaciais e possuem diferentes formas espaciais. Mas do fato de que são diferentes apenas e tão somente em razão de critérios espaciais, não se segue que possuem valores diferentes. Mediante espaço e tempo, pode-se dizer que dois objetos se distinguem entre si porque ocupam diferentes pontos e formas espaciais, e se sucedem em diferentes momentos, mas com isso nada se diz sobre seus respectivos valores ou significados éticos. Não é possível, por exemplo, atribuir maior valor moral a uma coisa simplesmente porque ela ocupa um espaço mais extenso – isto é, porque possui dimensões maiores – do que outra coisa. Também não se pode dizer que algo adquire valor exclusivamente porque percorreu um tempo maior ou menor de existência. Portanto, no ato de atribuição de valores, deve ingressar um novo elemento, que não se confunde com simples formas de espaço e tempo. Este novo elemento é precisamente a vontade. A atribuição de valores às coisas depende de atos volitivos. Em última instância, algo é válido apenas porque compatível com os desígnios de uma vontade, e inválido porque indiferente em relação a uma vontade.

Portanto, apenas em confronto com uma vontade, é que algo adquire valor. Da mesma forma, apenas em relação àquilo que manifesta vontade, podemos adotar uma determinada postura ética. Mas apenas adicionar a manifestação volitiva tomando-a como inteiramente subordinada ao princípio de individuação, não é de grande ajuda. Pois se este determinado indivíduo atribui valor a uma coisa mediante um ato de sua vontade individual, e sendo sua vontade individual simples representação, válida apenas como fenômeno e, conseqüentemente, *aparente* na sua essência – uma vez que toda e qualquer individualização está condicionado pelo princípio de individuação, que, por sua vez, produz apenas fenômenos – então deveria ser indiferente do ponto de vista ético se violássemos o objeto ao qual aquele indivíduo atribui valor mediante sua vontade individual; aliás, seria indiferente do ponto de vista ético se violássemos sua própria

pessoa, ou se até mesmo tirássemos sua vida, pois aqui estar-se-ia violando uma vontade individual, e a vontade individual estaria inteiramente condicionada pelo princípio de individuação, e este, por sua vez, porque se reduz a simples formas de espaço e tempo, não enseja qualquer valor, já que espaço e tempo, conforme vimos, tomados em si mesmos, não são critérios de valoração em geral, e nem de atribuição de significação ética em específico. Logo, a violência praticada contra um indivíduo humano seria igualmente aparente, mera representação, sem qualquer valor intrínseco. Atos particulares, comumente qualificados como injustos, como por exemplo o ataque *àquela* propriedade, *aquele* roubo, *aquele* homicídio, etc., seriam tão relevantes moralmente quanto quebrar um galho seco ou arremessar uma pedra sobre as águas de um rio. Pois então estaríamos igualmente, em todas estas situações, apenas diante de mudanças no espaço e no tempo, conduzidas pela lei da causalidade.

Mas certamente seria cediço concluir pela ilusão de nossos julgamentos éticos costumeiros e pela inexistência de valores. Pois conforme aquilo que fora mostrado neste tópico acerca da função e aplicação do princípio de individuação, espaço e tempo certamente distinguem corpos, mas jamais poderiam distinguir vontades. Do fato de que um corpo se distingue do outro em razão de pressupostos espaço-temporais, não se segue que a vontade manifestada naquele corpo se distingue da vontade manifestada neste corpo em razão dos mesmos pressupostos. Primeiramente, uma vontade sequer possui propriedades espaciais. Todavia, ela ainda se manifesta no tempo; porém, o que distingue uma vontade individual da outra não é o fato de que ela se manifesta em diferentes momentos, mas a distinção é de ordem *característica*. Este indivíduo não se distingue daquele porque ele quer algo agora, enquanto aquele quis algo antes, ou mesmo depois; mas se distingue porque ele quer algo que aquele não quer. E em geral, um indivíduo se distingue de qualquer outro porque ele constitui um complexo inteiramente inigualável de combinações de desejos, inclinações e motivos. Este complexo inigualável é chamado de caráter. E o caráter humano é sempre individual.

3. A RAIZ VOLITIVA DO CARÁTER INDIVIDUAL

A partir do exposto no último tópico, pode-se enumerar uma primeira conclusão: não devemos confundir a diversidade corpórea com a diversidade de caracteres. A primeira é certamente condicionada pelo princípio de individuação ou pelas formas *a priori* de intuição de espaço e tempo. No entanto, a segunda se refere a uma distinção de outra

natureza. Se o princípio de individuação enseja apenas uma *diferença física*, aparente, fenomênica e representacional, a diversidade característica, por outro lado, indica uma verdadeira *diferença moral* entre os seres humanos, pois se refere à diversidade de disposições de espírito e manifestações volitivas que marcam o comportamento e reações de cada um. Conseqüentemente, este homem não se difere daquele outro homem apenas por causa de seus contornos espaciais e da sucessão de seus movimentos corpóreos em diferentes momentos do tempo, mas, sobretudo, ambos se diferem entre si porque cada um é portador de uma constituição anímica toda particular e inconfundível: ambos manifestam uma evidente distinção em suas inclinações, desejos, ações, reações, gostos, preferências, finalidades, aversões, etc. Em suma, suas respectivas vontades se expressam de diferentes modos, e, assim, podemos dizer que cada um possui seu próprio caráter, pois o caráter é justamente a expressão da uniformidade de nossas ações ou manifestações volitivas, ou, como o próprio Schopenhauer define, “esta qualidade (Beschaffenheit) especialmente e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação diante do mesmo motivo é diferente em cada homem” (BGE, III, p. 87). Aqui, convém traçar algumas considerações sobre o caráter humano e seus atributos.

De acordo com Schopenhauer, o caráter pode ser visto sob duas perspectivas: empírica e inteligível. O caráter empírico é simplesmente a imagem fenomênica do caráter inteligível, vale dizer, ele é a manifestação do caráter inteligível quando submetido ao tempo, forma *a priori* de nossa intuição (BGE, V, p. 137). Pode-se dizer que o caráter empírico é a imagem fragmentada do caráter inteligível, ou ainda: o caráter empírico refere-se a uma revelação gradativa que adquirimos de nosso próprio caráter inteligível ao longo de nossa experiência. Conhecemos através do tempo – por meio do caráter empírico – aquilo que está fora do tempo – nosso caráter inteligível. Daí Schopenhauer afirmar que somente por meio da experiência podemos conhecer não apenas os outros, mas também a nós mesmos (cf. BGE, III, p. 87). Contudo, um outro atributo de nosso caráter, conforme já foi falado, é a sua constância, atributo este que Schopenhauer define nos seguintes termos:

O caráter permanece o mesmo, ao longo de toda a vida. Sob os diversos invólucros de nossos anos, de nossas relações, mesmo de nossos conhecimentos e opiniões, encontra-se, como um caranguejo em sua casca, o homem enquanto tal, idêntico, totalmente imutável e sempre o mesmo. Apenas na direção e matéria o seu caráter sofre as modificações aparentes, que são conseqüências da diferença de idade e de suas necessidades. O homem jamais muda: tal como ele agiu em uma determinada situação, voltará a agir sob circunstâncias idênticas

(porém, para isso também é preciso que se tenha o conhecimento correto destas circunstâncias) (BGE, III, p. 87).

Por outro lado, segundo Schopenhauer, o tempo é a “possibilidade de determinações contrárias em uma mesma coisa” (SG, §18, p. 44), vale dizer, o tempo se refere a *mudanças*. Mas nosso caráter contrasta com a ação do tempo, uma vez que o conjunto de suas manifestações, embora fragmentadas, indicam uma constância e imutabilidade. Logo, ele não pode estar submetido ao tempo, embora se manifeste no tempo. A partir disso já se vê que “manifestar-se no tempo” não se confunde com “estar submetido ao tempo”. Da constância que nosso caráter empírico *gradativamente* revela – porque se manifesta no tempo – segue-se a necessária pressuposição de uma dimensão inteligível do mesmo, inteiramente atemporal. Assim, tem-se aquilo que Schopenhauer chama de caráter inteligível, já mencionado. Este, por sua vez, deve ser considerado como um ato de vontade extratemporal (cf. WWV I, §55, p. 364), e, uma vez que a primeira das características do caráter humano é justamente a de que ele é “individual” (BGE, III, p. 87), então pode-se acrescentar: o caráter inteligível deve ser considerado como um ato extratemporal da nossa própria vontade *individual*, o que nos leva à identificação, numa esfera transcendental, entre *querer* e *ser*, pois aquilo que *somos* – isto é, nosso caráter individual – já é aquilo que *queremos extratemporalmente*. Isso é o mesmo que dizer que a natureza última de cada indivíduo, que é sua própria vontade, não está submetida à autoridade do tempo, e nisso consiste sua liberdade moral. Em toda a obra de Schopenhauer, abundam trechos neste sentido. Assim, ele escreve no *Mundo como vontade e representação* (WWV I, §55, p. 368) que “cada homem é aquilo que é através de *sua* vontade”, e, conseqüentemente, que o homem “é a *sua própria obra* antes de todo conhecimento” (grifo nosso). Em *Sobre os dois problemas fundamentais da ética*, no pequeno e significativo apêndice acrescentado ao final de *Sobre a liberdade da vontade humana*, ele afirma que cometeríamos injustiça ao condenarmos um criminoso, se “seu caráter moral não fosse *sua própria obra, seu* ato inteligível” (grifo nosso). Em *Parerga e paralipomena*, nos “fragmentos sobre a história da filosofia”, Schopenhauer escreve:

Liberdade moral e responsabilidade, ou imputabilidade, simplesmente pressupõem *asseidade* (Aseität). As ações sempre são produzidas, com necessidade, a partir do caráter – i.e., a partir da qualidade (Beschaffenheit) *própria* e, assim, imutável de um ser – sob a influência e de acordo com a determinação dos motivos. Portanto, devendo ser ele responsável, o mesmo precisa existir originariamente e

a partir de *sua própria* plenitude de poderes: ele, de acordo com sua *existentia e essentia*, precisa ser *sua própria obra e o autor de si mesmo*, se ele deve ser o verdadeiro autor de suas ações (P I, *erster Teilband*, p. 141).

