**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

SELMA APARECIDA BASSOLI

A NEGAÇÃO DA VONTADE COMO UM EFEITO DA GRAÇA:

A redenção na concepção de Schopenhauer

**São Paulo
2015**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A NEGAÇÃO DA VONTADE COMO UM EFEITO DA GRAÇA:

A redenção na concepção de Schopenhauer

SELMA APARECIDA BASSOLI

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

**São Paulo
2015**

**À Maria Conceição,
minha mãe**

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Auro (pela paciência, companherismo e troca de plantões), ao Neo e à Amelinha (pelo apoio, conversas e revisões), à Aluizia (pela indispensável ajuda com os textos em alemão), à Leiloca (por demonstrar confiança na minha capacidade), à Mariana (pelas longas conversas ao telefone) e a todos que compreenderam minha ausência em diversas ocasiões importantes e que sempre aceitaram a mesma desculpa (verdadeira) de que eu tinha que terminar a tese.

Um agradecimento especial à Maria Lúcia, que soube me orientar preservando a minha liberdade.

BASSOLI, Selma Aparecida. **A negação da vontade como um efeito da graça: a redenção na concepção de Schopenhauer**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RESUMO: Schopenhauer utiliza a ideia de redenção no sentido religioso para tratar a supressão do caráter que define a negação da vontade. Ele afirma que essa supressão é justamente aquilo que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada renascimento e o conhecer, do qual provém, efeito da graça. Tal comparação parece surpreendente quando consideramos que Schopenhauer se declara um filósofo ateu e que, para ele, a fé e o saber são coisas fundamentalmente diferentes e que devem ser mantidas separadas. Mas há na ideia de graça uma característica que pode justificar o recurso que Schopenhauer faz a ela: a ausência de uma causa que possa explicar a sua manifestação. Assim, tanto no sentido religioso quanto no modo como Schopenhauer concebe a negação da vontade, a redenção como efeito da graça pode ser entendida como uma benção concedida gratuitamente, pois não é possível conquistá-la voluntariamente através do esforço pessoal. Entretanto, se não há uma causa que determine a negação, há dois caminhos que podem direcionar a vontade até o ponto em que a negação pode ocorrer espontaneamente. O que há em comum entre esses dois caminhos é a presença do sofrimento como pré-requisito para que eles possam ser atravessados. O sofrimento é essencial para que se possa compreender a negação porque ele é o elemento que permite combater a tese segundo a qual haveria uma relação entre a virtude e a felicidade, de forma que o inocente seria poupado da dor e, portanto, ele poderia ser feliz. Por ser contrário a essa tese, Schopenhauer considera que, quanto mais o homem padece, mais ele se aproxima da verdadeira finalidade da vida, que consiste em compreender que viver é necessariamente sofrer. Para a explicação da analogia entre os conceitos da filosofia de Schopenhauer e os dogmas cristãos, o texto foi dividido em dois capítulos. No primeiro apresentamos as razões que podem justificar a relação que Schopenhauer estabelece entre a sua filosofia e o cristianismo, através da qual ele compara os dogmas do pecado original e do efeito da graça aos conceitos de afirmação e negação da vontade. Porém, apesar de propor essa comparação e afirmar que sua filosofia é a verdadeira expressão da religião cristã, Schopenhauer defende também uma separação estrita entre religião e filosofia, pois ele recusa uma mistura que possa resultar em uma filosofia religiosa. Para respeitar a separação que Schopenhauer prescreve entre esses dois tipos de saber, o segundo capítulo terá como objetivo compreender a transição da afirmação para a negação da vontade independentemente da relação que estes conceitos possam ter com as alegorias religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: vontade; redenção; sofrimento; religião; Schopenhauer.

BASSOLI, Selma Aparecida. **The denial of will as an effect of grace: the redemption in Schopenhauer's conception.** PhD Thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2015.

ABSTRACT: In order to deal with the suppression of character which defines the denial of will Schopenhauer applies the idea of redemption in a religious sense. He declares that this suppression corresponds precisely to what the Christian Church properly calls rebirth and the knowledge, which the effect of Grace results from. Such a comparison seems to be a surprising one when we consider Schopenhauer proclaiming himself an atheist as well as declaring faith and knowledge as fundamentally different concepts that should be kept separate. There is, though, in the idea of grace a distinction that can justify Schopenhauer's resource on using it: the lack of a cause which can explain its occurrence. Thus, both in a religious way and in the manner Schopenhauer conceives the denial of will, redemption can be understood as a blessing freely granted, because it is not possible to conquer it by personal effort. However, if there is not a determined cause for the denial, there are two ways that can guide the will to the point in which it can spontaneously occur. In both ways there is the presence of suffering and it is a prerequisite for their crossing. Suffering is essential for understanding the denial of will because it is the element that permits to confront the thesis according to which there would be a relation between virtue and happiness, so that the innocent person would be free from pain and then would be happy. In opposition to this thesis Schopenhauer considers that the more a human being suffers the closer he gets to the real meaning of life that consists in the comprehension that to live is necessarily to suffer. For the explanation of the analogy between the concepts of Schopenhauer's philosophy and the Christian dogmas the text was divided into two chapters. In the first we demonstrate the reasons which can justify the relation that Schopenhauer establishes between his philosophy and Christianity, through which he compares the dogmas of the original sin and the effect of grace to the concepts of assertion and denial of the will to live. Nevertheless, in spite of establishing this comparison and declaring his philosophy as the expression of the Christian religion, Schopenhauer also proclaims a strict dissociation of religion and philosophy, for he refuses the combination that can result in a religious philosophy. In respect to the dissociation that Schopenhauer prescribes between these two kinds of knowledge the second chapter will focus on the purpose of understanding the transition from the assertion to the denial of will independently of the relation these concepts can have to the religious allegories.

KEY-WORDS: will; redemption; suffering; religion; Schopenhauer.

SUMÁRIO

Abreviaturas	8
Introdução	9
Capítulo 1:	
1. A relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo	19
1.1. O pecado original e a graça na doutrina de Santo Agostinho	35
1.2. A análise de Matthias Koßler sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo	48
Capítulo 2:	
2. A redenção na concepção de Schopenhauer	65
2.1. O conhecimento da essência do mundo através do autoconhecimento da vontade	85
2.2. O papel do sofrimento na negação da vontade	110
2.2.1. O primeiro caminho para a negação da vontade	117
2.2.2. O segundo caminho para a negação da vontade	130
3. Considerações finais	139
4. Bibliografia	152

Abreviaturas

Para a indicação da obra original de Schopenhauer utilizamos a edição eletrônica – CD-ROM *Schopenhauer im Kontext*, a qual corresponde ao texto da obra editada por Paul Deussen – *Schopenhauers Sämtliche Werke* (SW). München: Piper Verlag, 1911-1926, 5 vols. Os textos utilizados dessa edição foram abreviados conforme as especificações abaixo, seguidas do número da página em numeral arábico:

Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV, SW I-II)

Die beiden Grundprobleme der Ethik:

Preisschrift über die Freiheit des Willens (FW, SW III)

Preisschrift über die Grundlage der Moral (GM, SW III)

Parerga und Paralipomena (PP, SW IV-V)

Para as citações das traduções, valemo-nos, na maioria das vezes, das existentes para a língua portuguesa. As edições das traduções utilizadas estão indicadas nas referências, após a menção dos originais consultados; as páginas das citações provenientes dessas traduções estão entre colchetes, após a paginação da obra original e precedidas pelo ano da sua publicação. Quando não houver menção à edição da tradução, elas são de nossa responsabilidade.

A NEGAÇÃO DA VONTADE COMO UM EFEITO DA GRAÇA:

A redenção na concepção de Schopenhauer

Introdução

Schopenhauer se apropria da ideia de redenção no sentido religioso para tratar a supressão do caráter que define a negação da vontade. Ele afirma que essa supressão “é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada *renascimento* [Wiedergeburt], e o conhecer, do qual provém, *efeito da graça*” [Gnadenwirkung]¹.

Tal apropriação parece surpreendente quando consideramos que Schopenhauer se declara um filósofo ateu e que, para ele, a fé e o saber são coisas fundamentalmente diferentes e que devem ser mantidas separadas. Mas há na ideia de graça uma característica que pode justificar o recurso que Schopenhauer faz a ela: a ausência de uma causa que possa explicar a sua manifestação, o que impede que ela seja determinada e prevista. Assim, tanto no sentido religioso quanto no modo como Schopenhauer concebe a negação da vontade, a redenção como efeito da graça pode ser entendida como uma benção concedida gratuitamente, pois não é possível conquistá-la voluntariamente em virtude de um esforço pessoal e, após a sua concessão, não há uma garantia definitiva de sua posse.

Mas se não há uma causa que determine a negação, há dois caminhos que podem direcionar a vontade até o ponto em que a negação surge espontaneamente. O que há em comum entre esses dois caminhos é a presença do sofrimento como pré-requisito para que eles possam ser atravessados. O sofrimento que pertence ao primeiro

¹ SCHOPENHAUER, A. WWV, SW I, 477 [O mundo como vontade e como representação. Tradução de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 509-10]

caminho produz uma mudança gradativa no modo de conhecimento, que ocorre de dentro para fora e que pode culminar com a apreensão do sofrimento do mundo inteiro como sendo o próprio sofrimento. Essa mudança pode ser experimentada apenas pelas pessoas de caráter compassivo, e que se mostrem cada vez mais sensíveis ao sofrimento alheio. Já o segundo caminho produz uma mudança súbita, de fora para dentro, que pode ser favorecida por um acontecimento trágico, pelo envelhecimento ou, ainda, pela proximidade com a morte. Essa mudança se caracteriza por levar à apreensão do próprio sofrimento como sendo o do mundo inteiro.

O sofrimento é uma condição necessária, porém não suficiente para a negação da vontade, pois o essencial é a maneira pela qual ele irá influenciar a relação entre a vontade e o conhecimento. Esta relação pode ser compreendida como um conflito entre o conhecimento submetido ao princípio de razão, que promove a afirmação da vontade, e o conhecimento desvinculado desse princípio, que pode culminar com a intuição da essência do mundo como constituída por dor e sofrimento. Este tipo de intuição indica o surgimento da negação da vontade, pois ela exige a supressão do caráter e esta supressão caracteriza o estado de negação, que se manifesta através dos sentimentos de repulsa pela vida e de resignação em relação ao sofrimento. Como a manifestação desses dois sentimentos depende da supressão completa do princípio de razão, a negação deve ser considerada como um evento dotado de liberdade. A manifestação espontânea e, portanto, não necessária da negação é uma das características que queremos ressaltar.

Outro aspecto relevante é a situação de instabilidade do conhecimento durante o processo de negação. Pois o conhecimento independente da vontade pode perder a sua hegemonia, permitindo que a vontade retorne ao seu modo de afirmação. A possibilidade desse retorno indica a importância do ascetismo, o qual envolve práticas

como a autoflagelação, a castidade voluntária, o jejum e a pobreza intencional; pois ele constitui o modo de manifestação da negação da vontade, ao mesmo tempo em que contribui para a sua conservação, dado que a persistência nas práticas ascéticas provoca o enfraquecimento do corpo que, ao culminar com a morte, encerra definitivamente a possibilidade do ressurgimento da vontade enquanto afirmação.

Por outro lado, Schopenhauer considera que o sofrimento não está apenas vinculado à morte, pois ele é também uma decorrência inevitável da vida, a qual é concebida como uma ânsia que jamais pode ser satisfeita e que, portanto, causa necessariamente sofrimento. De acordo com este ponto de vista, Schopenhauer afirma que, ao invés de temermos a morte, deveríamos temer a vida. A partir desta constatação, a morte surge como a possibilidade de libertação de uma existência necessariamente sofredora, como se esta fosse uma espécie de pecado original.

Entretanto, a redenção obtida com o fim da existência não é diretamente alcançada pelo simples ato de morrer, uma vez que o suicida – ao provocar deliberadamente a própria morte, através da destruição do seu corpo – não estaria negando a vida, mas, ao contrário, estaria afirmando-a com veemência. Portanto, a morte que representa a redenção da existência sofredora precisa ser uma consequência da negação da vontade.

O nosso objetivo será compreender a possibilidade de suplantar o sofrimento inerente à vida através da morte que advém da manifestação espontânea da negação da vontade. Nossa hipótese é que a negação da vontade se torna possível apenas pela via do sofrimento, o que coloca a necessidade de explicar como a supressão do sofrimento inerente à vida pode ser alcançada através do sofrimento que encaminha para a negação da vontade.

O sofrimento é essencial para que se possa compreender a negação porque ele é o elemento que permite combater a tese segundo a qual haveria uma relação entre a virtude e a felicidade, de forma que o inocente seria poupado da dor e, portanto, ele poderia ser feliz. Para Schopenhauer, a melhor maneira de combater essa tese é através do dogma cristão que ensina que as obras não justificam o pecador. Por mais que o homem pratique a justiça e a caridade, ele não se livrará da culpa por ter nascido e permanecerá preso às dores físicas e morais. Acreditar que viemos ao mundo para sermos felizes seria o nosso maior erro, que só pode ser eliminado através da aceitação dos sofrimentos que a vida nos proporciona. Por isto, quanto mais o homem padece, mais ele se aproxima da compreensão da verdadeira finalidade da vida; ao contrário, quanto mais ele é feliz, mais ele se afasta dessa compreensão.

O sofrimento faz parte dos dois caminhos para a negação da vontade indicados por Schopenhauer. Mas o segundo caminho não é tão explorado por ele quanto o primeiro. Isto pode ser constatado quando verificamos que em sua obra há um número menor de passagens e de exemplos para explicar o segundo caminho, em relação ao que encontramos para esclarecer o primeiro.