Este trecho merece alguns comentários. O termo “asseidade”, *Aseität*, remonta-nos à filosofia de Duns Scotus, de acordo com a qual a individualidade não poderia ser simplesmente reduzida a qualquer universal, pois possui características próprias, irrepetíveis e inteiramente originais. Assim, o individualidade não poderia ser causada nem pela matéria – porque indeterminada em sua essência – nem pela forma – porque é a mesma em todos os entes da mesma espécie – e, portanto, nem pelo composto das mesmas. Scotus então conclui que a individualidade é algo único, um “universal concreto”, uma “realidade última”, pela qual a realidade do indivíduo *haec est, é esta* e não outra (cf. ANTISERI; REALE, 2007, p. 607). A partir disso, tem-se a expressão *haecceitas*, “asseidade”, “*Aseität*”. Assim, entendo que esta expressão se refere àquela qualidade especial que deve ser atribuída a todo indivíduo, e sem a qual jamais poderia haver uma distinção clara entre os entes, pois então eles seriam reduzidos a características comuns e indistintas, fornecidas pela matéria e forma enquanto tais. Fica evidente que matéria e forma, consideradas em si mesmas, não podem atribuir semelhante qualidade especial que, afinal, deve caracterizar um determinado ente individual. Equacionando isso com a filosofia de Schopenhauer, podemos dizer que caráter individual e *haecceitas* seriam a mesma coisa, pois conforme a definição que Schopenhauer nos fornece de caráter, já transcrita acima, este seria uma *qualidade especialmente e individualmente* determinada da vontade. E, da mesma maneira que, de acordo com Scotus, a matéria e a forma não são causa da *haecceitas*, também em Schopenhauer as simples condições *a priori* de espaço, tempo e causalidade – que são responsáveis pela forma e matéria compreendidas no mundo sensível – não condicionam o caráter². Tais condições *a priori* da intuição e entendimento

² A compreensão acerca da individualidade é uma semelhança entre Schopenhauer e Scotus que procuro evidenciar incidentalmente neste trabalho. Mas fora isso, há uma outra semelhança substancial entre os dois filósofos. Muito antes de Schopenhauer, Scotus já era da opinião de que a vontade possuía um primado sobre o intelecto: “Duns Escoto destaca várias vezes o papel guia da vontade, que atua sobre o intelecto, orientando-o para certa direção e afastando-o de outra (...) a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas” (ANTISERI; REALE, 2007, p. 609). No que diz respeito à moral, também há grande semelhança, pois assim como Schopenhauer fez mais tarde, Scotus também relacionava o valor moral de uma ação com a vontade, em lugar do intelecto e da razão: “sua obrigatoriedade (dos preceitos morais) deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro” (ANTISERI; REALE, 2007, p. 608 – 609). Por isso, surpreende-me o fato de Schopenhauer ter citado Scotus, em toda sua obra – de acordo com o registro de nomes nas edições de Arthur Hübscher – apenas duas vezes, e, ainda assim, apenas para criticar sua teoria sobre o

fornecem nada além de uma individuação corpórea, e, assim, não podem explicar a individuação da própria volição ou individualidade moral. Esta *qualidade* – vale dizer, caráter ou *haecceitas* – por ser uma determinação *especial e individual* da vontade, implica também o atributo de originalidade, no sentido de que é incriado (*ungeschaffen*), e, portanto, situa-se *fora do tempo* (pois apenas um ato de criação pressupõe o tempo). Daí Schopenhauer concluir que “a asseidade é a condição não só da imputabilidade, mas também da imortalidade” (P I, *erster Teilband*, p. 143)³. E este atributo da atemporalidade nos conduz novamente à teoria do caráter inteligível. Assim, já na esfera do inteligível, nossa individualidade se enuncia, porque cada caráter empírico, inegavelmente individual, é a mera manifestação fenomênica do caráter inteligível. Se aquele é individual, este também precisa ser.

Por todas estas razões, Schopenhauer conclui expressamente que a individualidade humana não pode ser considerada apenas um simples produto ou artifício do princípio de individuação. Assim, escreve ele nos suplementos ao *Mundo como vontade e representação*:

Entretanto, a individualidade (*Individualität*) é inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, o qual, refletindo o fenômeno, faz parte do fenômeno que tem por forma o *principium individuationis*. Mas ela é inerente também à vontade, na medida em que o caráter é individual (tradução nossa). (WWV II, cap. 48, p. 713)

E em outro trecho, na obra *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer se pronuncia no mesmo sentido, com o acréscimo de que dessa vez destaca a mistério da individualidade humana, para a qual, em última instância, sua própria filosofia não pode oferecer uma explicação completa e exaustiva, limitando-se, assim, ao reconhecimento de que, apesar de misteriosa – justamente porque não pode ser considerada mera determinação do princípio

conhecimento intuitivo. Também surpreende o fato de que, ao apoiar-se na noção de *haecceitas*, Aseität, para sustentar a imputabilidade (conforme mostrado), ele não faz referência ao nome de Scotus uma única vez.

³ Nestas mesmas páginas sobre a imortalidade, Schopenhauer também faz algumas considerações que podem parecer confusas e contraditórias. Ele diz, a saber, que aquele que “termina sua existência individual” sabendo que, na verdade, é idêntico em essência a todas as criaturas, certamente sabe que é imortal e, por isso, não teme a morte. Aqui se torna manifesto que Schopenhauer está se referindo à vontade enquanto coisa em si, una e indivisa em todo fenômeno. Mas ao escrever isso, Schopenhauer não identifica nossa individualidade moral com nossa “existência individual” corpórea, que está no tempo e a ele se submete, pois o caráter inteligível, fonte da nossa individualidade moral, situa-se fora do tempo. Além disso, a tônica do trecho em questão recai justamente sobre a atemporalidade e a consequente originalidade que comporta a asseidade. Portanto, esta aparente dificuldade não chega prejudicar a tese principal defendida neste artigo, que é a de que a individualidade moral humana não é produto do princípio de individuação.

de individuação, encontrando-se também para além dos limites do princípio de razão –, nem por isso sua existência pode ser contestada:

Disso agora se segue que a individualidade (Individualität) não se baseia apenas sobre o *principio individuationis*, e, por isso, não é simplesmente mero fenômeno; mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo: pois o seu próprio caráter é individual. Mas quão profundas são suas raízes, isso é uma questão cuja resposta eu não posso dar (tradução nossa). (P II, §116, p. 248)

No mesmo sentido, Schopenhauer baseia a “identidade pessoal” de cada indivíduo sobre “a vontade idêntica e o caráter imutável da mesma”, e não sobre o corpo individualizado, uma vez que ele, tanto na sua forma quanto na sua matéria, sofre as alterações proporcionadas pelo tempo (cf. WWV II, cap. 19, p. 278 e ss.). Conseqüentemente, evidencia-se aqui a distinção entre individualidade pessoal ou moral, baseada na vontade ou caráter do indivíduo, e a mera individualidade corpórea, baseada nas formas de espaço e tempo, isto é, no princípio de individuação.

Portanto, pode-se dizer que a raiz de nossa individualidade ou particularidade moral – para se diferenciar aqui da mera individualidade corpórea – encontra-se no âmago mais profundo de nosso ser, isto é, em nossa vontade. Essencialmente, somos indivíduos porque nossa vontade é individual. Por esse motivo, nossa individualidade moral não se deixa reduzir a meras relações de espaço, tempo e causalidade, e, assim, não é simples representação ou fenômeno. Porém, a contradição suscitada na introdução deste artigo ainda persiste: se o sistema filosófico de Schopenhauer comporta apenas um esquema meramente dual, consistente na rígida distinção entre fenômenos – onde se situa a pluralidade dos corpos em razão do princípio de individuação – e coisa em si – a vontade una e indivisa, inteiramente livre do princípio de individuação – então onde se situa a individualidade moral do homem? Já concluímos que ela não pertence ao reino dos fenômenos, uma vez que não se confunde com a mera distinção corpórea. Mas também não podemos afirmar que nosso caráter inteligível é idêntico à vontade una e indivisa em todo e qualquer fenômeno, pois isso seria incoerente. Portanto, o problema persiste, e para resolvê-lo, deveremos recorrer a uma terceira via, que pensamos poder encontrar com o auxílio da teoria das Ideias em sentido platônico, introduzida por Schopenhauer no segundo livro e desenvolvida no terceiro livro de *o Mundo como vontade e representação*.

4. SERIA O CARÁTER INTELIGÍVEL UMA IDEIA EM SENTIDO PLATÔNICO?

Antes de arriscar uma resposta categórica à questão proposta neste tópico, devemos primeiramente explicar no que consiste a Ideia em sentido platônico, tal como introduzida por Schopenhauer em seu próprio sistema filosófico. De acordo com Schopenhauer, a Ideias são *graus de objetivação da vontade como coisa em si*. Estes, por sua vez, correspondem a modos de manifestação *imediate* da vontade enquanto coisa em si, pois entre a vontade como coisa em si e seus graus de objetivação *não há a mediação do princípio de individuação e da causalidade*. Portanto, tais graus de objetivação não comportam a pluralidade atribuível aos simples fenômenos que se manifestam ordinariamente no mundo como representação, mas são formas ideais e imutáveis (porque atemporais), das quais os simples fenômenos, submetidos ao princípio de individuação, são cópias (cf. WWV, §25, p. 177). Daí a identificação dos graus de objetivação com as Ideias platônicas. E como entre a vontade como coisa em si e os graus de objetivação não há a mediação do princípio de individuação e da causalidade, Schopenhauer qualifica-os, em muitas oportunidades, de *fenômenos imediatos da vontade* (*unmittelbare Erscheinungen des Willens*). Por outro lado, a gradação consiste em *diferentes níveis de complexidade* que tais fenômenos imediatos possuem. Assim, se no mundo inorgânico a vontade se manifesta como um ímpeto totalmente cego e obscuro, identificando-se com as próprias forças da natureza (cf. WWV, §27, p. 201), porém, objetivando-se em graus cada vez mais elevados, passando pelo reino vegetal e animal, a vontade se expressa fenomenicamente em formas cada vez mais complexas, até finalmente chegar no homem, o *mais alto grau de objetividade da vontade*, na medida em que, no homem, “vemos destacar-se significativamente a individualidade (...) como a grande diversidade de caracteres individuais” (WWV, §26, p. 179).

Aqui, chegamos ao ponto nevrálgico do presente tópico: justamente a relação entre caráter humano individual (inteligível) e caráter humano específico, que se refere justamente à Ideia geral de Homem. A Ideia de Homem constitui o grau mais alto de objetivação ou fenômeno mais perfeito, porque nele a vontade enquanto coisa em si se espelha de modo totalmente completo, vale dizer: na Ideia de Homem, tem-se a possibilidade de expressão total das emoções, inclinações e desejos da vontade enquanto coisa em si. E o que a Ideia de Homem oferece como *possibilidade, atualiza-se* nos caracteres individuais humanos. Na Ideia de Homem, tem-se aquilo que qualquer homem *pode ser*; no caráter inteligível humano e individual, aquilo que cada homem *efetivamente é*. Portanto, cada individuo humano é a *atualização* de um *aspecto particular* da Ideia de

Homem⁴. Por isso Schopenhauer escreve que “o indivíduo humano enquanto tal tem, em certa medida, a dignidade de uma Ideia própria, e para a Ideia de Humanidade, é essencial que ela se exponha em indivíduos de significação particular” (WWV, §45, p. 286). Conforme expus, este trecho deve ser entendido no sentido de que cada indivíduo humano já deve ser visto como uma Ideia única *porque ele é a atualização ou desdobramento de um aspecto particular da Ideia de Homem*, e que é essencial e imprescindível à Ideia de Homem que esta se exponha em inúmeros caracteres individuais humanos *porque ela é em potência aquilo que cada caráter individual é em ato*. A Ideia de Homem somente pode efetivar-se em inúmeras individualidades, e isso justamente porque ela, enquanto grau mais elevado de objetivação da vontade como coisa em si, expressa a mais complexa série de nuances volitivas. Logo, *aquilo que constatamos empiricamente como a infinita diversidade de caracteres humanos, reflete a infinidade de aspectos volitivos que a Ideia de Homem traz potencialmente consigo*. Daí porque enquanto nos animais impera o caráter específico sobre o individual, no homem impera o caráter individual sobre o específico: semelhante proporção corresponde, no primeiro caso, à relativa simplicidade da expressão volitiva contida na Ideia de um determinado animal, e, no segundo caso, à complexidade da expressão volitiva manifestada na Ideia de Homem, que depende sempre de novos caracteres morais para atualizar cada um de seus diversos aspectos volitivos. Por estas mesmas razões, a relação que há entre Ideia de Homem e cada um dos caracteres individuais humanos não é a mesma que a relação existente, por exemplo, entre a Ideia de Cão e os diversos cães que se apresentam submetidos ao princípio de individuação. Neste último caso, a relação existente é aquela da Ideia para com suas incontáveis *cópias*; no primeiro caso, a relação não é de simples cópia, mas de atualização de um aspecto volitivo potencialmente presente na Ideia de Humanidade. Por isso Schopenhauer observa que cada