O predomínio da abordagem do primeiro caminho pode ter contribuído para o surgimento de um problema que pode ser apontado no modo de interpretar a questão da negação da vontade. Este problema consiste em tratar a negação como um desdobramento necessário do comportamento dotado de um alto grau de moralidade, o que faz o agir moral ser considerado como a causa da negação.

Uma forma de explicar porque Schopenhauer dá maior destaque ao primeiro percurso é considerar que, ao final do segundo, chega-se ao mesmo ponto que é possível alcançar através do primeiro. Pois ambos direcionam a vontade para a apreensão da

identidade entre a vida e o sofrimento, a qual resulta da supressão completa do princípio de individuação.

Apesar de haver um número menor de referências ao segundo caminho, Schopenhauer o considera como o mais frequentemente percorrido, já que ele é acessível a qualquer tipo de caráter. Isto significa que tanto o moralmente bom quanto o moralmente mau têm acesso a ele, o que exclui a suposição de que a negação da vontade seja uma decorrência necessária do aperfeiçoamento moral.

Iremos tratar dos dois percursos que conduzem à negação da vontade e considerar que o agir moral é essencialmente diferente do comportamento ascético. Essa diferença pode ser constatada quando Schopenhauer situa o que é moral entre dois pontos. O primeiro, comparado ao pecado original, é o nascimento ou o início da existência; o segundo é a morte decorrente da negação da vontade, que Schopenhauer equipara à redenção, razão pela qual ela é situada em um plano caracterizado como soteriológico.

Acreditamos que a primeira via que conduz à negação fornece subsídios suficientes para que o plano soteriológico seja compreendido como distinto daquele da moralidade. Mas como a segunda via é a única acessível a todos os caracteres, ela se torna extremamente importante para a ênfase que queremos dar à questão da negação da vontade como independente de um julgamento moral. Assim, o nosso pressuposto é que a negação não é uma manifestação decorrente da modificação ou do aprimoramento moral de um caráter, mas é a sua completa supressão, seja ele egoísta, malvado ou compassivo.

A diferença que julgamos haver entre a compaixão e a ascese (ou entre o plano moral e o soteriológico) não é admitida por alguns comentadores da obra de Schopenhauer. Há aqueles que consideram a compaixão como um grau atenuado de

negação da vontade; outros tratam a ascese como um grau aprimorado de compaixão. Estas duas formas de interpretar a transição entre essas duas motivações apenas estabelecem uma diferença de grau entre elas e, assim, tornam obscura a diferença que julgamos necessária entre os dois planos².

O que normalmente fundamenta essa interpretação é que tanto a compaixão quanto a ascese se originam do conhecimento livre do princípio de individuação. Ao admitir essa fonte comum, coloca-se em evidência um elemento que realmente pertence a essas duas motivações; mas, em função dele, não se observa a existência de uma diferença essencial que Schopenhauer estabelece entre elas e não se considera a espontaneidade associada à passagem da compaixão à negação da vontade, assim como a separação que julgamos que deva ser feita entre o plano moral e o soteriológico.

Uma indicação clara de que Schopenhauer estabelece uma diferença essencial entre esses dois planos pode ser constatada em uma das cartas da correspondência que ele manteve com Johann August Becker. Lá ele afirma que a visão que transpassa [*Durchschauung*] o *principii individuationis*, pouco importa o seu grau mais forte ou mais fraco, torna unicamente o homem mais receptivo aos motivos da compaixão, pois ela “prepara, sem dúvida, a negação da vontade, mas não a conclui, ainda que gradualmente”³. Para Schopenhauer, somente após essa visão ter atingido o seu grau mais elevado é que “a negação da vontade pode se originar como um fenômeno inteiramente novo”⁴.

A importância de distinguirmos a compaixão da ascese é que esta separação nos obriga a considerar a ausência de necessidade que está implícita na passagem do

² Um exemplo desse tipo de interpretação pode ser encontrado no texto “Os graus de negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer” de Katia Cilene da Silva Santos. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2010 – Vol. 1 – nº2 – ISSN: 2179-3786 – pp. 33-47.

³ SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987, carta 201, p. 214.

⁴ SCHOPENHAUER, 1987, 214.

estado de afirmação para o de negação da vontade. Pois a diferença entre estes dois estados da vontade está baseada na distinção que Schopenhauer estabelece entre o reino da natureza e o reino da graça. A compaixão – mesmo sendo uma representação que tem sua origem no conhecimento livre do princípio de individuação – funciona como um motivo que leva necessariamente o indivíduo compassivo a agir e, em virtude da necessidade vinculada aos seus atos, esse motivo também pertence ao reino da natureza. Com a admissão do reino da graça, Schopenhauer introduz a separação entre o plano da necessidade – através da qual os caracteres motivados, inclusive o compassivo, se manifestam – e o plano da liberdade. Este plano resulta da supressão do caráter e se manifesta através dos sentimentos de repulsa pela vida e de resignação em relação ao sofrimento que caracterizam a vontade em seu estado de autonegação.

Para o desenvolvimento das questões apresentadas, o texto foi dividido em dois capítulos. No primeiro apresentamos a relação que Schopenhauer estabelece entre a sua filosofia e o pensamento cristão, através da qual ele compara os dogmas do pecado original e do efeito da graça aos conceitos de afirmação e negação da vontade. Porém, apesar de propor essa comparação e afirmar que sua filosofia é a verdadeira expressão do cristianismo, Schopenhauer defende uma separação estrita entre religião e filosofia, pois ele recusa uma mistura que possa resultar em uma filosofia religiosa.

Com o intuito de determinar o papel que Schopenhauer confere à religião no âmbito filosófico, vamos inicialmente esclarecer como ele caracteriza o conhecimento que os dogmas religiosos são capazes de proporcionar, a fim de podermos compreender as analogias que ele estabelece entre esses dogmas e alguns conceitos de sua filosofia. Mas, para respeitar a separação que Schopenhauer prescreve entre esses dois tipos de saber, o segundo capítulo terá como objetivo compreender a transição da afirmação para

a negação da vontade independentemente da relação que estes conceitos possam ter com as alegorias religiosas.

De acordo com essa divisão geral, vamos inicialmente expor as justificativas que Schopenhauer oferece para a identificação que ele estabelece entre aquilo que ele considera o núcleo da doutrina cristã – o pecado original e a graça – e os conceitos de afirmação e negação da vontade. Um dos aspectos que permite a Schopenhauer fazer essa relação é o fato de que ele considera a religião como uma metafísica para o povo. Através deste tipo de metafísica, determinadas verdades filosóficas receberiam uma roupagem alegórica que as tornariam acessíveis à compreensão da grande massa, a qual é incapaz de entender a exposição puramente racional que compete à filosofia. Entretanto, será necessário mostrar também que Schopenhauer, ao defender a separação entre a filosofia e a religião, exige que se reconheça o que é de cunho alegórico – e, portanto, do âmbito da religião – e o que é de cunho estritamente conceitual e filosófico.

Na sequência, a fim de compreendermos o significado que os dogmas cristãos possuem no contexto religioso, vamos apresentar, em termos gerais, alguns pontos da doutrina de Agostinho sobre a questão do mal e da graça e indicar relações que possam contribuir para o esclarecimento dos conceitos de afirmação e negação da vontade.

Para encerrarmos o primeiro capítulo e complementarmos a breve exposição da filosofia de Agostinho, vamos indicar outros aspectos da doutrina cristã que possam ter relação com os conceitos da filosofia de Schopenhauer. Isto será feito através da apresentação de algumas questões presentes nos trabalhos publicados por Matthias Köppler sobre esse tema, especialmente quando ele avalia as analogias que Schopenhauer estabelece entre a sua filosofia e os escritos de Agostinho e Lutero. Para Köppler, os paralelismos entre o pensamento de Schopenhauer e o cristianismo surgem

em função de uma problemática comum, que se refere ao esforço de ambos para conciliar predestinação e liberdade da vontade. Em Schopenhauer, este esforço pode ser constatado quando ele afirma que a recordação dos dogmas da Igreja cristã serviria para esclarecer a contradição entre a necessidade na exteriorização do caráter através dos motivos (reino da natureza) e a liberdade que se expressa na negação da vontade (reino da graça).

Com o intuito de esclarecer esta contradição, vamos mostrar, a partir do segundo capítulo, que há dois pontos de vista que podem ser adotados para a compreensão da filosofia de Schopenhauer. O primeiro se refere à essência do mundo como vontade, considerada como uma ânsia cega e infinita no comando de suas objetivações, as quais constituem o reino da natureza e no qual há uma rigorosa causalidade comandada pelo princípio de razão. O segundo ponto de vista diz respeito à objetivação da vontade em graus crescentes de perfeição, denominados Ideias, numa referência à filosofia platônica. O grau mais elevado é o indivíduo humano, dotado da capacidade reflexiva, que lhe permite obter um conhecimento metafísico. Este tipo de conhecimento diz respeito à interpretação dos fenômenos do mundo como uma totalidade que equivale à essência da vontade. A partir do conhecimento dessa totalidade, a vontade se torna consciente da sua essência sofredora, quando, então, ela pode deixar de querer, interrompendo a maneira como ela se expressava necessariamente.

O conhecimento reflexivo é uma função da razão e ele proporciona ao homem a capacidade de discernimento [*Besonnenheit*]⁵. Esta capacidade desempenha um papel fundamental na teoria do conhecimento de Schopenhauer e ela pode ser identificada no tratamento que ele dá às questões de caráter gnosiológico, estético e

⁵Discernimento é a tradução dada por Flamarion Caldeira Ramos para o termo alemão *Besonnenheit*.

ético. Existem diferentes graus de discernimento, que crescem na medida em que aumenta a separação entre o intelecto e a vontade. Na sua forma básica, o discernimento é a capacidade característica do homem, enquanto ser racional, de ter representações através de conceitos e pensamentos, as quais são independentes da impressão do presente. Neste sentido, o discernimento é uma capacidade que pertence a todos os homens e todos os seus outros graus dependem do desenvolvimento da sua forma básica. Serão os maiores graus de discernimento que vão permitir ao filósofo a conclusão sobre a totalidade do mundo, ao artista a intuição da Ideia, e, no plano moral, através do caminho do sofrimento, a intuição da essência do mundo, somente a partir do qual a vontade pode rejeitar o seu modo de afirmação.

Capítulo 1

A relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo

Em algumas passagens de sua obra, Schopenhauer faz referência à correspondência que existiria entre a sua filosofia e o cristianismo. Ele afirma, por exemplo, que sua filosofia contém os resultados morais do cristianismo e, para que estes resultados possam ser preservados, seria necessário recorrer à sua filosofia. Segundo Schopenhauer:

Os resultados morais do cristianismo, até a mais alta ascese, encontram-se em mim racionalmente fundamentados e em conexão com as coisas, ao passo que no cristianismo estão fundamentados por meras fábulas. A fé no cristianismo desaparece cada dia mais e, por isso, se tem de recorrer à minha filosofia⁶.

Schopenhauer explica a diminuição da fé como um resultado do progresso da ciência que, ao ampliar o nosso conhecimento, acarreta o desaparecimento dos mitos propagados pela religião. A física e a metafísica são consideradas por ele como as inimigas naturais da religião e, portanto, “esta é inimiga daquelas”⁷. Essa seria a razão que impediria a coexistência harmoniosa entre a fé e o saber em uma mesma cabeça. Ele compara a tentativa de unir esses dois elementos à imagem de “um lobo e um cordeiro numa mesma jaula”, na qual o “lobo ameaça devorar seu vizinho”⁸.

A decadência da religião também estaria relacionada à impossibilidade de obrigar alguém a ter fé, visto que, segundo Schopenhauer, “a fé é como o amor: ela não

⁶ SCHOPENHAUER. PP, SW IV, 151 [*Fragmentos sobre a História da Filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. – São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 120].

⁷ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 425 [SCHOPENHAUER. *Sobre a Ética*. Tradução e organização de Flamarion C. Ramos. – São Paulo: Hedra, 2012, p. 273].

⁸ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 426 [2012, p. 274].

se deixa obrigar”⁹. A tentativa de instaurá-la ou consolidá-la à força geraria a incredulidade, que é o seu oposto. Somente de modo indireto seria possível cultivar a fé, ou seja, através do preparo de um solo favorável para ao seu nascimento. Segundo Schopenhauer, este solo é a ignorância:

Daí que na Inglaterra, desde tempos antigos até o nosso, cuidou-se tanto disso, de modo que dois terços da nação não sabe ler; e por isso também ainda hoje em dia prevalece ali uma fé de carvoeiro como em vão se buscaria em outro lugar. Mas a partir de agora também lá o governo retirou a instrução do povo das mãos do clero, depois do que logo se seguirá o declínio da fé. – Em suma, pois, o cristianismo, minado continuamente pela ciência, caminha rumo ao seu fim¹⁰.

A fé e o saber, segundo Schopenhauer, são coisas fundamentalmente diferentes e que devem ser mantidas separadas. Do mesmo modo, ele argumenta que é necessário distinguir a moral da religião, pois a autêntica moral não seria dependente de nenhuma religião, ainda que todas as religiões a sancionem e, com isso, recebam dela um apoio. Por isso ele considera que qualquer tentativa de conciliar fé e razão, através de uma mistura que resulte em uma filosofia religiosa, deve ser combatida, visto que este tipo de filosofia constitui uma espécie estranha de hermafrodita ou centauro¹¹.

Segundo Schopenhauer, a especificidade da fé está em que ela “ensina aquilo que não se pode saber”¹². Porém ele considera que este ensinamento tem que ser compatível com os resultados da filosofia. Pois o saber é composto de um material mais duro que o da fé e, num confronto entre ambos, o saber sempre sairá vitorioso¹³. Por causa dessa diferença, Schopenhauer defende que fé e saber são coisas que “têm de

⁹ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 427 [2012, p. 275].

¹⁰ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 427 [2012, p. 275].

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER. WWV II, 185.

¹² SCHOPENHAUER. PP, SW V, 391 [2012, p. 235].

¹³ Cf. SCHOPENHAUER. PP, SW V 391 [2012, p. 236].

permanecer estritamente separadas, de forma que cada uma siga seu caminho sem tomar notícia da outra”¹⁴.

Além disso, Schopenhauer considera que “toda religião está em antagonismo com a cultura”¹⁵. Ele cita como exemplo a Idade Média e afirma que, enquanto a influência do cristianismo era marcante, a civilização estava bem atrasada. Ao contrário, com o declínio do cristianismo e a consequente diminuição da sua influência, foi possível constatar o progresso da civilização nos povos cristãos.

Ao considerarmos a posição de Schopenhauer, através da qual ele defende a separação entre filosofia e religião, como devemos entender o seu esforço para preservar os resultados morais do cristianismo através da sua filosofia? Ademais, se levarmos em conta que Schopenhauer recebeu de Fritz Mauthner o título de “príncipe dos ateus”¹⁶ e que a figura de um Deus capaz de ordenar e dar sentido ao mundo está ausente em sua filosofia, como podemos avaliar o propósito e a pertinência da semelhança estabelecida por Schopenhauer entre sua filosofia e o cristianismo?

Uma indicação de como devemos entender a posição de Schopenhauer pode ser encontrada em *O mundo como vontade e como representação*, quando ele afirma ter recorrido aos dogmas da religião cristã – os quais, eles mesmos, seriam estranhos à filosofia – apenas para mostrar que sua ética, embora nova e surpreendente em sua expressão, não o é em sua essência, pois, “concorda totalmente com os dogmas

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER. PP, SW V, 391 [2012, p. 236].

¹⁵ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 428 [2012, p. 276].

¹⁶ MAUTHNER, F. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* apud KOSSLER, M. “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer”. *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Norbert Fischer (HG), Band 2, Von Descartes bis in Gegenwart, p. 111. Tradução para o português de Vicente Azevedo de Arruda Sampaio da versão apresentada pelo autor no IV Congresso Schopenhauer: Schopenhauer – Leitores e Leituras, realizado no período de 19-30 de outubro de 2009, PUC/USP, Rio de Janeiro, Brasil.

propriamente cristãos e, no essencial, já se encontrava nestes”¹⁷. A recordação desses dogmas serviria para

(...) esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza) e, de outro, a liberdade que a Vontade em si tem para se negar e, assim, suprimir o caráter com toda necessidade dos motivos neste baseada (reino da graça)¹⁸.

Na busca pelo esclarecimento e elucidação dessa contradição através do caminho apontado por Schopenhauer, podemos examinar as referências que ele faz à doutrina cristã, especialmente quando ele compara sua filosofia aos dogmas contidos no Novo Testamento. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que, entre todas as éticas de filosofia europeia, somente a sua está de acordo com o Novo Testamento¹⁹, pois este, “apesar de todas as deturpações racionalistas-protestantes”²⁰ possui como alma o espírito ascético, o qual representa a negação da vontade de viver. Segundo Schopenhauer,

O Antigo Testamento apresenta o homem sob o regime da lei, o que, contudo, não o conduz à redenção. Já o Novo (Testamento) declara a lei insuficiente e a ela renuncia (por exemplo, Romanos 7, Gálatas 2 e 3). Em contraposição a isso, prega o reino da graça, o qual se alcança por meio da fé, do amor ao próximo e da inteira renúncia a si mesmo: este é o caminho para a redenção do mal e do mundo²¹.

¹⁷ SCHOPENHAUER. WWV SW I, 483 [2005, p. 515].

¹⁸ SCHOPENHAUER. WWV SW I, 483 [2005, p. 515].

¹⁹ A Bíblia é composta por duas partes: o Velho e o Novo Testamento. O Novo Testamento é constituído por uma coletânea de trabalhos escritos em momentos diferentes e por vários autores. Fazem parte dessa coletânea as 13 cartas do apóstolo Paulo; os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João (narrativas da vida, ensino e morte de Jesus Cristo, conhecidos como os Quatro Evangelhos); os atos dos apóstolos (narrativa do ministério dos Apóstolos e da história da igreja primitiva); algumas epístolas católicas menores escritas por vários autores e que têm como conteúdo instruções, resoluções de conflito e outras orientações para a igreja cristã primitiva, e, por fim, o apocalipse do apóstolo João.

²⁰ SCHOPENHAUER. PP, SW V 340 [2012, p. 176].

²¹ SCHOPENHAUER. PP, SW V 340 [2012, p. 175-176].

Schopenhauer considera que todas as éticas filosóficas que precederam a sua estão contidas no espírito do Antigo Testamento, pois elas contêm em si uma lei moral absoluta, sem fundamento e objetivo, bem como mandamentos, proibições morais e o Jeová²² ordenador, que atua através do pensamento. Sua ética, ao contrário, possui fundamento, propósito e objetivo; ela demonstra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor à humanidade, assim como o objetivo ao qual ela deve nos conduzir. Ao mesmo tempo, reconhece o caráter reprovável do mundo, apontando para a negação da vontade como o caminho para a redenção. Isso situaria sua ética no espírito do Novo Testamento, enquanto as outras permaneceriam no do Antigo e, conseqüentemente, consistiriam em simples judaísmo, considerado por ele um rude e despótico teísmo. Por essas razões, Schopenhauer afirma que sua doutrina pode ser denominada “a própria filosofia cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem na superfície”²³.

Ao afirmar que sua ética está de acordo com o Novo Testamento, Schopenhauer procura estabelecer o caráter pessimista de sua filosofia, o que, segundo ele, aparenta-a ao bramismo e ao budismo e a distingue do judaísmo e do islamismo. Pois a diferença fundamental entre as religiões estaria em saber se elas são um pessimismo ou um otimismo²⁴. O cristianismo, representado pelo Novo Testamento, é considerado um pessimismo, já que seu ponto central é formado pela doutrina da queda no pecado original, unida à intervenção e à reconciliação no redentor. Através dessa doutrina, todos nós pecamos em Adão²⁵ e, por isso, todos nós estamos condenados. Schopenhauer afirma que, apesar do pecado original também estar presente no Antigo

²² Jeová é a denominação de Deus no Antigo Testamento.

²³ SCHOPENHAUER, PP, SW V 341, § 163 [2012, p.175-176].

²⁴ Cf. SCHOPENHAUER. PP, SW V 422, § 181.

²⁵ Para entendermos a doutrina do pecado original em Adão à luz da filosofia schopenhaueriana, é preciso considerar que “a autêntica essência e a raiz verdadeira do homem não se acha no indivíduo, mas na espécie, que é a *ideia* (platônica) do homem, cujo fenômeno desdobrado no tempo são os indivíduos”. SCHOPENHAUER. PP, SW V, 422 [2012, p. 269].

Testamento, ele não teria aí um papel essencial. No Novo Testamento, ao contrário, o pecado original – e, conseqüentemente, o pessimismo a ele ligado – constituiria a característica fundamental do cristianismo, a qual foi compreendida e sistematizada especialmente por Agostinho, Lutero e Melanchthon²⁶. Já os racionalistas, sob a influência de Pelágio, tentam suprimir e excluir da exegese essa característica, “a fim de reduzir o cristianismo a um judaísmo insípido, egoísta e otimista”, pois eles “não têm ideia do sentido profundo do mito neotestamentário”²⁷.

Também em relação aos racionalistas, Schopenhauer considera que eles almejam a verdade nua e seca tanto na história quanto na dogmática. O erro, tanto dos racionalistas quanto dos supranaturalistas, estaria em buscar a verdade desvelada e literal na religião. Porém, ele afirma que esta verdade só pode ser almejada pela filosofia, pois a religião só pode conter uma verdade na medida em ela for adequada ao povo e, portanto, ela será sempre indireta, simbólica e alegórica. A limitação da religião estaria no fato de que a verdade, em si mesma, nunca será uma alegoria e, portanto, o cristianismo seria apenas uma alegoria que representa um pensamento verdadeiro. Ao admitir o aspecto alegórico e indireto da verdade na religião, Schopenhauer a compara com a verdade contida na sua filosofia e afirma:

*Minha filosofia está para as religiões como uma linha reta está para várias curvas que correm paralelamente a ela: com efeito, *sensu proprio*, ela exprime e alcança por via direta até mesmo o que aquelas só mostram com eufemismos e alcançam com rodeios; – no caso do cristianismo, elas se mostram bastante longas e até estranhamente tortuosas*²⁸.

²⁶ Philipp Melanchton (1497-1560), filósofo e teólogo alemão, considerado um dos fundadores do luteranismo. Cf. nota 75 do tradutor. SCHOPENHAUER, 2012, p. 269.

²⁷ SCHOPENHAUER. PP, SW V 422-423 [2012, p. 269-270].

²⁸ SCHOPENHAUER. *A arte de envelhecer, ou Senilia*; baseado na transcrição de Ernst Ziegler; organização e introdução de Franco Volpi; tradução de Karina Jannini. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 86-87, grifos do autor.

O problema dos racionalistas, segundo Schopenhauer, está em que eles acreditam ter a razão como medida. Mas, de fato, eles consideram a razão somente enquanto submetida aos pressupostos do teísmo e do otimismo. Assim, eles preservam do dogma cristão aquilo que acreditam ser verdadeiro *sensu proprio*, a saber, Deus e a alma imortal. Mas Schopenhauer defende que, quem quiser ser racionalista terá que ser filósofo e, como tal, emancipar-se de toda autoridade; por outro lado, quem quiser ser teólogo terá que ser consequente e não abandonar o terreno da autoridade, mesmo quando é pedido a crença no inconcebível. Portanto, ou acreditamos ou filosofamos, pois não é possível servirmos simultaneamente a dois senhores.

Schopenhauer julga que a busca pela verdade realizada pelos racionalistas é feita com honestidade, porém de um modo equivocado, pois eles se colocam em um meio-termo entre a religião e a filosofia, visto que em parte acreditam e em parte filosofam. Já os supranaturalistas teriam o objetivo de iludir, muitas vezes de forma intencional, com a reivindicação de uma verdade em sentido próprio, quando, na realidade, estariam tratando de simples alegorias. Apesar disso, Schopenhauer atribui aos supranaturalistas o mérito de preservar a verdade contida indiretamente na alegoria, justamente para aqueles que são incapazes de compreendê-la através da filosofia. Os racionalistas, ao contrário, ao desprezarem os dogmas fundamentais do cristianismo, desprezam ao mesmo tempo a verdade contida neles de forma alegórica. Por causa disso, Schopenhauer defende que os filósofos devem buscar a verdade, porém sem incorrer nos erros cometidos pelos racionalistas. Eles devem, portanto, buscar a verdade desvinculando-a dos pressupostos do teísmo e do otimismo.

Ao mesmo tempo, é importante que se reconheça a possibilidade da religião transmitir a verdade de um modo indireto e simbólico, adequando-a à capacidade cognitiva das massas e, assim, suprimindo a necessidade metafísica das pessoas comuns.

Nesse sentido, no texto de Schopenhauer intitulado “Sobre a religião”, Demófilo (personagem que representa o amigo do povo), em um diálogo com Filaleto (o amigo da verdade), afirma:

A religião é a única maneira de tornar acessível e fazer sentir o elevado significado da vida ao sentimento grosseiro e ao acanhado entendimento da massa, submersa inteiramente em ocupações inferiores e no trabalho material. Pois o homem, via de regra, não tem originalmente disposição alguma senão para a satisfação de suas necessidades e seus prazeres físicos e depois para algum entretenimento e diversão. Os fundadores de religiões e os filósofos vêm ao mundo para despertá-los de sua letargia e indicar-lhes o alto sentido da existência: filósofos para os poucos, os que estão isentos; fundadores de religiões para os muitos, o grosso da humanidade ²⁹.

Porém, o personagem Filaleto se mantém fiel ao papel específico e essencial que a filosofia desempenha na busca pela verdade, e defende que seria limitado e injusto se restringir a essa metafísica talhada segundo a necessidade e a capacidade de compreensão do povo. O perigo de uma metafísica popular estaria na possibilidade de ela se tornar “o marco da pesquisa humana e a norma de todo pensar” ³⁰, o que inverteria a relação hierárquica entre filosofia e religião, e submeteria a filosofia à confirmação, à consolidação e ao esclarecimento de uma metafísica para o povo. Além disso, para a manutenção de uma metafísica popular, poder-se-ia exigir que as mais elevadas forças do espírito humano permanecessem sem uso e sem desenvolvimento, a fim de que sua atividade não se cruzasse com aquela da metafísica do povo ³¹. Como exemplos, Filaleto cita os tribunais de heréticos, as inquisições, as guerras de religião e as cruzadas e, então, questiona:

E se hoje em dia isso pertence ao passado, o que pode representar maior obstáculo ao autêntico esforço filosófico, à pesquisa sincera

²⁹ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 350- 351 [2012, p. 188].

³⁰ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 351 [2012, p. 189].