⁴ Aqui, aliás, vale uma breve digressão acerca da questão da liberdade moral do homem. Pelo que sei, Schopenhauer jamais evidenciou o seguinte aspecto de sua teoria da liberdade moral: o de que o caráter inteligível de cada indivíduo é *assumido em meio a uma infinidade de possibilidades oferecidas pela Ideia de Homem*. Tudo o que a vontade enquanto coisa em si pode expressar, ela o faz na Ideia de Homem. Logo, a liberdade moral não é atribuível ao ser humano pelo simples fato de que suas ações decorrem de seu *ser* – conforme a fórmula *operari sequitur esse* –, e que seu *ser* (isto é, seu caráter inteligível) não se submete às formas do princípio de razão – aspecto este já abundantemente explorado por Schopenhauer ao longo de suas obras – mas, sobretudo, sua liberdade moral decorre do fato de que cada indivíduo humano poderia ser qualquer outro, em razão da infinidade de aspectos característicos oferecidos pela Ideia de Homem, e, no entanto, o indivíduo é a assunção somente daquele aspecto particular da Humanidade, em detrimento de todos os demais. Não me lembro de nenhuma passagem de Schopenhauer na qual ele sublinha ou insiste neste segundo ponto, que creio ser de suma importância para explicar por que se atribui liberdade moral apenas ao indivíduo humano, mas jamais aos animais restantes, às plantas, às rochas, etc. A estes últimos entes, a fórmula *operari sequitur esse* também se aplica, e também o *esse* de cada um deles está livre das formas do princípio de razão, mas nem por isso atribuímos liberdade moral a eles. Apenas o *esse* do homem tem por nota distintiva o oferecimento de inúmeras possibilidades de características atualizáveis, e é por isso que apenas no Homem tem-se a atualização de inúmeros caracteres individuais sempre irrepetíveis.

caráter humano individual deve ser visto “até mesmo, em certa medida, como uma Ideia própria”, ao passo que, nos animais, “este caráter individual falta completamente, na medida em que somente a espécie tem um significado próprio” (WWV, §26, p. 180). Conseqüentemente, o caráter inteligível de cada indivíduo humano não é uma simples cópia ou repetição de uma Ideia – como ocorre nos fenômenos de graus mais baixos de objetivação da vontade – mas uma nova atualização de um aspecto inteiramente inédito daquela Ideia.

Disso tudo se segue que o caráter inteligível não se confunde com a Ideia de Homem, na mesma medida em que a potência não se confunde com o ato, e na mesma medida em que o específico ou geral não se confunde com o individual ou particular. Porém, caráter inteligível e Ideia de Homem identificam-se em outros elementos: tal como a potência e o ato, ambos são diferentes aspectos de um único e mesmo *ser*; e tal como o individual expõe um traço particular que pertence à espécie na qual está inserido, também o caráter inteligível do indivíduo humano apenas atualiza uma propriedade potencial da Ideia de Humanidade. Assim, entre ambos, não há nem distinção total e nem identificação total, mas uma distinção parcial e uma identificação parcial. Por isso, as fórmulas escolhidas por Schopenhauer são muitas vezes vacilantes e cautelosas: ele sempre identifica o caráter inteligível individual com a Ideia, mas apenas “em certa medida” (*gewissermaßen*)⁵. Somando isso com o fato de que o caráter inteligível, tal como a Ideia, não se encontra submetido às formas de espaço, tempo e causalidade (apenas o seu fenômeno, o caráter empírico, está), e, portanto, apresenta-se como uma manifestação imediata da vontade como coisa em si, creio que o mais acertado seja colocá-lo na classe dos *fenômenos imediatos* da vontade una e indivisa. Bastante exemplar neste sentido é o §26 de *O mundo como vontade e representação*, no qual Schopenhauer qualifica explicitamente o caráter do homem como um “fenômeno imediato da vontade”, que, nesta condição, é “sem fundamento” (*grundlos*), vale dizer, não é um fenômeno ordinário, porque não está submetido às formas do princípio de razão (cf. WWV, §26, p. 187). Aqui não é dito se a

⁵ Porém, há pelo menos um trecho em que Schopenhauer identifica inteiramente caráter inteligível e Ideia, atribuindo, assim, um caráter inteligível não somente ao caráter empírico do indivíduo humano, mas a toda espécie animal, espécie de planta e força na natureza inorgânica (cf. WWV, §28, p. 208). A razão desta completa identificação é a de que todo e qualquer fenômeno, de acordo com a metafísica de Schopenhauer, é uma manifestação ou desdobramento de atos originários e atemporais da vontade como coisa em si, sendo precisamente esta a definição de caráter inteligível. Julgamos que seria mais prudente, para fins de preservação de uma terminologia mais precisa e oferecimento de maior facilidade de intelecção do assunto, a não total identificação entre coisas que levam diferentes nomes. Assim, preferimos tomar a expressão “caráter inteligível” sempre com referência àquele ato volitivo extratemporal que se manifesta fenomenicamente como caráter empírico *individual* – isto é, no sentido tomado por Schopenhauer na maior parte das vezes e em todo seu ensaio sobre a liberdade da vontade humana.

referência é feita a um caráter inteligível ou empírico, mas isso pouco importa, pois caráter inteligível e empírico são um mesmo e único caráter, apenas diverso na maneira do último de se manifestar. Portanto, entre duas dimensões extremas – de um lado a *vontade una e indivisa*, de outro, o *simples fenômenos* submetidos às formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade) – tem-se ainda os *fenômenos imediatos*, Ideias e caracteres inteligíveis, situados para além dos limites do princípio de razão. Portanto, tais fenômenos imediatos são manifestações volitivas atemporais, sem contornos espaciais, e livres. Em razão dessa total independência das formas do princípio de razão, não raramente Schopenhauer simplesmente identifica caráter inteligível e coisa em si: por exemplo, quando escreve “(...) o caráter inteligível, que é sem fundamento, i.e., enquanto coisa em si, é vontade não submetida ao princípio de razão (a forma do fenômeno)” (WWV, §28, p. 211); também em *Sobre o fundamento da moral*, refere-se ao caráter inteligível como o “ser em si” do caráter empírico (cf. M, §10, p. 217), etc. Isso tudo apenas mostra que a individualidade humana, quando referida ao caráter, não decorre simplesmente de artifícios *a priori* de nossa intuição; não são *simples fenômenos* fundados no princípio de individuação, mas enquanto fenômenos imediatos, já são manifestações volitivas cujas raízes remontam à esfera do *em si*.

5. VANTAGENS INTERPRETATIVAS OFERECIDAS POR ESTE PONTO DE VISTA

Ao considerarmos a individualidade moral do homem, ou, mais precisamente, o caráter inteligível, como um fenômeno imediato de vontade – isto é, como uma manifestação volitiva atemporal e livre – pensamos oferecer uma solução satisfatória para alguns dos problemas filosóficos que podem resultar a partir do sistema de Schopenhauer. O mais patente deles, é o referente à liberdade moral do homem. Assim, por exemplo, tem-se a crítica de Christopher Janaway:

[...] *eu* pareço desaparecer do mundo-em-si. A coisa-em-si não se divide em indivíduos – uma alegação essencial em toda a filosofia de Schopenhauer. “Minha vontade como coisa-em-si”, meu caráter inteligível, não deve ser separado do mundo como um todo; desse modo, é difícil ver como posso ser julgado responsável por aquilo “que sou propriamente” (JANAWAY, 2003, p. 117)

Julgamos que o erro de Janaway consiste em confundir a individualidade moral – referente ao caráter inteligível individual – com a individualidade corpórea e a consequente consciência individual que ela acarreta. Pois o *eu* é condicionado pelo intelecto, e, conseqüentemente, é condicionado por um *simples fenômeno* submetido às formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade). Por isso, ao discursar sobre a questão da *identidade pessoal* – baseada na “vontade idêntica e no caráter imutável da mesma”, conforme já abordado neste trabalho – Schopenhauer escreve que “o homem consiste no coração, não na cabeça. Porém, em consequência de nossas relações com o mundo exterior, nós somos acostumados a considerar como nosso em si propriamente dito o sujeito do conhecer, o eu cognoscente” (WWV II, cap. 19, p. 279).

Outro renomado estudioso da obra de Schopenhauer, que julgo partilhar do mesmo erro que Janaway, é Brian Magee, ao declarar:

Não temos razões para acreditar que há outra coisa além do noumenon, único e indiferenciado [...] independente do tempo e do espaço. Então, o que é que pode ter escolhido ser eu? Não eu, certamente. Só poderia ser o noumenon, pois não há nada além disso, e aquele mundo fenomênico no qual ele se manifesta (tradução nossa) (MAGEE, 2002, p. 207)

Além de Magee confundir a individualidade volitiva com o *eu*, ele também adota um esquema de interpretação baseado na rígida bifurcação entre coisa em si, una e indivisa, e meros fenômenos, entendidos como aqueles inteiramente baseados nas formas do princípio de razão. Mas conforme nossas investigações, o caráter inteligível individual, assim como as Ideias, não se confundem com os *meros fenômenos*, mas na qualidade especial de *fenômenos imediatos*, já são inerentes à coisa em si mesma.

Esta confusão também se reflete na obra de Théodore Ruysen. Ruysen (2004, p. 236) declara de maneira bastante acertada que, diante da questão platônica “deve existir uma Ideia de Sócrates (isto é, de um indivíduo)?”, Schopenhauer responderia afirmativamente, e, assim, conclui pela equivalência entre individualidade humana e Ideia, em decorrência da “originalidade irreduzível” atribuível a todo indivíduo humano. Depois, novamente de modo notável, destaca que a diferença mais importante entre homem e animal – embora compartilhem de uma mesma natureza – é a individualidade atribuível apenas ao primeiro, cujo caráter inteligível é, em certa medida, uma Ideia própria (cf. RUYSSSEN, 2004, p. 257 – 258). Porém, logo em seguida, identifica o caráter inteligível com o princípio de individuação, e o qualifica como um simples fenômeno (cf. RUYSSSEN,

2004, p. 258 – 259), o que é contraditório, pois aquilo que se identifica com uma Ideia, ainda que “em certa medida”, não pode ser considerado como um “simples fenômeno” submetido ao princípio de individuação. Pensamos que se a distinção entre “simples fenômenos” e “fenômenos imediatos” tivesse ocorrido a Ruysen, ele teria evitado tais contradições.

Nossa interpretação também guarda a vantagem de conferir força e coerência aos argumentos de Schopenhauer no âmbito dos direitos naturais, nos quais entre outros se situa o *direito de propriedade*. Uma vez que *minha* vontade possui realidade e significação própria, sem ser reduzida à qualidade de simples artifício intelectual, fenomênico, disso se segue que aquilo que possuo privativamente é perfeitamente passível de ser defendido com justiça, diante de ataques estrangeiros.

Deve-se frisar que tais considerações concernentes à diferença entre individualidade moral e corpórea não são inteiramente novas. Alain Roger (2001, LXXI) afirma que devemos distinguir individualidade metafísica de individuação física, e cita M. Piclin e S. Reinach como estudiosos que já haviam diagnosticado o mesmo problema. A novidade no presente trabalho se encontra em enfatizar que a individualidade metafísica é sobretudo de natureza moral. Adotamos eventualmente o termo “individuação corpórea” em lugar de “individualidade corpórea” mais para fins didáticos do que por entendermos que os termos “individualidade” e “individuação” de fato designam coisas diferentes. Semelhante distinção nominal não se encontra na obra de Schopenhauer. Outra novidade em nossas considerações se situa no fato de que procuramos também solucionar a aparente contradição que há na admissão de um caráter inteligível individual e que está, ao mesmo tempo, para além do princípio de individuação. Nossa solução consiste em admitir que entre a coisa em si indivisa e os simples fenômenos submetidos ao princípio de individuação, situam-se ainda a classe dos fenômenos imediatos, que se individualizam não através de critérios espaciais e temporais, mas se individualizam na particularidade de seu próprio modo de *querer*. Por isso, podemos chamar a individualidade moral também de individualidade volitiva.