³¹ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 352 [2012, p. 189].

pela verdade, essa ocupação tão nobre da mais nobre humanidade, do que aquela metafísica convencional submissa ao Estado e ao seu monopólio, cujos princípios são inculcados em cada mente desde a mais tenra juventude de forma tão séria, tão profunda e tão sólida que, se esta mente não for dotada de uma elasticidade miraculosa, a eles se prendem indelevelmente, de modo a tornar sua razão pervertida em seu conceito, ou seja, sua débil capacidade de pensar por si mesmo e de julgar imparcialmente tudo aquilo que a isso se refere, fica para sempre prejudicada e danificada?³²

O problema apontado por Filaleto está em que “as religiões não se dirigem declaradamente à convicção com razões, mas à fé, com revelações”³³. Para que a fé possa ter eficácia na mente do homem, ela deve ser inculcada desde a mais tenra infância, o que acarretaria a perda da capacidade de questionar as concepções religiosas:

De fato, quando se expõe ao homem na primeira infância repetidamente a certas concepções fundamentais e doutrinas com uma inabitual solenidade e com o gesto mais sério que jamais fora visto por ele, e se ao mesmo tempo a possibilidade de uma dúvida é completamente omitida ou mencionada apenas para indicá-la como o primeiro passo para a danação eterna, então a impressão será tão profunda que, via de regra, isto é, em quase todos os casos, o homem será praticamente tão incapaz de duvidar dessas doutrinas como de sua própria existência. Por isso, entre milhares, apenas um terá a firmeza de espírito para se perguntar sincera e seriamente: isto é verdade?³⁴

Através das palavras do personagem Filaleto, Schopenhauer procura acentuar que “apenas a infância e não a idade adulta é a época de espalhar a semente da fé”³⁵. A convicção adquirida pelos convertidos adultos é tida por ele como simples simulação que, via de regra, constitui apenas “a máscara de algum interesse pessoal”³⁶.

Outra razão apontada por Schopenhauer a favor da ideia de que a religião é o resultado “da fé inoculada desde cedo e anterior a todo exame”, e não de “algo da

³² SCHOPENHAUER. PP, SW V, 350-351 [2012, p. 189-190].

³³ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 352 [2012, p. 190].

³⁴ SCHOPENHAUER. PP SW V, 352-353 [2012, p. 190-1].

³⁵ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 355 [2012, p. 193].

³⁶ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 355 [2012, p. 193].

ordem da convicção racional”³⁷ diz respeito ao fato de que todo homem que muda de religião na idade madura é desprezado pela maioria. Mais desprezado e condenado ainda é o clérigo que muda de uma religião ou confissão a outra. Por isto, “vemos que o clero católico está plenamente convencido da verdade de todas as teses de sua igreja e, da mesma forma, a igreja protestante das suas, e ambas defendem os dogmas de suas confissões com o mesmo ardor”³⁸.

Schopenhauer, através do personagem Filaletto, defende também que as convicções decorrentes da fé são frutos dos ensinamentos religiosos propagados no local de origem ou de formação dos indivíduos, não de razões objetivas, pois:

Para o clero da Alemanha do sul a verdade do dogma católico transparece completamente, já para a Alemanha do norte vale a do dogma protestante. Portanto, se tais convicções repousam em razões objetivas, essas razões deveriam ser climáticas e, como as plantas, crescer somente aqui e as outras apenas acolá³⁹.

Ao considerar que o objetivo da investigação filosófica é alcançar “um ponto de vista mais elevado” através dos “progressos do conhecimento da verdade no gênero humano”⁴⁰, o personagem Filaletto condena a imposição, através da religião, de certas afirmações que dizem respeito ao fundamento de todo o nosso conhecimento. Pois, especialmente quando elas são transmitidas na infância, estas afirmações definem um ponto de vista e, no caso de serem falsas, perverterão definitivamente nossa capacidade de investigação. Nesse sentido, o teísmo é um fundamento particularmente criticado:

Pois durante toda a época cristã, o teísmo ronda como um pesadelo opressor sobre todos os esforços espirituais, especialmente os filosóficos, e barra e atrofia todo o progresso. Deus, o diabo, anjos e

³⁷ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 355 [2012, p. 193].

³⁸ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 355 [2012, p. 193].

³⁹ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 355 [2012, p. 194].

⁴⁰ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 356 [2012, p. 194].

demônios escondem toda a natureza aos eruditos daquela época: nenhuma pesquisa é levada até o fim, nenhum objeto é estudado a fundo; pelo contrário, tudo aquilo que ultrapassa o nexos causal mais evidente é logo acalmado por aquelas personalidades [...] ⁴¹.

Tendo em vista as críticas que Schopenhauer faz à doutrina da religião cristã, especialmente ao teísmo que a fundamenta, como compreender o seu propósito de esclarecer e elucidar a contradição entre a necessidade na exteriorização do caráter e a liberdade que a Vontade em si tem para se negar, através da referência aos dogmas do pecado original e do efeito da graça?

Segundo Matthias Koßler, para avaliar a posição de Schopenhauer perante a dogmática cristã é preciso considerar, de um lado, aquilo que ele entende por dogmas mais autenticamente cristãos e, de outro, tanto a sua apreciação da relação da filosofia em geral com a religião, a qual é considerada por ele como uma metafísica para o povo, quanto a relação particular da sua própria filosofia com a religião cristã ⁴².

Schopenhauer considera que a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo é formada pelos dogmas do pecado original [*Erbsünde*] e da redenção [*Erlösung*], os quais são, respectivamente, comparados por ele à afirmação e negação da vontade, enquanto “o resto” é, na maioria das vezes, “apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório” ⁴³. Segundo Koßler, pertenceriam à categoria de vestimenta ou invólucro do cristianismo “o conceito de Deus em geral como uma pessoa agente” ⁴⁴, seja como criador do mundo ou como salvador, e “o tornar-se homem de Deus em Jesus Cristo” ⁴⁵, conceito que é apenas simbólico e não deve ser compreendido como mítico ou historicamente verdadeiro⁴⁶. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

⁴¹ SCHOPENHAUER, PP, SW V, 356 [2012, p. 194].

⁴² Cf. KOSSLER, 2009, p. 111.

⁴³ SCHOPENHAUER, WWV I, 480 [2005, p. 512].

⁴⁴ “*der Begriff Gottes überhaupt als eines handelnden Person*”. KOSSLER, 2009, p. 112.

⁴⁵ “*die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus*”. KOSSLER, 2009, p. 112.

⁴⁶ Cf. KOSSLER, 2009, p. 112.

(...) devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da vontade de vida; não no particular, de acordo com a história mítica nos evangelhos ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento deles; pois nem em um caso nem no outro ficaremos inteiramente satisfeitos. Trata-se aí somente de um veículo para o povo, que sempre exige algo fático daquela primeira concepção ⁴⁷.

Se o mencionado “cerne” da religião cristã é representado apenas pelos dogmas do pecado original e da redenção, então o “resto” pertenceria à religião enquanto tal. Schopenhauer pretende separar esse cerne do resto – o qual constitui um conjunto religioso mais amplo – assim como fundamentar racionalmente o conteúdo desse cerne, o qual está expresso pela religião através de meras fábulas. Segundo Koßler, o propósito de Schopenhauer de expressar e fundamentar racionalmente aspectos da religião cristã teria semelhanças com Hegel, visto que, para este,

(...) a tarefa da filosofia consiste em conceituar o conteúdo da religião, dado apenas no modo da representação, e em suprimir esse conteúdo no saber absoluto. Mas, diferentemente de Hegel, para Schopenhauer é questionável se e em que medida a filosofia está em condições de desempenhar essa tarefa e de captar o núcleo sem a casca – ou, como Schopenhauer formula no conhecido diálogo *Sobre a religião* – a água sem o recipiente ⁴⁸.

A constante que movimenta o diálogo *Sobre a religião* é a necessidade de buscar a verdade em um sentido estrito, defendida pelo personagem Filaeto, contraposta à argumentação a favor da importância da verdade em sentido alegórico – meio de difusão da verdade para as grandes massas – defendida pelo personagem Demófilo. A este cabe o questionamento sobre a capacidade da filosofia de captar o núcleo sem a casca, ou a verdade sem a alegoria ⁴⁹:

⁴⁷ SCHOPENHAUER, WI 480. [2005, p. 512].

⁴⁸ KOSSLER, 2009, p. 112.

⁴⁹ Segundo Kossler, essa é uma questão polêmica entre os pesquisadores: as menções que Schopenhauer faz à religião seriam apenas para mostrar que sua ética, segundo sua própria essência, não é nada de muito novo, mas

A religião não está em oposição à verdade, pois ela própria ensina a verdade. Mas como seu campo de ação não é um estreito auditório, mas o mundo e a humanidade em larga escala, de acordo com a necessidade e a capacidade de compreensão de um público tão grande e variado, ela não pode apresentar a verdade nua, ou antes, para empregar uma metáfora medicinal, não pode administrá-la sem mescla, mas servir-se de um veículo mítico como excipiente [*Menstruum*]⁵⁰.

Demófilo complementa seu raciocínio através de outro exemplo, este proveniente das ciências físicas, a fim de defender a necessidade da forma mítica para a transmissão da verdade, não só para a grande massa, mas também para aos filósofos, visto que essa seria a única forma de tornar algumas verdades compreensíveis:

Também podes compará-la [a verdade] a certas substâncias químicas, elas mesmas em estado gasoso, que se ligariam a uma base sólida palpável para o seu uso na oficina, como também para sua conservação ou transporte, já que de outro modo se evaporariam: por exemplo, o cloro que, para todos esses fins, se emprega unicamente em forma de cloretos. Mas no caso em que a verdade pura e abstrata, livre de todo elemento mítico, permanecer sempre inalcançável para nós todos, *também para os filósofos*, então ela seria comparável ao flúor, que não pode sequer apresentar-se por si mesmo, mas apenas ligado a uma outra substância. Ou, dito de maneira menos erudita: a verdade que não pode ser dita de outra maneira que não mítica e alegoricamente se assemelha à água, que não é transportável sem um recipiente; já os filósofos, que pretendem possuí-la em estado puro, se assemelham àqueles que rompem o recipiente para ter a água só para si ⁵¹.

Filaeto, por sua vez, defende a necessidade da verdade em sentido estrito, sem a vestimenta mítica. Aceitar esta vestimenta seria como admitir a obrigatoriedade de revestir a verdade com a mentira, o que resultaria numa aliança perniciosa para a verdade, pois a inverdade provocaria mais malefício ao assunto do que a verdade traria de benefício. Para Filaeto, a única forma de aceitar a alegoria é ela se apresentar como

algo que já estava presente no cristianismo (ainda que de modo imperfeito e figurativamente), ou indicam que a verdade filosófica carece de uma vestimenta figurativa, de um “recipiente”, e que, portanto, não é possível renunciar à religião? Cf. KOSSLER, 2009, p.114. Ao nos posicionarmos em relação a essa polêmica, defenderemos a primeira possibilidade.

⁵⁰ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 360. [2012, p. 198-199].

⁵¹ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 360 [2012, p. 199, grifo nosso].

tal. Mas ele considera que isto a privaria de todo respeito e eficácia, o que faz a alegoria ser afirmada verdadeira *sensu proprio* quando ela é, no máximo, verdadeira *sensu allegorico*. Para Filaleto, nisto reside “o dano irreparável, o obstáculo permanente, que é a razão pela qual a religião sempre entrou em conflito com o esforço nobre e imparcial pela pura verdade e sempre entrará novamente”⁵².

O diálogo conflituoso entre Demófilo e Filaleto termina com duas afirmações emblemáticas, sem que um personagem consiga convencer o outro de suas próprias razões. A primeira é dita por Filaleto: “*detras de la cruz está el diablo*”⁵³. Esta frase parece sugerir a insistência desse personagem em apontar os perigos inerentes à consideração da verdade como indissociável das representações míticas religiosas, ou seja, apenas *sensu allegorico*, e a necessidade de substituir a forma de expressão dessas verdades por um procedimento filosófico rigoroso, capaz de alcançar a verdade *sensu proprio*. Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

Nos séculos anteriores a religião era uma floresta na qual o exército poderia se deter e se esconder. A tentativa de repetir isso em nossos dias acabou mal. Porque depois de tantas quedas ela não é mais do que uma moita atrás da qual eventualmente os ladrões se escondem. Por isso devemos nos proteger diante daqueles que querem introduzi-la em tudo e, ao encontrá-los, lembrarmo-nos do provérbio citado acima: *detras de la cruz está el diabo*.⁵⁴

Já Demófilo afirma que “a religião, assim como Jano – ou melhor, como o Deus bramânico da morte, Yama –, possui duas feições e, como este último, uma bem simpática e outra bem tenebrosa: e que cada um deles teve uma dessas faces em vista”⁵⁵. O pensamento final de Demófilo, aceito por Filaleto, parece indicar duas posições diferentes de Schopenhauer em relação à dogmática cristã. A primeira representa um

⁵² SCHOPENHAUER. PP SW V, 360 [2012, p. 199-200].

⁵³ SCHOPENHAUER. PP SW V, 360 [2012, p. 235].

⁵⁴ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 429 [2012, p. 276].

⁵⁵ SCHOPENHAUER. PP, SW V, 390-391 [2012, p. 235]

esforço cuidadoso de aproximação, visto que ele admite pontos de coincidência da sua filosofia com o cerne do cristianismo, ou seja, a feição simpática de Yama. A segunda procura descartar o seu lado tenebroso, o invólucro ou a casca que acompanha esses dogmas, a sua vestimenta em forma de mentira.

Dessa forma, pode-se considerar que o objetivo de Schopenhauer é permitir que sua filosofia seja capaz de conservar o cerne da religião cristã – identificado por ele aos dogmas do pecado original e da graça – porém despojando-o de sua vestimenta mítica, de sua forma alegórica. O que ele pretende é que as verdades contidas nesses dogmas sejam expressas diretamente, através de uma fundamentação estritamente racional que as tornem reconhecíveis nos conceitos de afirmação e negação da vontade. Além disso, Schopenhauer exige que essa fundamentação não esteja submetida aos pressupostos do teísmo e do otimismo que esses dogmas exigem. Pois somente assim seria possível assumir uma postura radicalmente pessimista, desistindo de todo eufemismo para favorecer a compreensão do verdadeiro significado da vida através do sofrimento e o encaminhamento em direção à redenção representada pela da negação da vontade.

Com isso é possível afirmar que a separação entre a filosofia de Schopenhauer e a religião se mantém, ou seja, que elas não se confundem. E mesmo quando Schopenhauer afirma que sua ética concorda plenamente com alguns dogmas cristãos, que o essencial dela já se encontrava nesses dogmas e que, portanto, ela não é inovadora em sua essência, isto não significa que sua filosofia seja dependente da religião para se expressar. Pois ele também defende que esses dogmas, em si mesmos, são estranhos à filosofia. Se há uma concordância entre eles, é porque esses dogmas tiveram que sofrer uma adequação em relação aos conceitos da sua filosofia, já que Schopenhauer considera que é a fé que deve ser compatível com o saber, pois, em um

confronto entre ambos, o saber sempre sairá vitorioso. A necessidade de fazer uma adequação da fé ao saber também explicaria porque Schopenhauer descartou alguns aspectos da religião, ou seja, a sua casca, para preservar apenas o seu núcleo.

Ao considerar que a religião só pode conter uma verdade no sentido figurado e que a verdade, em si mesma, nunca poderá ser uma alegoria, Schopenhauer coloca a religião na situação em que ela só pode representar alegoricamente ou ser o símbolo de um pensamento verdadeiro. Cabe, portanto, à sua filosofia fundamentar racionalmente as verdades e, assim, identificá-las e preservá-las, mesmo que só possam ser transmitidas e compreendidas por poucos.

O pecado original e a graça na doutrina de Santo Agostinho

Anteriormente mostramos que Schopenhauer identifica o cerne da religião cristã aos dogmas do pecado original e da graça e afirma que eles compõem alegorias religiosas que podem nos ajudar a esclarecer determinados conceitos filosóficos de difícil compreensão. Neste sentido, em relação ao cristianismo ele afirma:

Que ele ensina a grande verdade, na roupagem de uma alegoria, da afirmação e negação da vontade de viver, na medida em que ele expressa, através do pecado original de Adão, que a maldição atingiu a todos, que o pecado chegou ao mundo, que a culpa foi herdada por todos; mas, ao contrário, através da morte e sacrifício de Jesus, todos foram absolvidos, o mundo redimido, a culpa apagada e a justiça reconciliada⁵⁶.

Em função dessa identificação, vamos expor, em termos gerais, alguns aspectos da doutrina de Agostinho sobre o mal e a graça, a fim de compreendermos as relações que Schopenhauer estabelece entre esses aspectos e os conceitos de afirmação e negação da vontade, tendo como foco principal a questão da gratuidade da graça e da predestinação.

Na doutrina de Agostinho, a graça é concebida em função de um tipo de mal para o qual ela seria o único remédio; pois, ao pecar, o homem adquire uma insuficiência radical para praticar o bem que provoca nele uma desordem moral. Esse mal adquirido pelo homem em função do seu pecado é destituído de essência, pois ele se refere à ausência de ser ou de perfeição em uma criatura. Porém, esta ausência nunca é completa, pois algum vestígio de bem sempre é preservado. A ideia de que o ser ou o

⁵⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 719.

bem não podem ser totalmente destruídos será a chave para a concessão da graça, a qual terá o papel de reconduzir a natureza humana à sua perfeição, a partir dos vestígios que permaneceram intactos após a corrupção exercida pelo mal.

A questão do mal nos escritos de Agostinho compreende duas esferas de pensamento: a metafísica e a moral⁵⁷. Para o tratamento do problema do mal metafísico, deve-se partir da definição de ser supremo, da qual é possível derivar a definição de criatura e do mal que a esta necessariamente pertence.

Segundo Agostinho, Deus é o ser supremo que, por definição, é eterno e imutável. Por ser supremo, não há algum bem acima dele que possa ser nele incluído e nenhum mal que dele deva ser excluído. Não há, portanto, nada que possa ser acrescentado ou retirado da natureza divina, razão pela qual lhe é possível atribuir a imutabilidade e a eternidade. Ao contrário de Deus, o homem é um ser criado, tirado do nada por Deus. Toda criatura participa do ser, porque foi criada por Deus, mas também participa do não-ser, porque foi criada a partir do nada. Por participar do não-ser, toda criatura possui uma falta original que engendra a necessidade de adquirir algo e, conseqüentemente, sua mutabilidade.

Por outro lado, qualquer que seja a substância criada, espiritual ou corporal, Deus lhe dá a medida, a forma e a ordem. Se toda natureza é composta por essas três perfeições e elas foram dadas por Deus, toda natureza é boa por definição. O mal é a corrupção que pode ocorrer às perfeições da natureza. Isto significa que a natureza é má quando medida, forma e ordem estão nela corrompidas, mas ela é má somente na exata proporção do seu grau de corrupção, porque é má por estar corrompida, mas permanece boa enquanto é uma natureza criada por Deus.

⁵⁷ O esclarecimento a respeito dos conceitos de mal e de graça na filosofia de Agostinho terá especialmente por base a leitura do capítulo III, A liberdade cristã, da obra de Étienne Gilson intitulada *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

A partir dessa ideia de mal, Agostinho considera que o mal é *a privação* de um bem que uma natureza deveria possuir e, por conseguinte, o mal é considerado um puro nada, que não pode ser concebido independentemente de um bem. Pois, para que o mal exista, é necessário que a natureza esteja privada de alguma coisa. Ao manifestar sua natureza puramente privativa, os princípios que explicam a presença do mal no mundo não podem ser atribuídos a Deus, pois se o mal é um nada, ele não pode ter sido criado por Deus. Pois tudo o que Deus cria possui uma natureza dotada de medida, forma e ordem e, portanto, tudo o que ele cria é um bem. Esses princípios provam também que o mal é inevitável, pois criar é tirar do nada e o que vem do nada é corruptível. Assim, para todo ser em que houver medida, ordem e número, devemos reconhecer que Deus é o seu autor. Se despojarmos completamente esse ser desses atributos, não restará absolutamente nada. Mas, enquanto subsistir algum rudimento dessas formas, por mais grosseiro e imperfeito que possa ser, permanecerá nele um vestígio de bem que poderá ser reconduzido à perfeição.

Agostinho utiliza o conceito de mal como privação não só para explicar a origem do mal, mas também para explicar o mal voluntário, ou seja, o pecado. Ele considera que o pecado não tem uma causa eficiente, mas apenas uma deficiência de causa. Buscar a causa de uma falta seria o mesmo que procurar a causa do silêncio ou das trevas. Pois, para Agostinho, o silêncio é apenas a ausência de som e as trevas, a ausência de luz; e o pecado é, em nossa vontade, a ausência de amor por Deus. Uma vontade má é uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser o que ela deveria, ou seja, falta-lhe amar plenamente a Deus.

A vontade humana, em si mesma, não é um mal, mas também não é um bem absoluto. Pois sua natureza é boa, mas a liberdade do arbítrio permite que o homem não a utilize corretamente. Deus dotou a vontade humana da capacidade de obter a verdade

e, conseqüentemente, de atingir a beatitude. O livre-arbítrio do homem pode alterar o uso da vontade determinado originariamente por Deus, pois ele permite que o homem faça um uso incorreto da sua vontade. Mas, ao mesmo tempo, o livre-arbítrio é também a condição da beatitude que o bom uso da vontade implica, pois a beatitude não é idêntica à verdade, ela é apenas a posse individual da verdade. Isso exige que o homem tenha uma vontade individual e que ela seja livre para se voltar para o bem e alcançar a beatitude, ou para se afastar dele e constituir o mal. Aversão ao soberano bem e conversão aos bens secundários são, em suma, os dois atos livres do homem que decidem a sua felicidade ou a sua infelicidade eternas.

Ao se declinar em relação a Deus – considerado o bem supremo – e ao se aproximar das coisas inferiores ou bens secundários, o homem introduz em si e no universo a desordem inicial do pecado. Deus pode reparar essa desordem – da qual, entretanto, ele não é o responsável – e recriar a ordem primitiva através da graça.

Podemos identificar dois sentidos para a graça na filosofia de Agostinho, sendo que, em ambos, temos que considerar a gratuidade associada a ela. O primeiro sentido se refere à natureza, como uma graça universal e comum a todos⁵⁸. A natureza seria uma graça concedida gratuitamente por Deus porque “para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer, primeiramente teria sido necessário que ele fosse”⁵⁹. Mesmo sem o merecimento, o homem foi criado por Deus, não como uma pedra ou animal, mas à sua imagem. Esta seria a graça pela qual “o Verbo eterno nos fez homens”⁶⁰. Acima desta graça, identificamos a graça propriamente dita: aquela em que “o Verbo encarnado fez de certos homens seus fiéis”⁶¹.

⁵⁸ A posição de Pelágio se assemelha, em alguns aspetos, a esse primeiro sentido do conceito agostiniano de graça.

⁵⁹ GILSON, 2006, p. 280.

⁶⁰ GILSON, 2006, p. 280.

⁶¹ GILSON, 2006, p. 280.

Para entendermos o primeiro significado atribuído à graça, é preciso considerar que Deus criou o homem em um estado superior ao seu estado atual. Pois, antes do pecado, a essência da natureza humana era o seu amor por Deus. Por causa desse amor, o homem não cometia erros, não sofria de males ou dores, sendo incorruptível e imortal. Porém, um ato prevaricador modificou a natureza humana. Deus teria proibido ao homem comer determinado fruto, para assegurar a virtude da obediência. Esta proibição poderia ser facilmente acatada, pois, originariamente, o homem vivia em uma situação de abundância e felicidade e se abster de comer um fruto não representaria algo difícil de ser feito. Por esta razão, a origem do mal não deve ser atribuída à dificuldade do preceito ou à insubordinação do corpo, mas somente à vontade e, especialmente, ao orgulho do homem. Este orgulho deve ser entendido como o desejo de posição e de independência com relação a Deus. A confiança do homem em si mesmo o desvencilhou do princípio ao qual ele deveria se apegar e, assim, ele passou a ser o seu próprio princípio, iludido com a expectativa de poder se equiparar a Deus.

O ato de desobediência que alterou a natureza originária do homem foi cometido livremente, pois a natureza humana poderia decair, mas ela não deveria necessariamente decair. Portanto, o movimento que separou o homem do seu verdadeiro fim deve ser considerado como um ato de sua responsabilidade. As consequências para o homem desse afastamento em relação a Deus, consideradas como desordens em sua natureza, são a ignorância e a concupiscência. Estas desordens afetaram o homem como espécie e se tornaram um mal intrínseco à sua natureza, constituindo o pecado original. Assim, uma natureza boa foi transformada em viciosa, porém a natureza criada originariamente por Deus não foi completamente destruída⁶². Pois, se o pecado a tivesse

⁶² Para Agostinho a natureza humana é originariamente boa e, mesmo após o pecado, ela não é completamente destruída pelo mal. Já, para Schopenhauer, a natureza humana é originalmente má e, portanto, não há nela nada que deva ser preservado. Esta natureza terá que ser completamente suprimida e, assim, o bem se refere ao nada.

exterminado, a natureza humana deixaria totalmente de ser, o que faria uma obra de Deus se tornar um não-ser. Assim, mesmo decaída, a natureza humana deve preservar algum resquício de bem.

As virtudes que subsistem na natureza humana após as desordens promovidas pelo pecado podem reencontrar seu valor primitivo se Deus nos conceder a graça, entendida como o auxílio sobrenatural capaz de restaurar a natureza do homem. Este é o segundo sentido da palavra *graça* e o seu sentido próprio, que se refere ao “conjunto de dons gratuitos de Deus que têm por fim tornar possível a salvação do homem em estado de natureza decaída”⁶³. O que há em comum entre os dois sentidos atribuídos à graça é a completa gratuidade. O que há de específico no segundo sentido é que a graça é um dom sobrenatural (em contraste com a noção de natureza vinculada ao primeiro sentido) concedido apenas a poucos eleitos (diferentemente da ideia de dom universal e comum a todos os homens). Por ocorrer em uma natureza corrompida, o significado de graça propriamente dito não tem como objetivo fundar a ordem divina (assim como acontece em seu primeiro sentido), mas restabelecê-la.

Para reunir os dois significados dados à graça, podemos dizer que a natureza humana foi criada gratuitamente por Deus, mas ela foi afetada definitivamente pela desordem provocada pelo pecado cometido pelo homem. Para restabelecer a ordem original dessa natureza, é necessário que Deus a recrie. Assim, “para cair, o homem só tinha o querer; mas não basta o querer se reerguer para podê-lo”⁶⁴. Portanto, para que o homem possa ser salvo, é preciso que Deus lhe conceda a graça. A questão é saber quem será salvo e se há condições sob as quais Deus irá conceder a graça.

Agostinho considera que há uma inversão dos termos do problema quando se considera que é por meio das boas obras que os homens obtêm a graça. Pois, se fosse

⁶³ GILSON, 2006, p. 289.

⁶⁴ AGOSTINHO *apud* GILSON, 2006, p. 291.

necessário merecê-la, a graça não seria gratuita. Assim, ninguém deve pensar que será agraciado em função das obras que realizar, pois só poderá realizar boas obras quem já tiver sido agraciado. Por isto, Agostinho considera que o começo da manifestação da graça é a fé, ou seja, a confiança em Deus e no fato de que ele nos concedeu a graça, a qual nos permite praticar boas obras. A fé deve ocorrer antes das obras, não porque as dispense, mas porque as boas obras só são possíveis mediante a graça.