6. ALGUMAS QUESTÕES PROBLEMÁTICAS

Apesar de todas estas explicações, ainda restam alguns problemas que o próprio texto de Schopenhauer suscita, e que podem colocar em dúvida nossas considerações. Sem a pretensão de constituir uma lista completa, apresentarei apenas aqueles que consegui

encontrar e que julguei relevantes. Agora passo a analisá-los separadamente, para em seguida tentar fornecer uma solução correspondente.

Em seus textos sobre a *morte*, tanto naqueles que constam no primeiro tomo quanto no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer parece enfatizar a insignificância metafísica do indivíduo diante da vontade como coisa em si e suas ideias ou graus de objetivação. Assim, no tomo I, ele escreve “por meio disso, a própria natureza expressa de maneira totalmente ingênua a grande verdade, de que apenas as Ideias, não os indivíduos, possuem realidade propriamente” (WWV, §54, p. 349). Depois, no tomo II, entre inúmeros trechos no mesmo sentido, ainda afirma:

Em seguida, eu conhecia a individualidade como uma propriedade de cada organismo, e por isso, se esse fosse autoconsciente, então ela também seria propriedade da consciência. Agora não há qualquer motivo para concluir que esta mesma individualidade seja inerente àquele princípio desaparecido, totalmente desconhecido para mim, e que confere vida (cf. WWV II, cap. 41, p. 551).

Mas de acordo com o resultado de nossas investigações, tais afirmações devem ser entendidas no seguinte sentido: em todas elas, Schopenhauer está se referindo à *individualidade corpórea*. Esta sim surge e perece no tempo, porque está submetida ao princípio de individuação, vale dizer, ao tempo, condição de todo surgimento e perecimento. Mas o *caráter* de cada homem, isto é, sua *individualidade moral*, embora se manifeste no tempo, porém, não está submetido ao mesmo, pois não muda (sobre este ponto, vale conferir novamente a distinção feita no item 3 entre “manifestar-se no tempo” e “estar no tempo”). Mas a partir disso surge outra questão: então o caráter individual, porque fundamentalmente inteligível, é imortal, tanto quanto a vontade enquanto coisa em si? A princípio, parece que devemos assentir, embora semelhante afirmação possa nos parecer bastante surpreendente, uma vez que isso aproximaria a noção de caráter inteligível à noção mística de “alma”, tão utilizada em doutrinas filosóficas de forte índole teológica. Mas embora o atributo da imortalidade deva ser – de acordo com o resultado de nossas investigações – considerada um atributo comum entre caráter inteligível e a alma, no entanto ainda resta um traço distintivo entre ambas que é fundamental: apenas na alma o conhecimento é um atributo essencial, enquanto que no caráter inteligível, o conhecimento é atributo acidental. O intelecto é inteiramente relativo ao mundo como representação, e, assim, está submetido ao tempo. O intelecto muda – portanto, é passível de nascimento, aperfeiçoamento, retrocesso e extinção – a vontade individual ou caráter inteligível, jamais

pode mudar. Disso se segue que, embora a vontade individual não possa nascer e nem perecer, no entanto, a consciência individual, na qual estão contidas as memórias de nossas experiências pessoais, precisa nascer, desenvolver-se, e perecer. Assim, pode-se afirmar que, embora a vontade individual seja eterna – no sentido de estar fora do tempo – no entanto, a “alma”, ou consciência individual, não é. Semelhante afirmação sobre a eternidade do caráter inteligível – que o aproximaria da noção religiosa de “alma” sem com ela confundir-se – pode parecer extravagante para alguns. Mas a estes leitores céticos e surpresos, devo lembrar que Schopenhauer jamais foi um filósofo avesso às conclusões de tipo místicas ou religiosas, pois ele nunca teve a ingênua audácia e petulância de negar à humanidade o mérito de ter produzido autêntico conhecimento antes dele próprio. Ao contrário: pode-se dizer que seu modo de pensar, em grande parte, consistiu em “traduzir” através do discurso filosófico aquelas verdades já proferidas anteriormente ao longo dos séculos, ainda que de modo um tanto impreciso e confuso, porque transmitidas por meio do discurso expressivo ou alegórico. Daí suas constantes referências ao bramismo, budismo e cristianismo, sobretudo no âmbito da moral.

Ao longo de todo este trabalho, afirmamos que o indivíduo possui autêntica significância moral porque sua individualidade de caráter não é simples representação submetida ao princípio de individuação, mas já encontra lugar na esfera do *em si*, enquanto fenômeno imediato da vontade una. Mas Schopenhauer parece afirmar justamente o contrário, ao colocar como fundamento da moral a compaixão, e fazendo este sentimento consistir em um conhecimento que ultrapassa o princípio de individuação porque “enxerga” através dele. Assim, Schopenhauer parece reduzir mais uma vez a individualidade ao status de simples representação ou produto de nossa ignorância moral e metafísica. A isso respondemos que, se para além do princípio de individuação não houvesse mesmo qualquer distinção moralmente significativa, vigorando assim apenas e tão-somente uma vontade una e indistinta, então haveríamos de sentir compaixão não somente pelos homens e animais irracionais, mas também pela água, pelas rochas, e por toda sorte de objetos inorgânicos. Até mesmo das forças naturais – tais como a gravidade e eletricidade – haveríamos de sentir compaixão, uma vez que também elas são manifestações da vontade como coisa em si. Obviamente, isso não ocorre. Logo, a tese da compaixão enquanto fundamento da moral, longe de negar nossa assertiva, apenas comprova que para além dos simples fenômenos submetidos ao princípio de individuação, deve existir uma esfera transcendental de fenômenos imediatos distintos entre si, na forma de Ideias e caracteres individuais inteligíveis, e que o sentimento de compaixão aumenta na proporção do grau de

perfeição em que tais Ideias expressam a vontade. Assim, embora a força natural da gravidade seja um grau de objetivação da vontade, no entanto, ela o é em um grau tão débil, a ponto de ser inteiramente incapaz de expressar qualquer reação como sofrimento ou dor, e por isso jamais poderia suscitar qualquer compaixão.

Em certos momentos, o texto de Schopenhauer pode dar a entender que existe uma relação de subordinação entre a vontade una e o caráter inteligível do indivíduo. A própria compreensão segundo a qual o caráter inteligível é um *fenômeno imediato* da vontade enquanto coisa em si – e com o que concordamos inteiramente – parece apontar, num primeiro momento, neste exato sentido; então a distinção entre vontade una e um de seus fenômenos imediatos – por exemplo, o caráter inteligível deste ou daquele indivíduo – seria como uma distinção entre criador (a vontade una) e criatura (o caráter inteligível individual). Mas uma distinção deste tipo não pode ser sustentada, porque se o caráter inteligível é um fenômeno do tipo *imediato*, isto significa que entre ele e a vontade una não pode existir mediação de qualquer natureza: nem de tempo, nem de espaço, e nem de causalidade. Diferentemente, a relação entre criador e criatura pressupõe, pelo menos, tempo e causalidade (um ato de criação encontra um *início*, e é a *causa* da criatura). Logo, a vontade una não pode ser considerada criadora, e nem o caráter inteligível, sua criatura. Por isso, a distinção entre vontade una e caráter inteligível, embora efetiva, mostra-se tão difícil de ser compreendida e explicada. Mas parece-me evidente que a vontade enquanto coisa em si, embora una, já se individualiza livremente (isto é, fora de qualquer relação de causa e efeito) numa esfera transcendental na medida em que se desdobra em Ideias e em caracteres individuais, e, assim, o caráter inteligível de cada homem, em sua essência, pode ser precisamente considerado como um ato de liberdade, não no sentido de que ele é *produzido* por este ato livre – com o que seríamos reconduzidos à relação criador-criatura, já contestada – mas no sentido de que ele já é este ato mesmo. Daí podermos concluir, sem contradição, que o caráter inteligível é um ato de vontade extratemporal, e que, portanto, cada indivíduo é sua própria obra (nisso consiste sua *haecceitas*). O caráter inteligível individual refere-se ao fato de que cada homem pode ser entendido como uma manifestação volitiva inteiramente inédita e singular; a vontade una, refere-se ao fato de que, embora sejamos distintos uns dos outros no nosso modo particular de querer, no entanto, temos em comum o fato de que todos nós somos seres volitivos.

No capítulo 43 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, que trata da hereditariedade das características ou qualidades, Schopenhauer faz a surpreendente e confusa declaração, de que “é o mesmo caráter, portanto, a mesma vontade

individualmente determinada, que vive em todos os descendentes de uma linhagem”, e atribui a distinção entre os mesmos como decorrente do intelecto herdado, enquanto que a vontade seria exatamente a mesma (WWV II, cap. 43, p. 619). Aqui, Schopenhauer se refere apenas à linhagem masculina, baseado no duvidoso princípio de genética – concebido pelo próprio Schopenhauer – de que o pai é o ascendente exclusivamente responsável pela transmissão do caráter aos seus filhos, enquanto que a mãe seria responsável apenas pela transmissão do intelecto, e tudo isso baseado na tese ainda mais duvidosa de que o homem, por ser o *sexus potior* (sexo superior), precisa conter a base e o elemento radical da nova vida – isto é, a vontade – enquanto que a mulher, enquanto *sexus sequior* (sexo inferior) e simples receptáculo, só pode conter o elemento secundário, que é o intelecto (cf. WWV II, cap. 43, p. 605). Se a simples experiência de cada indivíduo, juntamente com a flagrante contradição no adjeto encontrada na declaração acima transcrita – pois certamente uma mesma vontade compartilhada entre milhares de descendentes não pode ser uma vontade “*individualmente* determinada” – já não fossem suficientes para denunciar a fragilidade de semelhantes ideias, então ainda restaria a última palavra do próprio Schopenhauer sobre o assunto, que parece afinal querer destruir, em um único parágrafo, aquilo que acabara de escrever nas 15 páginas anteriores:

Porém, se agora, no caso particular e próximo, colocamos diante dos olhos a diversidade inacreditavelmente grande e tão evidente de caracteres, e encontramos um indivíduo tão bom e amigável, e um outro tão malvado e até cruel (...) então se abre para nós um abismo nessas considerações, na medida em que nós, meditando sobre a origem de semelhante diversidade, refletimos inutilmente. (...) Partindo do ponto de vista da minha inteira doutrina, resta-me dizer que aqui, onde se fala da vontade enquanto coisa em si, o princípio de razão, enquanto simples forma dos fenômenos, não encontra mais aplicação; porém, com ele desaparece toda questão sobre o motivo e origem das coisas. (WWV II, cap. 43, p. 620)

Logo, parece-me que ele próprio abandona seu empreendimento, compreendendo afinal que supostos princípios de genética não são hábeis para fornecer uma explicação satisfatória sobre a origem e completa composição do caráter de cada indivíduo humano. O físico não explica o metafísico. Assim, com relação a este problemático capítulo, creio não precisar me esforçar para contradizê-lo: o absurdo de seu teor inicial e a aparente declaração de arrependimento ao final já o fizeram por mim.

Ainda resta o problema da *Justiça Eterna*, a qual, de acordo com Raymond Marcin, *apud* Renato César Cardoso (2008, p. 117), “prescinde da própria individualidade”. De nossa parte, parece-nos que algumas ideias de Schopenhauer defendidas nas poucas páginas dedicadas à questão da Justiça Eterna são tão confusas e contraintuitivas (ele parece atribuir tanta culpa ao “atormentado” quanto ao “atormentador”), de modo que um exame mais apurado desta parte de sua filosofia mereceria atenção especial na forma de um artigo próprio. Mas contra a declaração de Marcin, que aqui consideramos como referente àquilo que chamamos aqui de “individualidade moral”, podemos apenas adiantar o seguinte: a premissa básica da Justiça Eterna consiste na afirmação de que o fato de o homem existir – tendo que suportar as carências e sofrimentos inerentes à existência – não constitui uma injustiça, uma vez que ele não fora criado ou sujeitado à existência por um ente diferente dele mesmo, mas ele somente *é e existe* por *sua* vontade (cf. WWV II, cap. 48, p. 706). Logo, a chamada “justiça eterna”, naquilo que é sua noção mais basilar, não implica em uma desconsideração absoluta da individualidade moral do homem, mas na verdade a pressupõe.

7. CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, procuramos tornar evidente, a partir de elementos conceituais retirados do sistema filosófico de Arthur Schopenhauer, a profunda diferença que existe entre a individuação corpórea – baseada apenas no princípio de individuação e, portanto, inteiramente limitada ao domínio dos simples fenômenos – e a individualidade moral – a qual, embora se manifeste no domínio dos simples fenômenos, no entanto não está subordinada às leis que imperam nele, e nem decorre destas mesmas leis, mas possui um estatuto próprio e independente. Assim, enquanto a individuação corpórea se encontra numa relação de total dependência das formas *a priori* de nossa intuição (espaço e tempo), diferentemente, a individualidade moral refere-se diretamente ao caráter inteligível, que é livre das formas que determinam a manifestação dos simples fenômenos. Porém, não julgamos coerente identificar, sem mais nem menos, o caráter inteligível de cada indivíduo humano com a vontade una e indivisa. Nossa proposta é a de qualificá-lo como um fenômeno imediato da coisa em si mesma. Com isso não se deve entender que a vontade una e indivisa seja uma entidade metafísica inteiramente distinguível de seus fenômenos menores, como ocorre na relação entre um criador e sua criatura. Ao contrário: um fenômeno é imediato na medida em que entre ele e a vontade una não há qualquer

mediação, seja ela de natureza temporal, espacial ou causal, e, assim, tais fenômenos imediatos podem ser definidos como *manifestações volitivas extratemporais, extraespaciais, e livres*. Somos indivíduos porque nossa vontade é individual; porém, isso não elimina o fato de que todos compartilhamos uma qualidade comum: a de que somos todos seres volitivos. Desta forma, compatibiliza-se o caráter inteligível e a vontade como coisa em si, totalmente una. Por conseguinte, cada homem é dotado de plena individualidade moral, porque ele próprio já é uma manifestação volitiva inteiramente singular. Mas como entre ele e a coisa em si una e indivisa em todo e qualquer fenômeno não há qualquer mediação, então devemos considerar que cada homem é sua própria obra. Assim, mediante tais conclusões, procuro apenas destacar, nos limites do sistema filosófico de Schopenhauer, o forte significado moral que podemos e devemos atribuir à individualidade humana, e, assim, em lugar de formular críticas fáceis e destrutivas às ideias do filósofo alemão, eu desejei mostrar que é possível encontrar plena coerência num sistema filosófico que, estranhamente, por vezes *parece* subestimar a individualidade, ao mesmo tempo em que se dedica ao desenvolvimento de argumentos que justificam os direitos, a liberdade, e a responsabilidade individuais. Conforme julgo ter mostrado ao leitor, semelhante incoerência é apenas aparente, e se baseia na ignorância acerca da distinção entre individualidade moral e individuação corpórea, distinção esta que julgo fazer-se presente em toda a obra filosófica de Arthur Schopenhauer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- MAGEE, Brian. *The philosophy of Schopenhauer*. Revised and enlarged edition. New York: Oxford University Press, 2002.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, volume I. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer, in prefácio a *Sobre o fundamento da moral*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RUYSSSEN, Théodore. *Schopenhauer*. Paris: L'Harmattan, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. 2. ed. Tradução de Maria Lúcia Mello Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Parerga und Paralipomena*. erster Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Parerga und Paralipomena*. zweiter Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *The world as will and representation*. Tradução de E.F.J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

_____. *The world as will and representation*, volume II. Tradução de E.F.J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

A METAFÍSICA DA MÚSICA EM SCHOPENHAUER E RICHARD WAGNER

Sidnei de Oliveira²⁹³

violaoliveira@yahoo.com.br

1. Considerações iniciais.

Na metade do século XIX, o drama wagneriano foi uma nova “forma” musical, tanto na composição como na maneira de vivê-la esteticamente. Wagner criou uma música diferenciando-a das demais óperas que haviam sido compostas, para ele esta distinção estava esclarecida em seus textos, pois não era ópera que compunha e sim drama musical. Com um grande diferencial entre os demais compositores de sua época, Wagner se utilizou da filosofia para elaborar não apenas seu conceito de drama, mas igualmente para entender a música como essência. Entre suas leituras, a de Schopenhauer foi quem o direcionou para um caminho que ainda não tinha sido explorado na música, esta diretriz conhecida como *drama musical wagneriano*, originou-se a partir de um alicerce fundamental, uma filosofia que colocou a música na categoria mais elevada entre as demais artes.

2. A música de Wagner

²⁹³ Doutorando do programa de pós-graduação em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – SP.

Richard Wagner em matéria de intensidade musical foi no século XIX, o ápice da música apresentada aos seus “ouvintes e espectadores”, elevando sua obra a um status desconhecido até então, ou seja, uma dissolução da estrutura tonal clássica, como cita Crespillo: “O criador do cromatismo musical, aquele que possibilitou que décadas mais tarde a música atonal abrisse passos em nosso tempo, o propulsor da modernidade estética, foi, por influência do pessimismo de Schopenhauer, o maior crítico da ideia de progresso”²⁹⁴. Wagner foi compositor, regente, poeta e crítico, o que fez com que escrevesse seus próprios libretos e escolhesse os cantores solistas²⁹⁵ de seus dramas musicais. Um homem inteiramente ligado à arte, fez com que a questão estética política viesse à tona através de seu drama, mais precisamente de sua obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*). Seus escritos tiveram grande influência do pensamento oitocentista, tanto na música, no teatro, na literatura e questões políticas e éticas.

O ideal que domina a estrutura formal da obra de Wagner é a unidade absoluta entre drama e música, considerados como expressões organicamente interligadas de uma única ideia dramática – ao contrário do que sucede na ópera convencional, onde o canto predomina e o libreto é um mero suporte da música. [...] Wagner levou as últimas consequências uma tendência que se manifesta de forma cada vez mais nítida na ópera da primeira metade do século XIX. Ainda assim, a continuidade não é absoluta: mantém-se a divisão mais ampla em cenas, e dentro de cada cena continua a ser clara a distinção entre passagens de recitativo, pontuadas pela orquestra, e passagens de melodia *arioso* com acompanhamento orquestral contínuo. [...] Wagner utilizou a mitologia e o simbolismo, mas seu ideal da ópera como um drama de conteúdo significativo, com o texto, o cenário, a ação visível e a música a colaborar, na mais estreita harmonia, tendo em vista o propósito central – o ideal, em suma, da *Gesamtkunstwerk*, exerceu uma profunda influência.²⁹⁶

²⁹⁴ Schopenhauer. *Parerga y Paralipomena I*. p. 23.

²⁹⁵ Até os dias de hoje, na produção e execução de uma ópera, há profissionais responsáveis por cada parte da peça (audição para escolher os solistas, preparação técnica, direção cênica...). Wagner foi um artista tão completo neste quesito que dispensou praticamente estes profissionais, pois ele mesmo cuidava dos preparativos.

²⁹⁶ Grout e Palisca. *História da Música Ocidental*. pp. 646-650.

A unidade das artes buscada por Wagner em seus dramas; tinham como principal função a ação musical, o drama wagneriano é *Handlung*, como podemos observar em seus escritos: “O primeiro significado de drama é “fato” ou “ação” como tal, em uma evolução que teve lugar no palco, que no início era apenas uma parte integral da “tragédia” originalmente um coral de caráter sacrificial”²⁹⁷. Tudo o que se passa no palco é impulsionado pela música, pois é dela o suporte de toda intensificação, temos como exemplo mais evidente a orquestra colocada no fosso do teatro, desta forma, a cena, assim como o cenário e atuação dos atores e cantores são sustentados pela música. Grout e Palisca na citação acima afirmam que os recitativos dentro de cada cena são pontuados pela orquestra, reconhecemos neste momento a música wagneriana, sua técnica de composição através da *melodia infinita*²⁹⁸ e de seu *leitmotiv*²⁹⁹. A identidade musical de Wagner se deu a partir de interpretações, análises e reduções de várias peças, sendo principalmente as composições de Bach e Beethoven, como afirma em seu ensaio *Beethoven*.

Uma habilidade na composição de Wagner era um fio melódico condutor, o emocional a partir da concentração musical que gerava uma imersão total da obra. Esta técnica wagneriana fez com que o “espectador” fosse “capaz de outra qualidade de concentração, de uma nova experiência espaço-temporal e de um posicionamento não referenciado *a priori* frente ao mundo das emoções. Pouco a pouco, foi sendo exigida do ouvinte e dos intérpretes uma atitude de reverência que passou a julgar como incômoda e inculta qualquer tipo de interrupção de uma obra”³⁰⁰. Esta “exigência” aos frequentadores do drama wagneriano foi uma ruptura do que se vivenciava nos teatros, principalmente nos séculos XVII e XVIII.

²⁹⁷ Wagner, *Über die Benennung “Musikdrama”*.

²⁹⁸ *Melodia infinita* – uma linha melódica livre, uma música contínua, sem frases medidas. Em termos musicais, sem cadências completas, cantadas pelos personagens em junção da orquestra, desta forma, a cena se encadeia no todo, o Ato é apenas uma cena, não há divisão entre espaço e tempo.

²⁹⁹ *Leitmotiv* – tema ou motivo musical associado a uma determinada pessoa, objeto ou ideia do drama. A associação do *leitmotiv* (geralmente pela orquestra) no momento da primeira aparição ou referência ao objetivo ou tema em apreço e mediante a sua repetição a cada ulterior aparição ou referência. Grout e Palisca. *História da Música Ocidental*. p. 647.

³⁰⁰ Caznók. *Ouvir Wagner*. p. 25.

Na concepção de Wagner, os “espectadores e ouvintes” não poderiam deixar o local da apresentação se quer por um instante, mesmo que o cansaço físico devido à duração de cada ato fosse exaustivo, pois era necessária a absorção total da mensagem apresentada em cada cena para o fim objetivado. Sobre este aspecto novo inserido na música, podemos destacar algo que foi fundamental para Wagner em sua obra, a fundamentação filosófica para conclusão de sua arte no todo. Buscando uma autenticidade, contribuiu eminentemente para a filosofia estética, mais especificamente com a filosofia da música, compreendendo a necessidade de uma fusão indissolúvel entre libreto e música, ou seja:

Uma estética que visasse proporcionar um futuro mais essencial para a atividade artística precisava refletir sobre as possibilidades da arte vivida na Antiguidade para buscar uma arte moderna que não se limitasse à mera distração, mas que viabilizasse a revelação intrínseca da realidade humana e que tivesse um valor essencial para o homem [...] O fato de buscar uma fundamentação filosófica para sua arte faz de Wagner uma figura singular. Ele não é nem puro pensador, nem puro artista, mas uma junção dessas duas forças.³⁰¹

Foi através desta união entre filosofia e música, que Wagner elaborou não apenas seu projeto de reforma cultural alemã, mas de formação estético e político para o Estado alemão, que em seu pensamento, se expandiria por toda Europa.

3. A música na filosofia schopenhaueriana

³⁰¹ Macedo. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. p. 25-28.