Se a graça precede as obras, isto significa que ela não pode ser a consequência de um bom comportamento. Pois Deus, de acordo com sua vontade inescrutável, é quem elege os agraciados. Portanto, a escolha de Deus exclui uma eleição baseada em motivos, mesmo que justos. Pois não é a justificação que deve preceder a eleição dos agraciados; mas, ao contrário, a eleição deve preceder a justificação, de modo que somente os agraciados podem se tornar justos, o que faz a eleição ser a causa da justificação ⁶⁵.

A explicação que se baseia na eleição feita por Deus exclui outras maneiras de explicar a concessão da graça, as quais têm por base o merecimento do homem. Como exemplo, poderíamos supor que Deus, por ter o poder de prever as ações futuras dos homens, justificaria os bons e condenaria os maus. Mas os méritos futuros não podem ser a causa da graça, pois, para Agostinho, a graça é a única causa concebível dos méritos. Também poderíamos admitir a hipótese que reúne o decreto de Deus e a aceitação do homem, de forma que Deus conclamaria a todos e somente o homem de boa vontade atenderia ao seu apelo. Porém, esta hipótese acrescenta uma nova dificuldade, pois ela envolve a questão de saber como é possível que alguns entre aqueles que são chamados por Deus não respondam ao seu apelo⁶⁶. Pois, se quisesse,

⁶⁵ Podemos assinalar que a posição de Pelágio consiste no contrário; pois, para ele, a justificação deve preceder a eleição, de modo que somente os justos serão eleitos, o que faz com que a justificação seja a causa da concessão da graça.

⁶⁶ GILSON, 2006, p. 294.

Deus poderia chamar todos os homens sem que nenhum se recusasse a atender ao seu chamado. Isto aconteceria sem que houvesse uma interferência de Deus no livre-arbítrio do homem, pois, para Agostinho, toda vontade age e se determina em função de certos motivos e sob determinadas circunstâncias. Em virtude de sua ciência infinita, Deus sabe com antecedência de acordo com quais motivos e em quais circunstâncias o arbítrio de um homem dará ou não seu consentimento. Assim, para assegurar a execução dos seus propósitos sem afetar o nosso livre-arbítrio, Deus poderia criar as condições sob as quais um homem, ao receber o seu chamado, iria consentir livremente com ele. Com base na presciência divina, o livre-arbítrio seria preservado, mesmo com a interferência da graça.

A conciliação entre a graça de Deus e o livre-arbítrio não é tratada por Agostinho como um problema, pois, para ele, “querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição se confunde com a de vontade”⁶⁷. Como o livre-arbítrio equivale à vontade e a vontade é um bem inalienável do homem, não se pode pensar na vontade humana como destituída de livre-arbítrio. Além disso, o livre-arbítrio tem por fim querer amar a Deus. O que Agostinho questiona não é se o homem quer amar a Deus, mas se isto está em seu poder, de forma que há uma diferença entre a vontade *querer fazer* algo e *poder fazer* o que ela quer. O livre-arbítrio é o querer fazer. Mas a liberdade é o poder fazer o que se quer. Portanto, para Agostinho, não há problema em conciliar livre-arbítrio e graça, mas há para conciliar graça e liberdade.

É no confronto com Pelágio que Agostinho esclarece a distinção entre livre-arbítrio e liberdade. A doutrina de Pelágio, tal como Agostinho a compreendeu e reduzida aos seus elementos essenciais, considera que o pecado é o mau uso do livre-arbítrio. Para Pelágio, o pecado não diminui a liberdade do homem, nem sua bondade

⁶⁷ GILSON, 2006, p. 298.

natural e, consequentemente, o seu poder de fazer o bem. Como estas características são preservadas após o pecado, a graça não tem a função de restituí-las ao homem e, portanto, a graça se limita ao “perdão da ofensa feita a Deus pela realização do ato mau”⁶⁸. De acordo com Pelágio, “Deus não confere a graça de agir bem a uma vontade tornada impotente, mas ele agracia como um juiz que perdoa e remove o erro cometido”⁶⁹. A liberdade da vontade permanece intacta e a natureza humana não se torna corrompida depois do pecado. Para remover o efeito do pecado sobre o homem, basta perdô-lo da ofensa que é feita a Deus através do ato mau. Portanto, se a natureza humana não se corrompe definitivamente com o pecado, não há necessidade de restituí-la através de um poder sobrenatural. Além disso, no modo de pensar pelagiano, a vontade é livre para cumprir ou não a lei e, assim como ela deve, ela tem o poder de cumpri-la.

Diferentemente da posição asumida por Pelágio, Agostinho afirma que, apesar de desejar a lei com toda a sua alma, ele próprio não se sente capaz de cumpri-la. A origem dessa incapacidade seria a corrupção da sua vontade. Ele atribui a causa dessa corrupção ao pecado, e a única forma de corrigi-la, tornando a lei realizável pela vontade humana, seria a redenção obtida através da graça outorgada por Jesus Cristo. Esse aspecto do pensamento de Agostinho pode ser expresso pelas palavras do apóstolo Paulo, extraídas da Epístola aos Romanos, sexto livro do Novo Testamento:

Não faço o bem que quero e faço o mal que não quero. Mas se é o que não quero que faço, não sou eu portanto que o faço,, mas algo que habita em mim: o pecado. Encontro, então, diante de mim a lei quando quero fazer o bem (...) e consinto a ela com alegria no interior de mim mesmo, mas encontro em meu corpo uma outra lei, que se revolta contra a lei do meu pensamento e me subordina à lei do pecado. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? – A graça de Jesus Cristo nosso Senhor ⁷⁰.

⁶⁸ GILSON, 2006, p. 299.

⁶⁹ GILSON, 2006, p. 299.

⁷⁰ PAULO *apud* GILSON, 2006, p. 301-302.

Os dizeres de Paulo deram a Agostinho os elementos para que ele considerasse que “o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer” ⁷¹. Contrariando Pelágio, Agostinho defenderá que “nem o conhecimento da lei divina, nem a natureza, nem a remissão dos pecados constituem a graça, mas ela nos é dada por Jesus Cristo nosso Senhor, para que, através dela, a lei seja cumprida, a natureza resgatada e o pecado vencido” ⁷².

O aspecto fundamental que permitirá a Agostinho diferenciar o homem agraciado daquele que não o foi, não é a posse do livre-arbítrio, mas a sua *eficiência* para cumprir o bem que ele pode ou não desejar, visto que somente os que têm a graça querem o bem e são capazes de fazê-lo. Assim, a graça pode ser definida como a força que a vontade adquire, seja para querer o bem, seja para realizá-lo. Assim, todos os homens, mesmo os decaídos, possuem livre-arbítrio (entendido como a *possibilidade* de querer ou não o bem), mas somente os que receberam a graça tornaram-se livres (adquiriram a *capacidade* de querer o bem e realizá-lo).

Ao fazer esta distinção, Agostinho terá ainda que resolver como essa capacidade pode ser adquirida por nós. A resposta dada por Pelágio a essa questão coloca o esforço do homem para fazer um bom uso do seu livre-arbítrio como a condição da graça. Ele considera que o homem deve se empenhar para reorientar o seu querer após o pecado, ou seja, após o mau uso do seu arbítrio, sendo que este empenho pode, efetivamente, fazer com que ele se torne capaz disso. A graça é o reconhecimento feito por Deus desse esforço e significa uma espécie de retribuição pelos méritos humanos.

Agostinho considera que, entendida como retribuição ou soldo, a graça perderia o sentido de gratuidade que o seu nome indica. Além disso, não seria simples

⁷¹ GILSON, 2006, p. 302.

⁷² AGOSTINHO *apud* GILSON, 2006, p. 302.

associar a graça de Deus aos nossos méritos, já que alguns que parecem merecê-la não a recebem e, ao contrário, muitos que parecem não merecê-la a recebem. Agostinho defende que os méritos só podem surgir após a graça ser concedida, pois só podemos oferecer a Deus o que ele exige de nós após ele nos ter dado as condições para realizar o que é exigido por ele ⁷³.

Apesar da relação de dependência que o homem mantém com Deus na concessão da graça, Agostinho afirma que o livre-arbítrio é preservado, visto que ele é necessário para que o homem possa aceitá-la. A explicação para a preservação do livre-arbítrio é feita por meio do conceito agostiniano de *deleitação*. Este consiste em um tipo de peso interior que arrebatava a vontade em direção a certos objetos. Qualquer que seja o objeto com o qual a vontade se deleita, ela o faz livremente, de forma que este movimento percorrido pela vontade em direção aos objetos é o que configura sua liberdade. O poder da graça sobre a liberdade desvia o movimento de deleite da vontade, que estava dirigido para o mal, fazendo com que a vontade passe a se deleitar com o bem. Assim a lei, irrealizável pelo homem decaído, torna-se objeto de amor e de deleite para o homem em estado de graça.

O homem decaído é capaz de ouvir o chamado da graça; ela lhe parece um bem em certa medida desejável, mas a concupiscência lhe acarreta um deleite maior e, como a deleitação é apenas o movimento da vontade em direção a um objeto, o homem dominado pelas paixões prefere o pecado à graça. Nós sempre faremos necessariamente o que nos for mais deleitável, mas a deleitação que predomina em nossa vontade não elimina o livre-arbítrio, já que a deleitação é apenas a manifestação do livre-arbítrio.

Assim, para que o homem seja livre, o livre-arbítrio deve se deleitar com a liberdade. O livre-arbítrio se confunde com a liberdade quando ele se deleita com um

⁷³ GILSON, 2006, p. 304.

objeto bom, pois a liberdade é apenas o bom uso do livre-arbítrio. A vontade nunca deixa de ser um livre-arbítrio, porque ela sempre exerce sua escolha entre o bem e o mal; porém ela não é sempre boa e, portanto, no sentido da liberdade, ela não é sempre livre. Somente se a vontade quiser o bem e for capaz de realizá-lo, ela estará, simultaneamente, em estado de livre-arbítrio e de liberdade. Mas o fato é que, frequentemente, a vontade quer o mal e, quando a vontade quer o bem, ela não é capaz de realizá-lo. Essa ausência de liberdade, que se configura como a incapacidade de deleitar-se com o bem, não pode ser corrigida pela vontade do homem. Pois essa vontade não pode, por si só, restabelecer a ordem criada originalmente pela onipotência divina. Deus é o único ser capaz de restaurar em nós o deleite de amá-lo, em detrimento do deleite proveniente do corpo e das coisas materiais. Portanto, somente a graça pode refazer a boa vontade e conferir a liberdade ao homem.

A exposição dos aspectos básicos da doutrina de Agostinho sobre o pecado original e a graça não é suficiente para que se possa compreender facilmente a relação entre eles e a filosofia de Schopenhauer. Pois não é possível identificarmos nesta filosofia o conceito de mal como uma privação do bem, visto que, para Schopenhauer o mal é algo positivo e originário e que constitui o modo de manifestação da vontade. Tampouco é possível encontrarmos diretamente algo semelhante ao conceito agostiniano de graça, já que a negação da vontade significa a supressão do caráter e não a restauração da sua natureza original.

Porém, o fato de que Agostinho defende a gratuidade da graça – de acordo com a qual a graça não será concedida àqueles que realizaram boas obras, mas, ao contrário, só poderão realizar boas obras aqueles que já tiverem sido agraciados – parece constituir um ponto em comum entre Agostinho e Schopenhauer. Pois este ponto

pode ser identificado no fato de que a negação da vontade, conforme pretendemos explicar ao longo desse trabalho, não é a decorrência de um bom comportamento e que os caracteres moralmente maus também podem alcançar a negação.

Para possibilitar uma melhor compreensão da relação entre os dogmas do pecado original e da graça e os conceitos de afirmação e negação da vontade, vamos expor alguns aspectos da análise de Matthias Koßler sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo, tendo em vista especialmente as semelhanças e os contrastes com os escritos de Agostinho e Lutero.

A análise de Matthias Koßler sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo

Um dos aspectos tratados por Koßler concernente à utilização dos dogmas cristãos na filosofia de Schopenhauer é a equiparação do conceito de afirmação da vontade ao dogma religioso de pecado original, o qual está presente tanto na doutrina de Agostinho quanto na de Lutero. Porém, haveria uma diferença essencial no modo como cada um desses teólogos trata desse tipo de pecado, a qual não teria sido explicitada por Schopenhauer.

Agostinho explica o pecado original a partir da vontade livre de Adão. Ele considera que livre-arbítrio é parte constituinte da essência humana e, na sua contituição original, ele seria aquilo que conduziria a vontade do homem em direção daquilo que está acima dele, ou seja, em direção a Deus. Mas, através do pecado de Adão, essa ordenação teria se voltado para o mesquinho e para o frívolo. Através da inversão da orientação natural da vontade – cujas consequências são comparáveis àquelas da afirmação da vontade em Schopenhauer – a pecabilidade [*Sündhaftigkeit*] do homem se tornou habitual – pois, desde a inversão, a vontade só pode conduzir o homem ao pecado – afetando toda a humanidade⁷⁴.

O que caracteriza o pecado original em Agostinho e o diferencia de Lutero é que a pecabilidade herdada e a falta de liberdade [*Unfreiheit*] não modificam a natureza do homem, mas só caracterizam um estado designado como um “*adfectio*”, que se sobrepõe, como uma segunda natureza, à natureza própria do homem, criado segundo a imagem divina. Por isto, para Agostinho, o efeito da graça consiste somente no fato de

⁷⁴ Cf. KOSSLER, M. Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther. *Für einen realen Humanismus*. Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt/hrsrg von Wolfgang Jordan und Michael Jeske. – F; B; Bern; Bruxelles; NY; Oxford: Peter Lang, 2006, p. 122.

que a vontade livre, assim como ela existia na natureza humana original antes da queda, é recriada, quando Deus retira do homem a inversão [*Verkehrung*] da sua vontade. Como a natureza do homem permanece preservada também no estado de pecado original e este só significa um estranhamento em relação à sua natureza, é necessário que a liberdade da vontade e a graça coexistam. A incompreensão sobre a coexistência da liberdade e da graça é atribuída à imperfeição [*Unvollkommenheit*] do conhecimento humano. Mas esta coexistência é comprovada no amor justo ao próximo, na medida em que, como prática [*Praxis*], ela oferece a última informação sobre a relação entre a liberdade, natureza e graça⁷⁵.

Lutero exclui radicalmente uma vontade livre em relação a assuntos que se referem à salvação [*Heil*], pois ele interpreta a doutrina da graça e da predestinação de Agostinho sob pressupostos ontológicos e epistemológicos diferentes. Para ele, nem Adão tinha uma vontade livre, através da qual se poderia explicar a queda no pecado, nem os bem-aventurados a possuem no reino celeste. O que coloca o homem no estado de pecado original é o abandono de Deus e o que o salva é somente a graça de Deus. Por causa disso, a natureza do homem é má, mesmo quando Lutero se apega à assegurada bondade bíblica da criação. O efeito da graça não pode consistir na restauração da natureza criada, porém vem acompanhada da negação integral da essência humana. O homem pecaminoso é justificado [*gerechtfertigt*] quando Cristo “encobre” [*bedeckt*] seus pecados, na medida em que o homem se une com Cristo na fé. Essa união com Cristo não é uma unificação mística; pois nela, toda maldade é atribuída à própria pessoa e a bondade é atribuída a Cristo, que só está ligado à pessoa de um modo exterior. A justificação através da graça se realiza sem qualquer participação do homem, como “*opus alienum*”.

⁷⁵ Cf. KOSSLER, 2006, p. 122.

Enquanto que, para Agostinho, o agir decorrente da vontade livre, que se expressa nas obras do amor, e a graça instilada [*einflössende*] pelo amor justo precisam coincidir para se chegar à bem-aventurança, para Lutero, o homem é justificado somente através da fé que Cristo lhe faz jus. As obras do amor e da justiça emergem do justificado como os frutos emergem da árvore. Mas, para que isto aconteça, o que é decisivo não são as obras, mas a justificação concedida por Cristo⁷⁶.

Segundo Koßler, é possível relacionar as interpretações do pecado original e da graça em Agostinho e Lutero com duas tentativas de Schopenhauer para eliminar o dilema da afirmação e negação da vontade. A soteriologia agostiniana se apoia sobre o pensamento da liberdade da vontade, mesmo quando a vontade livre é empurrada para fora da natureza humana, o que é representado pelo pecado de Adão. A isto corresponde o discurso de Schopenhauer a respeito da liberdade transcendental, que está na base da afirmação e negação da vontade e é aquilo que esclarece a responsabilidade moral, enquanto ela provém do caráter inteligível do homem. Segundo Koßler, a culpa da existência, que Schopenhauer identifica com o pecado original, só pode ser compreendida de um modo racional a partir desse fundamento. A teoria schopenhaueriana da visão que transpassa [*Durchschauung*] o *principium individuationis* – com a qual a separação entre os indivíduos é suprimida – apresenta-se como a anulação de um estranhamento da vontade livre em si mesma, tornando plausível a caracterização do efeito da graça como uma expressão da liberdade da vontade⁷⁷.

Por outro lado, a concepção de afirmação da vontade – como mera execução consciente do impulso dado pela natureza – corresponde, em Lutero, à natureza pecadora do homem, que se torna evidente através do mandamento divino. Segundo

⁷⁶ Cf. KOSSLER, 2006, p. 123.

⁷⁷ Cf. KOSSLER, 2006, p. 124.

essa concepção, a salvação dos males ligados à individualidade só é possível através da negação da essência completa do homem, ou seja, através da negação da vontade como coisa em si. A salvação precisa ser entendida, como em Lutero, como a graça que vem de fora, como “*opus alienum*”⁷⁸.

Para Koßler, somente quando reunimos as correspondências provenientes tanto da tradição agostiniana, quanto da luterana, torna-se possível dizer que traços fundamentais do cristianismo emergem na filosofia de Schopenhauer. Em seus aspectos gerais, o que permite caracterizar a posição de Schopenhauer em relação à religião é a superação do cristianismo dogmático através do esclarecimento, mas também, por outro lado, a revelação da dependência da razão em relação à vontade, o que torna a razão incapaz de um saber absoluto. Isto constitui, segundo Koßler, o lado moderno de Schopenhauer, ao qual também pode ser atribuído o fato de que o cristianismo não lhe interessa como a única ou a suprema forma de religião, pois, para ele, hinduísmo e budismo representam vestimentas ou recipientes míticos que desvendam e transmitem melhor a verdade. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que Buda e Mestre Eckhart “ensinam o mesmo”⁷⁹, e que “bem no fundo e para além das Mitologias de ambas as partes, o Samsara e o Nirvana de Buda são idênticos às duas *civitates* de Agostinho”⁸⁰.

Outro aspecto a ser considerado é que, quando Schopenhauer estabelece uma analogia entre elementos de sua filosofia e o mencionado cerne da religião cristã, o seu propósito não é oferecer uma interpretação segundo a razão das doutrinas de fé cristãs, mas confirmar o papel histórico de sua ética; pois, em razão do esclarecimento, a influência da religião teria desaparecido, assim como sua função ética⁸¹. Além disso, ao afirmar do ponto de vista pragmático que as religiões têm a função de satisfazer a

⁷⁸ Cf. KOSSLER, 2006, p. 125.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 703.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, PP, SW V, 400.

⁸¹ Cf. KOSSLER, 2006, p. 116.

necessidade metafísica dos homens que não estão em condições de alcançá-la através da filosofia, Schopenhauer coloca, em princípio, as diferentes religiões do mundo em um mesmo plano; uma escala de valor será estabelecida na medida em que algumas religiões são julgadas por ele como mais capacitadas para expressar alegoricamente as verdades filosóficas. Com base nesse tipo de valoração, Koßler defende que Schopenhauer pode ser considerado um precursor da ciência comparada das religiões, assim como das disciplinas que somente mais tarde foram introduzidas na religião, tais como a Fenomenologia da Religião, a Psicologia da Religião, a Sociologia da Religião⁸².

Também é possível destacar que o interesse de Schopenhauer pelo cristianismo não é dirigido às novas formas de compreensão religiosa, assim como elas foram desenvolvidas na teologia especulativa de seu tempo. Pois ele dedicou sua atenção especialmente à dogmática ortodoxa cristã, a qual, na sua época de florescência, embora já fosse um anacronismo historicamente espiritual, ainda exercia grande influência no pensar e no agir do homem e na vida da maior parte da população⁸³.

A analogia que Schopenhauer estabeleceu entre a sua filosofia e o cristianismo deu origem a diferentes interpretações. As mais frequentes questionam se a filosofia de Schopenhauer pode ser denominada uma filosofia cristã ou a filosofia cristã verdadeira, ou ainda, se a concepção de Schopenhauer da religião cristã é justa a esta em pormenores⁸⁴. Em seu texto “A ética de Schopenhauer como salvação da moral cristã? Problemas e condições da ética ateísta”, Koßler, sob a influência de Max Horkheimer, oferece uma interpretação que não se pauta nesse tipo de questionamento. Ele afirma que Horkheimer parte de um conflito fundamental entre as ciências

⁸² Cf. KOSSLER, 2006, p. 116.

⁸³ Cf. KOSSLER, 2006, p. 116-117.

⁸⁴ Cf. KOSSLER, M. Schopenhauers Ethik als Rettung der chrislichen Moral? Probleme und Bedingungen atheistischer Ethik. *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. Dieter Birnbacher. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996, p. 59.

empíricas e a religião para abordar a “decadência da religião”⁸⁵, a qual teria feito a moral perder seu significado social. Nesta situação, Schopenhauer desempenha um papel especial, na medida em que ele tenta salvar o “espírito” ou o “cerne” do cristianismo, desistindo completamente do conceito de Deus e da dogmática cristã. A metafísica de Schopenhauer, segundo Horkheimer, oferece “a mais profunda fundamentação da moral, sem entrar em contradição com o conhecimento exato”⁸⁶, já que sua metafísica não avança além do ponto de vista empírico e, portanto, não transcende a experiência. Para Schopenhauer, o absoluto não é um Deus bom e onisciente que conduz a história e guia os homens para a redenção, mas é, no máximo, a matéria, o que o coloca de acordo com as exigências das ciências empíricas. O significado especial de Schopenhauer com respeito à problemática da ética e da ciência estaria na sua tentativa de formular uma visão de mundo a partir da fundamentação de uma observação sem ilusão e sem religião. Sua filosofia é definida como uma metafísica imanente, pois ela é constituída pela interpretação e explicação da experiência, e fala da coisa-em-si apenas no seu relacionamento com o fenômeno. Com isso, Schopenhauer reafirma a sua pretensão de formular uma ética através de uma fundamentação empírica, mas, apesar disto, sobre a pressuposição de uma metafísica. Essa ética fundamentada empiricamente – com a qual Schopenhauer se distancia tanto do Idealismo alemão quanto de todas as tentativas de uma fundamentação ética religiosa – deve poder ficar no lugar da moral cristã, na medida em que ela contém aquilo que tem relevância ética nos dogmas religiosos. Pertence a ela, porém, necessariamente, uma metafísica imanente, pois uma concepção de mundo naturalista seria destrutiva para a ética, a tal

⁸⁵ HORKHEIMER *apud* KOSSLER, 1996, p. 59.

⁸⁶ HORKHEIMER *apud* KOSSLER, 1996, p. 60.

ponto que uma ética puramente empírica seria contraditória em si mesma e, portanto, imprópria ⁸⁷.

Para chamar a atenção para as dificuldades desse tipo de fundamentação empírica, Koßler apresenta algumas teses da ética de Schopenhauer e da sua doutrina da redenção. Ele dará destaque para a relação de dependência recíproca entre a virada da vontade e a mudança de conhecimento, e relaciona essas teses com abordagens da tradição filosófica teológica cristã, particularmente a agostiniana, com o intuito de tratar de temas como liberdade e predestinação, ordenação justa do mundo, pecado original e efeito da graça. Ele ressalta que esses temas não esgotam os pontos de contato possíveis entre esses dois autores, mas eles indicam alguns campos importantes para a ética e as transformações que sofreram no sistema ateuista schopenhaueriano⁸⁸. Essas transformações não significam que Schopenhauer teria desenvolvido sua filosofia a partir da doutrina agostiniana ou que ele teria sido influenciado por Agostinho na formação do seu sistema. Pois Koßler afirma ser possível estabelecer que Schopenhauer só teve acesso aos textos de Agostinho a partir de 1816, quando a redação da sua *Dissertação* já estava concluída havia três anos e o trabalho envolvendo sua obra principal estava em pleno andamento. Ele teria conhecido nessa época apenas a doutrina da liberdade da vontade, através do livro de mesmo nome de Agostinho [*De libero arbitrio*], e sua familiarização paulatina com a posição agostiniana sobre a graça, a predestinação e o pecado original teria ocorrido somente a partir dos anos trinta. Por essa razão, Koßler presume que os paralelismos entre as duas doutrinas surgem em

⁸⁷ Cf. KOSSLER, 2006, p. 117.

⁸⁸ Cf. KOSSLER, 1996, p. 60.

função de uma problemática comum, que se refere ao esforço de ambos para conciliar predestinação e liberdade da vontade ⁸⁹.

Em Schopenhauer, esse esforço remete à conciliação entre a noção de caráter imutável, que se manifesta necessariamente através de motivos, e a liberdade na negação da vontade, visto que esta negação também é considerada por ele como um fato empírico. A identificação de uma problemática comum entre esses dois autores torna as explicações de Agostinho relevantes não apenas do ponto de vista teológico-dogmático, mas também do ponto de vista ético-filosófico, especialmente quando elas também tratam do problema da determinação e da liberdade.

Outro aspecto destacado por Koßler consiste em pressupor que o conhecimento paulatino das obras de Agostinho, ocorrido entre 1816 e 1830, explicaria a mudança contínua na forma como Schopenhauer o interpreta. Esta forma vai desde uma atitude inicialmente negativa – visto que Schopenhauer considera Agostinho um defensor da liberdade da vontade, o que o coloca em oposição à sua própria maneira de pensar – até uma avaliação bastante positiva, decorrente da descoberta de pensamentos concordantes com os seus ⁹⁰. Em 1816, Schopenhauer teria tomado conhecimento apenas da doutrina agostiniana da liberdade da vontade, tal como ela fora apresentada por Agostinho em seu escrito antimaniqueísta intitulado *De libero arbitrio*, de modo que ele ainda desconhecia a doutrina agostiniana da predestinação e da graça. Nesse momento, Schopenhauer teria tido contato, pelo menos superficialmente, com a face antipelagiana de Agostinho ⁹¹. Assim, a razão principal para Schopenhauer considerar Agostinho como defensor da vontade livre teria sido o acesso limitado que ele teve às suas obras.

⁸⁹ Cf. KOSSLER, 2009, p. 115.

⁹⁰ Cf. KOSSLER, 2009, p. 115.

⁹¹ Cf. KOSSLER, 2009, p. 115.