Poucos pensadores refletiram sobre a música como Schopenhauer, dos que realizaram este exercício filosófico, não elevaram esta arte no patamar merecido que ele apresentou em sua filosofia n*O mundo como vontade e como representação*, o que para Wagner, foi fundamental na elaboração de seu drama musical, tanto na construção da música como no berço do drama, mas principalmente em seus libretos, como afirma Millington: “A estética de Schopenhauer, também, foi importante para Wagner, que nela encontrou um meio de explicar o predomínio da música entre os elementos de sua nova forma de arte sintética”³⁰².

Para Schopenhauer a música é a cópia da Vontade mesma, e isso é o que a diferencia das demais artes, ou seja, a música possui um efeito penetrante muito mais eficiente, pois enquanto as artes em geral são apenas representações de uma essência, a música é a pura essência, ela é “a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser trazido à representação”³⁰³. Compreendemos a partir deste conceito schopenhaueriano que todas as artes são cópias de *Ideias*, mas a música é a cópia da própria Vontade, sendo assim, a música é capaz de gerar *Ideias* para as outras artes, já o processo inverso seria impossível.

Esta arte suprema edifica não somente a si própria, mas o compositor capaz de gerar uma bela melodia, pois ela pode intensificar e dar sentido do início ao fim, sendo uma linguagem universal tão viva como a própria intuição, isto é, o mais alto grau de objetivação. Para Schopenhauer, o compositor no momento de inspiração e criação da melodia, está completamente em transe como se estivesse hipnotizado, por este motivo é que o gênio não é capaz de explicar o processo do nascimento de sua obra, assim como a música não depende da explicação formal de seus movimentos. É o procedimento mais íntimo da essência do mundo, uma linguagem profunda que sua razão não compreende. Portanto, o compositor é assim como sua arte, superior entre os demais artistas.

³⁰² Millington. *Wagner – Um compêndio*. p. 162.

³⁰³ Schopenhauer. *O mundo como vontade e como representação*. p. 338.

A invenção da melodia, a revelação nela de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, é a obra do gênio, cuja atuação aqui, mais do que em qualquer outra atividade, se dá longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente, e poderia chamar-se uma inspiração. Aqui o conceito é infrutífero, como na arte em geral. O compositor manifesta a essência mais íntima do mundo, expressa a sabedoria mais profunda, numa linguagem não compreensível por sua razão: como um sonâmbulo magnético fornece informações sobre coisas das quais, desperto, não tem conceito algum³⁰⁴.

No parágrafo 52 de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer mostra cada intenção que esta arte suprema proporciona no seu desenvolvimento e o porquê isto é plausível. Em uma linguagem filosófica e musical, foi possível observar o surgimento de uma filosofia da música, para Schopenhauer, a música é a própria geração do mundo, “a expressão da *metafísica da música* em sua formulação mais acabada: a música como criação anterior e independente do mundo”³⁰⁵.

Quando Schopenhauer aproxima termos musicais junto da filosofia, fica mais tangível a analogia que apresenta sua teoria. Os tons graves como graus inferiores, sendo a representação da matéria inorgânica, as vozes acima do baixo (notas que formam a harmonia de acordo com seu intervalo) representam os reinos vegetal e animal. Da mesma forma com que desenvolve seu princípio em relação à matéria inorgânica, ao reino vegetal e animal, assim também mostra a importância dos andamentos, da questão intervalar entre as notas e suas afinidades com o sofrimento, o esforço, com a expressão da dor, como é o exemplo do *allegro maestoso*, do *adágio*, da modulação, entre outras questões tecnicamente musicais apresentadas pelo filósofo.

Entretanto, nunca se deve esquecer, no discorrer de todas essas analogias, que a música não tem relação direta alguma com elas, mas apenas uma relação indireta. Pois a música nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em-si de todos eles, a Vontade mesma. A música exprime, portanto, // não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles MESMOS, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo, em certa medida *in abstracto*, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos³⁰⁶.

³⁰⁴ *Idem.* p. 342.

³⁰⁵ Burnett. *A recriação do mundo: a dimensão redentora da música na filosofia de Nietzsche.* p. 41.

³⁰⁶ Schopenhauer. *O mundo como vontade e como representação.* p. 343.

Uma questão importante exposta por Schopenhauer; foi o equívoco de alguns compositores que fizeram da música apenas um meio de favorecer a palavra, algo que acontece muito na ópera. Como a mais elevada entre as artes pode ser subordinada a outra arte inferior apenas para complemento? Para os que não percebem esta submissão, Schopenhauer aduziu através de sua filosofia, a música como essência, o compositor como gênio e o ouvinte que é incapaz de perceber tal grandeza.

Ademais, mediante essa união da linguagem como ficção, portanto das palavras com a música, aquelas têm de permanecer completamente *subordinadas* a esta, como ocorre no canto. Pois a música é incomparavelmente mais poderosa do que a linguagem, possui uma eficácia infinitamente mais concentrada e instantânea do que as palavras, que, por conseguinte, têm de ser anexadas a ela, têm de ser dissolvidas na música e ocupar por inteiro uma posição subordinada a esta, seguindo-a. O contrário ocorre no melodrama, ao qual também pertence qualquer declamação palavrosa, tão frequente e atualmente em voga: aí, a palavra quer lutar com a música, soando de maneira completamente estranha. Trata-se, em verdade, da mais pura falta de gosto, sim, do maior atentado contra o gosto que é tolerado hoje em dia nas artes. A consciência do ouvinte é dividida: se ele quer ouvir as palavras, a música lhe é um barulho perturbador; ao contrário, se ele quer se entregar à música, as palavras lhe são apenas uma interrupção inconveniente da mesma. Quem encontra prazer em algo assim não deve ter nem pensamentos para a poesia nem sentimentos para a música³⁰⁷.

Por fim, Schopenhauer depois de elucidar sobre a essência da música, recomenda aos seus leitores a fruição desta arte suprema, pois somente ela permite a essência verdadeira do mundo. A prática auditiva musical exige uma formação, pois a percepção intervalar é algo que acontece gradualmente. Schopenhauer transmite um conhecimento sobre música e principalmente a cerca da melodia com muita propriedade, devido à dedicação por um determinado período diário tocando flauta transversal (instrumento melódico).

4. Wagner e *O mundo como vontade e como representação*

³⁰⁷ Schopenhauer. *Metafísica do Belo*. p. 237.

Richard Wagner foi um dos poucos compositores que além da imersão na música, dedicou-se a filosofia para ampliar a sua obra majestosamente a ponto de nomeá-la como *Gesamtkunstwerk*, que, como sabemos, foi fundamentada através de suas leituras filosóficas, ou seja, sua obra de arte total nasceu de filosofia estética, onde Wagner a direcionou para música. Wagner demonstrou um cuidado especial em criar sua obra, é possível observar em seus textos o desejo em atingir a essência da música. Nenhum outro compositor dialogou entre estas duas áreas com tamanha preocupação, exigência e determinação que mais tarde, seu amigo e filósofo Nietzsche, irá apontar seu ensaio *Beethoven* de Wagner como filosofia da música.

Muito venerado mestre! Na primeira investida do semestre de abertura, particularmente estrênuo este ano devido à minha longa ausência, nada mais estimulante me podia ter acontecido do que a recepção da cópia do seu *Beethoven*. Quanto significou para eu tornar-me familiar com a sua filosofia da música — que é como dizer, com a filosofia da música — poderia provar-lho num artigo que escrevi no verão passado sobre *A Mundividência Dionisíaca*. Na verdade, foi com a ajuda deste estudo que eu me habituei a apreender inteiramente os seus argumentos e a apreciá-los profundamente, mesmo quando muito afastado esteja o seu campo de pensamento, por muito surpreendente e espantoso que seja tudo o que tem para dizer, especialmente a explicação da verdadeira obra de Beethoven.³⁰⁸

Esta filosofia da música pode ser entendida como o drama wagneriano a partir da filosofia de Schopenhauer, pois quando Wagner lê *O mundo como vontade e como representação*, se depara com a metafísica da música schopenhaueriana, ou seja, a música e a natureza como unidade, duas expressões que nascem da Vontade, sendo esta, o princípio para produção de seu drama musical. Wagner entende que a música é o meio que melhor nos faz compreender o mundo, portanto, a metafísica da música que para Schopenhauer é a verdadeira filosofia, e para Wagner é a condição de ampliar seu projeto estético e político através do drama.

³⁰⁸ Foerster. *Correspondência com Wagner*. p. 88-89.

Wagner percebe que a arte é um valor essencial para existência humana, e mais, é através dela que se pode moldar toda uma civilização. A sua obra de arte do futuro unindo a dança, a música e a poesia seria capaz de “trazer” o drama trágico para os dias atuais do século XIX, ou seja, reascender o verdadeiro drama musical (tragédia grega), sendo assim, as representações irracionais de dentro do corpo, a expressão brotada pelo ato natural, pelo popular, a metafísica da música, portanto, a arte não pode nascer da autocompreensão, ela só pode originar-se pelo fenômeno natural instintivo, o que para Schopenhauer aparece como Vontade.

Mesmo que Schopenhauer eleve a música à arte suprema, podemos observar em sua filosofia que, o artista vive esporadicamente na plenitude da sua criação, a genialidade é a supressão do indivíduo, desta forma, o gênio é a ligação do indivíduo particular, se tornando puro sujeito de conhecimento, ele é a superfície de projeção de cada objeto, é justamente por este motivo que a ciência da fruição estética para Schopenhauer não é uma experiência de desejo, mas uma redenção paliativa. Wagner se identifica como o gênio capaz de atingir a essência musical do mundo schopenhaueriano estético, “pois o músico cria a partir de uma ausência de consciência”³⁰⁹, conceito este que Wagner atribui a sua leitura de Schopenhauer.

Wagner era um schopenhaueriano voltado para o mundo e ele interpretou Schopenhauer à sua maneira. Assumiu a arte como um meio de redenção e emancipação para os homens. O que, para Schopenhauer, era a possibilidade de emancipação da sociedade como um todo. Após a insurreição de Dresden e o seu exílio em Zurique, mesmo que tenha manifestado seu desencanto no que diz respeito à atuação política, ele permanecerá atuando politicamente pela vida artística, propondo reformas, criando alternativas e assumindo a ideia de que a arte pode transformar os valores sociais.³¹⁰

³⁰⁹ Burnett. *Nietzsche, Adorno e um pouquinho de Brasil*. p. 85.

³¹⁰ Macedo. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. p. 38.

De fato a estética de Schopenhauer foi para Wagner a luz para construção do drama wagneriano, tanto na composição musical (*leitmotiv*) como em seus libretos. Quando Wagner descobre a partir de Schopenhauer que, quanto mais fundo você olha para a vida, mais você enxerga a dor e o sofrimento, ao mesmo tempo que, mergulhando no extrato mais profundo do sofrimento é que será possível gerar a beleza. Partindo deste preceito, compreendemos a filosofia como aquela que apreende o mundo como vontade, ou seja, o conhecimento imediato da Vontade, logo, a filosofia é mais que ciência e mais do que a própria arte, mas somente na metafísica da música é a essência intuitiva do mundo, pois a música é o suporte de toda intensificação.

Wagner vai entender a questão da beleza a partir da dor em seu drama musical, “O mundo é minha representação”, esta frase que abre *O mundo como vontade e como representação* é o que ele desenvolve na composição do seu drama. A experiência do êxtase é a mais avassaladora entre a dor e a alegria, a dor mais dilaceradora é a expressão ao mesmo tempo da alegria, isto é facilmente percebido no drama wagneriano quando Wagner compõe as belas melodias nos picos mais altos da extensão vocal³¹¹. Vemos neste momento a herança schopenhaueriana em Wagner, pois a Vontade possui tanto a alegria do desejo quanto da dor, a arte é a redenção da natureza, a Vontade se redime em si mesma.

Vejamos como Manuel Crespillo observa a apropriação de Wagner de *O mundo como vontade e como representação*, principalmente em *Tristão e Isolda*:

³¹¹ Wagner utiliza em suas melodias uma extensão que exige do solista (principalmente das sopranos), um esforço físico que faz com que a execução seja de extrema dificuldade, mas ao mesmo tempo belo, onde entendemos a questão no sofrimento encontramos a beleza.

A leitura de *O mundo* traçou toda a ironia convertendo o artista decadente. Wagner interrompeu o plano do *Anel* e dedicou-se a reescrever uma lenda de amor seguindo passo a passo o IV livro de *O mundo*. De repente, o artista se depara com o que Schopenhauer denominou um conhecimento imediato da vontade, que surge como um caminho subterrâneo « nos introduz de repente e como traição nessa força que não podemos tomar por meio de ataques exteriores ». Essa força é a *coisa em si*, que nos chega de modo imediato, fazendo ela mesmo consciente de si. Tristão representa a aversão do conhecimento porque é pura percepção da *coisa em si*: ser conhecido envolve uma contradição com o ser em si, e tudo o que cai na esfera do conhecimento não é mais que fenômeno pelo feito mesmo de ser conhecido. Mas Tristão está imensamente longe do mundo fenomênico e é um exemplo patente de que a essência do sujeito, representada por dois personagens que se professam um amor infinito, é à vontade, e não a consciência ou o conhecimento. Mas uma vontade inapreensível é o sintoma eloquente indescritível de uma decadência.³¹²

A arte é para o homem um meio de “se defender” da dor e da morte, já que a existência é sofrimento, a arte nos conduz a morte absoluta, nos liberta. Este é o papel do artista, adotar uma atitude contemplativa. Em *Tristão e Isolda* podemos notar a superação da individuação na arte e no sexo, uma filosofia do corpo onde “Schopenhauer tem o mérito de ter elevado o corpo a categoria estética e filosófica durante a modernidade”³¹³. O mesmo papel filosófico que acontece em *Tristão e Isolda*, isto é, o jogo do amor, as cenas de amor e morte na medida em que a ação intensifica, o *leitmotiv* do fogo e do sangue aumenta mais obstinadamente, isto também é retomado em *Siegfried e Brunhilde*, o corpo no tempo e no espaço na livre individuação. Esta é interpretação que Wagner faz sobre um aspecto budista de Schopenhauer, “o amor que se realiza através da morte ou a morte que se realiza através do amor é o caminho para o estado do Nirvana”³¹⁴.

³¹² Schopenhauer. *Parerga y Paralipomena I*. p. 45.

³¹³ *Idem.* p. 17.

³¹⁴ Macedo. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. p. 100.

A função do seu drama é capaz de envolver os presentes dentro do teatro, aproximando-os a ponto de fazer com que se sentem parte do drama, assim como na tragédia antiga o povo grego fazia parte, agora o povo alemão deveria integrar-se a música wagneriana como seu cotidiano, sua vida. O drama é a encenação da vida, a união das artes deve ser compreendida como a união da civilização alemã, ou seja, a vida em forma de arte, ou melhor, a representação da civilização alemã no drama wagneriano, é o sacrifício do herói na tragédia, ou seja, a substância ética, pois a morte nesta ocasião não é a negação da vida, mas sim seu complemento. Wagner utilizou as manifestações artísticas em sua época a partir da música e da filosofia schopenhaueriana (potência ética, religiosa, mitológica e estética), construindo uma visão grega de arte, algo que no romantismo os alemães idealizavam para Alemanha.

A metafísica da música de Schopenhauer foi a mudança na arte de Wagner, seja em seus textos, libretos ou no próprio drama. A *Gesamtkunstwerk* é a compreensão da filosofia de vida schopenhaueriana auferida por Wagner, como mostra Dahlhaus:

E quem estivesse em busca de justificativas biográficas poderia atribuir a mudança na teoria de Wagner, por um lado, à experiência da composição de *Tristão* e, por outro lado, à influência de Schopenhauer, em cuja metafísica da música o mundo visível das representações (*Vorstellungen*) é reduzido a meros reflexos da vontade (*Wille*), que se apresenta através da música, mas apenas a música que penetra no âmago do mundo. [...] Na teoria estética de Wagner, o drama é essência – simultaneamente premissa e conclusão – da conjunção do texto, da música e da ação no palco. O texto, exatamente como música, é um dos meios, enquanto o drama é o fim. Indubitavelmente, a definição posterior de drama como “ações musicais visualizadas” implica uma maior ênfase na música agora imbuída de dignidade metafísica, graças a Schopenhauer. Mas não importa se a intenção dramática é determinada em primeiro lugar pelo texto ou pela música: o foco central das reflexões de Wagner é sempre o drama.³¹⁵

³¹⁵ Deathridge e Dahlhaus. *Wagner*. p. 127-128.

5. Considerações finais

Como foi apresentado brevemente na acima, é possível desenvolver a partir da filosofia de Schopenhauer, uma análise dos principais textos e libretos do compositor Richard Wagner, ou seja, mostrar como foi a apropriação da filosofia estética schopenhaueriana para elaboração principalmente de sua obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*). Wagner antes de conhecer *O mundo como vontade e como representação*, tinha uma concepção de arte que aos poucos, foi sendo “adequada” aos conceitos estéticos schopenhauerianos, tanto na música como em seus libretos.

Amalgamando a filosofia de Schopenhauer com o pensamento musical de Wagner, podemos evidenciar o surgimento de uma nova nomenclatura (filosofia da música) que Wagner “revela” em seus escritos como *Arte e Revolução (1849)*, *A Obra de Arte do Futuro (1849)*, *Ópera e Drama (1851)*, estes escritos antes de conhecer a filosofia de Schopenhauer, mas com aspectos artísticos muito próximos aos que filósofo apresenta em seu principal livro. Em 1854 Wagner é presenteado com dois livros de Schopenhauer: *O mundo como vontade e como representação* e *Parerga e Paralipomena*, pelo poeta Georg Herwegh. Em *Beethoven (1870)* e *Musikdrama (1872)* assim como outros textos, a influência de Schopenhauer aparece indiscutivelmente.

Portanto, com base nestes textos e outros que Wagner escreveu juntamente com seus libretos, é possível salientar uma nova filosofia da arte que nasceu com a metafísica da música schopenhaueriana. A partir de uma interpretação de Wagner, esta metafísica da música se torna drama wagneriano, ou seja, uma filosofia da música.

Referências

BURNETT JR., Henry Martin. *Nietzsche, Adorno e um pouquinho de Brasil*. São Paulo. Editora Unifesp. 2011.

_____. *A recriação do mundo: a dimensão redentora da música na filosofia de Nietzsche*. Tese (Doutorado) apresentada à Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2004.

CAZNÓK, Yara Borges. *Ouvir Wagner – Ecos Nietzscheanos*. São Paulo. Musa Editora. 2000.

FÖRSTER-NIETZSCHE, Elisabeth. *Nietzsche – Correspondência com Wagner*. Lisboa. Guimarães Editores. 1990.

GROUT, Donald J. e PALISCA, Claude V. *História da Música Ocidental*. Lisboa. Gradiva Ed., 5ª Ed. 2007.

MACEDO, Iracema. Nietzsche, Wagner e a época *Trágica dos Gregos*. São Paulo. Annablume Editora. 2006.

MILLINGTON, Barry. *Wagner um compêndio*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1995.

SCHOPENHAEUR, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo. Editora UNESP. 2003.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo. Editora Unesp. 2ª Ed. 2005.

_____. *Parerga y Paralipomena I, II e III – Escritos Filosóficos Menores*. Málaga. Editora Ágora. 1997.

WAGNER, Richard. *Beethoven*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2010.

_____. *Über die Benennung "Musikdrama"*. Musikalisches Wochenblatt. Novembro de 1872. (Tradução de Abel Alamillo, Acerca de la denominación "Musikdrama").

ARTHUR SCHOPENHAUER E A RELAÇÃO ENTRE O PRINCÍPIO ÉTICO DA COMPAIXÃO E O CRISTIANISMO

Simião Severino Pamplona

simisp@bol.com.br

Antunes Ferreira da Silva

antunnes_ferreira@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

No pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer, a compaixão é colocada como um dos princípios éticos fundamentais. Entretanto, o filósofo entende que no mais íntimo da subjetividade de todos os corpos, inclusive o do ser humano, o que existe é a Vontade ³¹⁶ irracional que faz o mundo, e assim todas as pessoas essencialmente egoístas.

Consequentemente, o mundo não pode ser considerado como uma coisa boa, agradável, mas é visto como um ambiente de dor, de violência, de maldades. Em outras palavras, este é o pior dos mundos possíveis. Desse modo, cabe a seguinte pergunta: como o ser humano pode ter comiseração se ele e toda a natureza que o envolve é egoísmo?

Tal atmosfera também se encontra na doutrina cristã, na qual a comiseração é bem apreciada e estimulada, sendo considerada uma marca peculiar de Cristo (Cf. CIC, § 1503) ³¹⁷. Assim, na tentativa de melhor elucidar em que consiste a condolência argumentada pelo pensador aqui visado, pode-se também se questionar: quais as aproximações entre o entendimento de compaixão em Schopenhauer e a doutrina cristã?

O presente artigo visa esclarecer estas duas questões, ou seja, tem como objetivo primordial analisar a compaixão dentro do pensamento ético e filosófico de Schopenhauer, bem como investigar em quais momentos essa comiseração se aproxima da condolência defendida no Cristianismo.

³¹⁶ Cf. BARBOSA (In. SCHOPENHAUER, 2005, p. 169): Grafa a palavra Vontade com o “V” maiúsculo, para se remeter à Vontade como a Coisa-em-si, diferenciando assim daquela vontade pessoal, que em Schopenhauer é apenas uma objetivação da Vontade.

³¹⁷ CIC: _____. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2000.

Na busca por atingir estas metas, este artigo se desenvolve primeiramente descrevendo algumas bases do pensamento de Schopenhauer na tentativa de apresentar os fundamentos para a identificação da compaixão como princípio ético e depois investiga a questão da comiseração para o filósofo de Dantizg, bem como para o Cristianismo.

2 VONTADE E EGOÍSMO: PRESSUPOSTOS PARA A IDENTIFICAÇÃO DA COMPAIXÃO COMO PRINCÍPIO ÉTICO

Segundo Schopenhauer, a essência ou a coisa-em-si de tudo é a Vontade. Ela existe em si mesma e não é sujeita a nada e nem a nenhuma lei. O mundo com tudo o que nele existe é apenas representação dessa essência (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 08-09).

Esta constatação está baseada no fato de que um investigador, ao observar os movimentos do corpo dos indivíduos, identifica que:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes... (MVR, § 18, p. 157)³¹⁸.

Isto é, se um investigador se voltar para dentro de sua subjetividade, esta experiência interna lhe revelará que ele é um ser que move a si mesmo, sendo esta ação corporal uma expressão direta de seu querer, logo ele identificará que não pode fazer algo sem antes ter vontade, e dessa forma compreende que no limite da subjetividade de seu corpo o que existe e o que pode se encontrar é apenas a Vontade.

Como um corpo de uma pessoa é apenas um entre tantos corpos e os atos e os movimentos do corpo são os efeitos da Vontade, fica explícito que esta é o em-si de tudo, e o mundo não é mais que uma objetividade dela (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 08-09). Ou como argumenta Schopenhauer:

³¹⁸ MVR: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte [...] conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE (MVR, § 21, p. 168).

Desse modo, “COISA-EM-SI [...] é apenas a VONTADE [...]. É a partir dela que se tem todo [...] visibilidade, OBJETIVIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo” (SCHOPENHAUER, MVR, § 21, p. 168-169).

Esta essência de tudo não só é o único princípio originário do mundo, com também é o princípio ontológico da conduta de todos os seres (TORRES FILHO, 1997, p. 10; BARBOSA, 2008, p. 115-119). Ela atravessa toda a natureza, passando pelo mundo inorgânico, pelos vegetais, animais até atingir a consciência de si no indivíduo humano que investiga efetivamente.

Tanto a natureza, como os minerais bem como todos os viventes são apenas objetivação desta coisa-em-si: eles formam um único organismo. O ser humano também é uma parte deste organismo, e mesmo o seu agir consciente e reflexivo é um modo que a coisa-em-si se expressa no homem. Em outras palavras, para Schopenhauer, a Vontade se manifesta em toda força da natureza, inclusive na meditada conduta do homem, sendo que a diferença que separa a força cega do agir reflexivo diz respeito ao grau da manifestação (cf. MVR, § 22, p. 169-170).

A liberdade, pois, é uma ilusão, nenhuma pessoa humana é livre. Ela é motivada a agir segundo os ímpetus da força interior. Toda pessoa é comparada a uma marionete que é manipulada pelo seu dono. Sobre isto, assim diz Schopenhauer:

Com efeito, a lei de motivação aplica-se aos atos isolados, mas não ao querer em geral e em sua totalidade. Aí é que está o que faz com que o modo de viver da humanidade, tomado em conjunto e em geral, não apresente, como quando contemplamos seus sofrimentos isolados, o aspecto de fantoches movidos por cordeiros exteriores como os fantoches comuns, mas por um mecanismo interior. [...] O que movia os fantoches não era uma cordel exterior, mas um mecanismo interior. Essa engrenagem infatigável é a vontade de viver, impulso irrefletido que não tem

razão suficiente no mundo exterior (SCHOPENHAUER, *apud* SILVA, 2011, p. 52)

Como a Vontade é independente de toda força e não está submissa nem mesmo às leis da razão, ela atua de modo livre, sem nenhuma meta ou finalidade, identificando-se como um ímpeto cego, irracional, inconsciente (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 09). Assim, ela só gera um mundo de sofrimento e de violência.

A vida é, pois, segundo Schopenhauer, só sofrimento. E a felicidade, então, é apenas a interrupção temporária de um processo de infelicidade, do mesmo modo que o prazer é meramente momento fugaz de ausência de dor (cf. TORRES FILHO, 1999, p. 10).

De onde vem o mal, a dor, as guerras, o ódio, a crueldade? Sua origem não pode ser outra coisa senão do domínio do mundo por um princípio cego, inflexível, auto discordante que torna a humanidade primordialmente egoísta: algo que se traduz numa vida de luta de todos contra todos. Assim, em toda parte da natureza se vê dor e também competição: os seres humanos, iludidos por se acharem o centro do *cosmo*, buscam saciar seus desejos infinitos e lutam nos seus particulares contra todos para conseguirem se autodeterminar (cf. BARBOSA, 2008, p. 119).

Ou seja, por acreditar que é um sujeito único e singular, o ser humano é capaz de “matar o próprio irmão para fazer graxa de sapato” (SCHOPENHAUER *apud* BARBOSA, 2008, p. 119). Pode-se expressar isso melhor dizendo que para Schopenhauer o homem é o inimigo do homem. Assim os indivíduos lutam contra todos para representar suas espécies, ou seja, é uma luta pela autodeterminação que é um reflexo do caráter auto discordante, irracional e insaciável da essência do mundo, uma vez que por ser auto discordante e irracional, só pode gerar luta, competição, guerra, sofrimento e dor.

Porém, pode-se fazer a seguinte pergunta: se o princípio condutor do mundo é irracional e faz de toda a natureza egoísta, gerando uma vida de luta, de dor, de guerra; por que o mundo inclusive a humanidade ainda não acabou? O filósofo afirma que esta luta, na verdade, acontece no particular dos indivíduos (Cf. BARBOSA, 2008, p. 116).

3 A RELAÇÃO ENTRE A NOÇÃO DE COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER COM A NOÇÃO CRISTÃ

Entende-se que a compaixão seria um sentimento cotidiano, embora não corriqueiro, que faz mover certos agentes a ajudar e muitas vezes a salvar vidas (cf. BARBOSA, 2008, p. 119). A compaixão refere-se a um sentimento de compartilhamento do sofrimento do outro. Compadecer significa sofrer com (cf. BRITTO, 2011, p. 63). Neste sentido:

[...] fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós*: e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a consciência dele com a situação do outro, tanto mais sensíveis seremos para a compaixão. (SCHOPENHAUER, SFM, p. 133)³¹⁹.

Mas afinal, como o filósofo de Dantzig pode falar em comiseração baseando-se em ideias como a de que a condução do mundo e da natureza humana é feita por uma essência totalmente irracional? Ora, enquanto impele ao ato caridoso, a comiseração monta a cena de um ser que se coloca no lugar de outro que sofre, de um eu que se perde no não eu, sente paixão-com, e assim, diminui os efeitos ázimos das ações egoístas (cf. BARBOSA, 2008, p. 119).

Em outras palavras, o sentimento da condolência se funda na perspectiva de Schopenhauer como sendo aquilo que pode proporcionar a diminuição do querer egoísta, uma vez que a comiseração favorece a quietude dos ímpetus volitivos advindos da Vontade. O colocar-se no lugar de outro que está sofrendo faz com que em vez de um espírito egoísta, o indivíduo tenha um espírito caritativo, proporcionando a suspensão da irracionalidade egocêntrica.

No entanto, “não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos [...]” (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 67, p. 477), ou seja, a libertação promovida pela compaixão tem em vista apenas a suspensão do egoísmo.

Essa comiseração é associada ao princípio de não prejudicar a ninguém e de ajudar a todos aqueles que se possa ajudar – “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (SCHOPENHAUER *apud* BRITTO, p. 67). Neste sentido,

³¹⁹ SFM: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995 (Coleção clássicos)

apenas sentir pena e não fazer nada não é ter uma atitude compassiva, é preciso ter o ato para efetivá-la. Em outras palavras:

só sentir pena e ficar na inação não significa que se tenha ali uma pessoa compassiva; é preciso o *ato de ajuda* para a conclusão de que realmente alguém atuou movido pelo bem, num ato extensivo aos animais, pois estes são corpos vivos e, como o humano, passíveis de sofrimento (BARBOSA, 2008, p.119).

O ato de comiseração é extensivo aos animais e à natureza inteira, pois os viventes formam um único organismo. Desse modo, cada corpo vivo é digno de compaixão (cf. BARBOSA, 2008, p. 119). Quando se agride a natureza, na verdade, agride-se também ao outro que não é estranho para toda pessoa humana.

Entretanto, a solidariedade deve ser limitada apenas ao alívio do sofrimento do outro. Em outras palavras, ela não deve ser dirigida para o seu bem estar, pois ninguém terá provas de genuína caridade de outra pessoa enquanto está tudo indo bem (BRITTO, 2011, p. 68). Ou como afirma o próprio Schopenhauer:

O homem feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém, as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios, que são efeitos da caridade, ficam reservadas a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração: ‘Habeat sibi sua’ [tenha o que é seu pra si] (SCHOPENHAUER *apud* BRITTO, p. 68)

Assim, em Schopenhauer, tomar o sofrimento de alguém significa dizer que o ser humano se opõe aos motivos egoístas e maldosos, para que com isso não se torne causa do sofrimento alheio (BRITTO, 2011, p. 63). Diante disto, qual a relação entre esta significação e a compaixão que se encontra nos evangelhos cristãos?

Ora, os evangelhos Cristãos narram que o amor ao próximo é o segundo maior mandamento. O evangelho de Lucas assim narra:

Levantou-se um doutor da lei e, para pô-lo [Jesus Cristo] à prova, perguntou: ‘Mestre, que devo fazer para possuir a vida eterna?’ Respondeu ele: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo*

o teu pensamento (Deut 6, 5); e *a teu próximo como a ti mesmo*’ (Lev 19, 18) (BÍBLIA SAGRADA, Lucas, cap. 10, vers. 25-28).

Desse modo, percebe-se que não há distinção entre a compaixão defendida por Schopenhauer e a encontrada no Cristianismo, pois ambas impelem para a mesma tomada de decisão: ajudar ao outro que está sofrendo enquanto se puder ajudar. O próprio Schopenhauer, encontrou a mais acabada expressão da atitude da piedade nos evangelhos, pois a máxima “ama a teu próximo como a ti mesmo” constitui um princípio fundamental de conduta compassiva (TORRES FILHO, 1997, p. 11).

Não tem como diferenciar a compaixão encontrada no pensamento ético de Schopenhauer e a encontrada nos dogmas cristãos, elas são semelhantes. Uma parábola narrada nos evangelhos ajuda a entender melhor essa afinidade:

[...] Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de ladrões, que o despojaram; e depois de o terem maltratado com muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o meio morto. Por acaso desceu pelo mesmo caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, chegando àquele lugar, viu-o e passou também adiante. Mas um samaritano que viajava, chegando àquele lugar, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; colocou sobre a sua própria montaria e levou-o a uma hospedaria e tratou dele. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo-lhe: Trata dele e, quanto gastares a mais, na volta to pagarei (BÍBLIA SAGRADA, Lucas, cap. 10, vers. 30-35).

Esta parábola demonstra claramente a aproximação da compaixão do filósofo aqui estudado e da que se encontra nos evangelhos de Jesus Cristo. O samaritano que viu o viajante extremamente debilitado sentiu dó e movido por este sentimento fez um ato altamente caritativo: tratou das feridas e o levou para um lugar seguro, sem falar que manteve substancialmente este padecente por meio do pagamento dos gastos ao hospedeiro.

4 CONCLUSÃO

Deste modo, em Schopenhauer, a compaixão se configura como um princípio ético que tem em vista a uma possível libertação dos efeitos egoístas da Vontade no ser humano. Ela só é compaixão se houver o verdadeiro ato de ajuda para com quem está

sofrendo. Seu fundamento ético diz respeito à negação do absoluto controle da Vontade irracional, para que assim, se chegue a uma possível superação do egoísmo.

A compaixão no Cristianismo é traduzida pelo amor ao próximo. Em termos de conceituação e de finalidade, ela não difere da compaixão cristã. Uma vez que ambas as conceituações se referem a um colocar-se sentimentalmente no lugar de quem está sofrendo. E quanto à finalidade ambas se remetem para o ato de ajuda para com quem padece, a fim de aliviar a dor pela qual se está passando.

Na verdade, é o próprio Schopenhauer quem afirma que esta ética da comiseração encontrou sua mais alta expressão na doutrina cristã, mais especificamente no mandamento de amar ao próximo como a ti mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Tradução Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia: o romantismo, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, a polémica contra o idealismo, a esquerda hegeliana, Feuerbach, Kierkegaard*. 5. ed. Lisboa: Presença, 2000. 8. v.

BARBOSA, J. Schopenhauer. In. PECORARO. *Os filósofos clássicos da filosofia: de Kant a Popper*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, 3. v, p. 111-132.

BÍBLIA SAGRADA. 166. ed. São Paulo: AVE-MARIA, 2005.

BRITTO, Wilson V. *O fenômeno da compaixão na ética de Arthur Schopenhauer*. 2011. 46 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, Paulus, 1997.

DURANT, Will. *A história da filosofia*. Tradução Luiz C. do N. Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. Vol. 5.

REDYSON, Deyve. A compaixão como fundamento da moral Schopenhauer e sua crítica a Kant. In. VEIGA, B., MARTINS, J., PORTELLA, S. (org.). *Metafísica & ética: o fundamento em questão*. São Leopoldo: Nova harmonia, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Coleção clássicos).

SILVA, Antunes Ferreira da. *Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer*. 2011. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Vida e obra. In. SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauer*. São Paulo: Nova cultural, 1997, p. 05-12. (Coleção os pensadores)