Para compreendermos os possíveis equívocos relacionados à leitura parcial que Schopenhauer fez inicialmente de Agostinho, também é importante considerarmos os diferentes modos como Agostinho trata do problema da liberdade da vontade ao longo de suas obras, tendo em vista os diferentes posicionamentos que ele assume em relação à polêmica entre os maniqueus e os pelagianos. Neste sentido, Moacyr Novaes⁹² afirma que não há propriamente uma doutrina agostiniana da liberdade, mas apenas uma constante reflexão sobre a liberdade. Esta reflexão abrange uma caracterização da *vontade* humana e, mais profundamente, uma concepção de *natureza* humana, visto que esta é considerada o núcleo da teoria agostiniana da liberdade. A reflexão sobre a liberdade contém um elogio à natureza humana – que a isenta da responsabilidade pela existência do mal – mas também estabelece um limite a este elogio. Novaes esclarece que Agostinho, aos setenta e dois anos de idade, reexamina algumas passagens polêmicas de seus textos e indica como corrigir interpretações não condizentes com o seu pensamento. Acerca da liberdade, ele retoma algumas expressões de seu diálogo *Sobre o livre-arbítrio*, a fim de fixar o seu sentido e responder a interpretações que julgava inaceitáveis. A afirmação da liberdade, nos textos do final do século IV, tinha em vista o combate acirrado que o jovem Agostinho fazia ao maniqueísmo⁹³, colocando em jogo a ideia de natureza humana e, particularmente, o modo como se entende a relação entre o corpo e a alma no homem. Será contra esse maniqueísmo que Agostinho vai dirigir sua artilharia e afirmar a liberdade humana. Anos depois, no começo do século V, Agostinho procura dar maior exatidão ao sentido de suas afirmações antimaniqueístas, devido ao uso que os pelagianos fizeram da sua defesa da liberdade contra os maniqueus. Isso exige que ele reavalie seus escritos antimaniqueístas, a fim de

⁹² NOVAES, M. Vontade e Contravontade. *O avesso da liberdade*. – São Paulo. Cia. As Letras, 2002, pp. 59-76.

⁹³ Segundo Moacyr Novaes, o maniqueísmo, considerado como uma forma de cristianismo que representava um pensamento importante no final do século IV e início do século V, não era apenas uma palavra para designar certa mentalidade, certo modo de ver o mundo, mas designava rigorosamente uma corrente religiosa e filosófica. Cf. NOVAES, 2002, p. 61.

evitar interpretações pelagianas. Pois, enquanto os maniqueus negavam de certo modo a liberdade da vontade, os pelagianos propunham uma interpretação da liberdade como autonomia que Agostinho não poderia admitir. Desse modo, a concepção agostiniana de natureza humana pode ser vista como afirmação da liberdade em determinados momentos e como negação da liberdade em outros ⁹⁴.

A partir da constatação da variação no modo como Agostinho trata o problema da liberdade da vontade ao longo de seus escritos e considerando que Schopenhauer inicialmente se restringiu à leitura de apenas uma de suas obras, de cunho antimaniqueísta, é compreensível que ele tenha colocado o pensamento de Agostinho em oposição ao seu. Porém, por volta de 1830, através de compilações e de obras de literatura secundária, Schopenhauer começou a tomar conhecimento de facetas do pai da Igreja que o tornaram mais interessante aos seus olhos. De acordo com Koßler, Schopenhauer invoca passagens de comentadores de Agostinho para corroborar sua doutrina da negação da vontade de viver, assim como para relacionar o pecado original e a afirmação da vontade com a ausência de liberdade da vontade. Como exemplo, a exposição do teólogo evangélico Gustav Friedrich Wiggers, sobre a doutrina agostiniana da graça e da predestinação, em contraposição ao pelagianismo, teria contribuído para a mudança no modo como Schopenhauer avalia a posição de Agostinho com relação à liberdade da vontade. Em razão dessa mudança, Agostinho passa a ser considerado, ao lado de Lutero, um defensor da doutrina segundo a qual a vontade não é livre, mas está essencialmente submetida a uma inclinação para o mal ⁹⁵.

Schopenhauer só teria alcançado uma compreensão mais ampla da doutrina madura de Agostinho por volta de 1844, após o aparecimento da segunda edição de *O mundo como vontade e como representação*. Essa compreensão seria o resultado de um

⁹⁴ Cf. NOVAES, 2002, p.59-61.

⁹⁵ Cf. KOSSLER, 2009, p. 117.

processo gradativo, ocorrido entre a primeira e a terceira edições da sua obra principal, que atesta o aumento da importância atribuída a Agostinho em comparação com Lutero. Segundo Koßler, na primeira edição, apenas Lutero foi mencionado como garantidor da doutrina da redenção através da graça. Agostinho foi incluído ao lado de Lutero apenas na segunda edição, quando, então, passa a ser considerado “a estrela guia” de Lutero. As diferenças relevantes entre Agostinho e Lutero, no que diz respeito à questão da liberdade da vontade e à interpretação da queda no pecado original e da graça, são ignoradas por Schopenhauer ou imputadas ao fato de que Agostinho tinha de fazer justiça ao dogma fundamental judaico da existência de Deus. Para Schopenhauer, caso esse dogma seja deixado de lado, tudo fica “imediatamente claro e correto”⁹⁶, visto que Agostinho é apresentado como um pensador que se enredou em contradições e incompreensibilidades somente por causa desse constrangimento externo⁹⁷.

A doutrina de Lutero da ausência de liberdade da vontade, tal como ele a expõe no livro *De servo-arbitrio*, teria sido para Schopenhauer, desde o começo, um comprovante de sua própria concepção, bem como da afirmação de uma natureza humana má após a queda original. Porém, o que lhe incomodava especialmente em Lutero era sua crítica ao monasticismo, à ascese e ao celibato. Schopenhauer chega a afirmar que, com tal crítica, Lutero teria atacado o coração do cristianismo em seu princípio ascético⁹⁸. Em virtude dessas discordâncias com Lutero, ao comparar as duas doutrinas, Schopenhauer teria descoberto que Agostinho poderia ser mais interessante aos seus propósitos, especialmente em relação à doutrina da predestinação, visto que esta doutrina recebe maior destaque em Agostinho do que em Lutero, e a agostiniana se ajusta melhor à sua própria concepção do caráter inato e inalterável do indivíduo.

⁹⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 481.

⁹⁷ Cf. KOSSLER, 2009, p. 118-120.

⁹⁸ Cf. SCHOPENHAUER *apud* KOSSLER, 2009, p. 120.

Koßler considera que, para Schopenhauer, a doutrina da predestinação de Agostinho seria correta, porém demasiada rígida por sua forma dogmática, pois, com as punições eternas do inferno, tal doutrina denega ao pecador – “esse pobre fulano que vem do nada, mas que ao menos tem o direito ao seu nada originário”⁹⁹ – essa forma de libertação do sofrimento. Isto teria levado Schopenhauer a considerar que o verdadeiro núcleo da doutrina da predestinação – a saber, que a redenção advém apenas a poucos homens, enquanto a maioria é abandonada à culpa e ao sofrimento – é melhor ilustrada pela doutrina budista, na qual, por causa da metempsicose, o pensamento da culpa perde seu caráter escandaloso e o inferno é o próprio mundo¹⁰⁰.

Outro aspecto na obra de Agostinho que teria provocado o interesse de Schopenhauer, descoberto por ele tardiamente, é a questão do voluntarismo. Isto pode ser constatado quando ele cita Agostinho relativamente ao crescimento das plantas e à força gravitacional da pedra como um esforço e um amor (*appetitus* e *amor*)¹⁰¹. Além disso, Schopenhauer insere, em dois escritos diferentes, uma passagem da obra *De civitate Dei*¹⁰², na qual Agostinho atribui a origem dos afetos à vontade. Todas as citações dessa obra que Schopenhauer utilizou em seus escritos durante seu último ano de vida foram comentadas com aprovação ou empregadas para confirmar sua própria doutrina. Porém, as notas e os comentários que Schopenhauer deixou em seu próprio exemplar desse livro mostram que, nessa fase, também não faltaram críticas, especialmente quando Agostinho escreve sobre a bondade de Deus, a criação e a bondade originária da natureza humana¹⁰³.

Schopenhauer critica especialmente a teoria agostiniana da vontade livre e as formulações que fazem parte da sua doutrina da predestinação. Essas formulações

⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER *apud* KOSSLER, 2009, p.122.

¹⁰⁰ Cf. KOSSLER, 2009, p. 121.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER *apud* KOSSLER, 2009, p. 123.

¹⁰² SCHOPENHAUER *apud* KOSSLER, 2009, p. 123.

¹⁰³ Cf. KOSSLER, 2009, p. 121.

dizem respeito à tentativa de conciliar liberdade e predestinação, e visam compatibilizar a onipotência e onisciência de Deus com a existência do pecado e da culpabilidade do homem. Para Schopenhauer, se um ser, segundo sua existência e essência total, fosse a obra de um outro ser, ele não poderia determinar a si mesmo desde os primórdios e por fundamento e, assim, ele não poderia se responsabilizar pelo seu próprio agir. Por isto, se partimos da premissa teológica da onipotência e da onisciência de Deus, através da qual o homem é determinado completamente, não podemos admitir a liberdade da vontade ¹⁰⁴.

Schopenhauer justifica a sua discordância em relação à noção de vontade livre em Agostinho através de uma concepção de ação humana determinada em duplo aspecto. Em um, o agir humano é determinado através de motivos, assim como um efeito é determinado através de causas nas ocorrências regidas pelas leis naturais; em outro, o agir humano é determinado pelo caráter individual; este, por ser inato e imutável, explica por que existem reações diferentes para o mesmo motivo. A união desses dois aspectos esclarece por que o caráter, aliado aos motivos aos quais ele reage, determina todas as ações humanas e elimina a possibilidade do livre-arbítrio. Mas, apesar de defender a determinação do agir humano, Schopenhauer não descarta completamente a vontade livre, pois para ele, o sentimento de responsabilidade moral também é um fato empírico e pressupõe, de alguma forma, a liberdade da vontade. Por causa disso, Schopenhauer divide o caráter em inteligível e empírico. O caráter inteligível é a Ideia de homem individual; sua vontade é considerada como coisa-em-si e, por causa disto, livre. Na medida em que esse caráter surge no fenômeno, ele se torna visível no modo de reação determinado a partir de motivos, ou seja, ele se torna um caráter empírico, que se apresenta como inato, imutável e, por isto, não livre. Apenas no

¹⁰⁴ Cf. KOSSLER, 1996, p. 60-61.

caráter inteligível está o fundamento para a responsabilidade moral. As ações individuais de um ser humano não são livres, mas seu caráter inteligível – considerado como a unidade de suas ações empíricas diferentes, a totalidade de seu ser e de sua essência – deve ser *pensado* como um ato livre. Este ato não pode ser da consciência individual empírica, mas da vontade como coisa-em-si. Portanto, a liberdade, como Schopenhauer a formula, é meramente transcendental ou metafísica. A grande diferença entre Agostinho e Schopenhauer encontra-se no nível metafísico. Pois, para Schopenhauer, a predestinação não acontece através de Deus, ou seja, através de outro ser, mas através da vontade, a qual é propriamente o homem considerado como coisa-em-si¹⁰⁵.

Para Koßler, essa versão ateísta da predestinação fornecida por Schopenhauer pode ser considerada mais condizente ao fenômeno da responsabilidade moral. Porém, Koßler sugere que, através de uma avaliação mais minuciosa, a contradição entre liberdade e predestinação somente teria sido reposicionada no caráter, de modo que não haveria grande diferença entre Schopenhauer e Agostinho, uma vez que ambos tentam conciliar a predestinação com a vontade livre¹⁰⁶. Por causa dessa problemática comum, Koßler avalia que as relações que Schopenhauer precisou construir entre o caráter inteligível e o empírico, acrescentando também o caráter adquirido, não são menos dialéticas do que aquelas que estão presentes em Agostinho entre graça, vontade livre e fé. Devido à manutenção das dificuldades, ele considera que não seria tão simples afirmar, como defende Schopenhauer, que tudo fica imediatamente claro e certo, se apenas desistimos do conceito de Deus¹⁰⁷. Para Koßler, Schopenhauer tinha consciência disso, visto que ele se aproxima dos dogmas cristãos,

¹⁰⁵ Cf. KOSSLER, 1996, p. 61.

¹⁰⁶ Cf. KOSSLER, 2009, p. 124.

¹⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 481.

do pecado original e da graça para “o esclarecimento e explicação” [*Erklärung und Erläuterung*]¹⁰⁸ da relação entre a determinação e a liberdade da vontade humana¹⁰⁹.

A partir desta avaliação, podemos presumir que, para Koßler, as relações que Schopenhauer estabelece entre a predestinação e a liberdade da vontade, e que representariam a sua pretensão de fundamentar filosoficamente e de modo puramente racional as alegorias religiosas, não seriam suficientes para esclarecer e elucidar todos os aspectos relativos a essa contradição, considerada por Schopenhauer apenas aparente. Por essa razão, contrariando o propósito defendido por Schopenhauer, poderíamos supor que, pelo menos nesse caso, não seria possível separar a filosofia da religião e que, portanto, Schopenhauer dependeria do esquema explicativo religioso para esclarecer e elucidar esses conceitos no interior de sua filosofia. Ou, então, que a contradição entre predestinação e liberdade permaneceria como um problema tratado de forma insuficiente, tanto no âmbito religioso, conforme a avaliação de Schopenhauer, quanto no contexto da filosofia schopenhaueriana, conforme a avaliação feita por Koßler.

O que pode ser dito a favor de Schopenhauer é que, em razão da sua filosofia ser imanente, as explicações de carácter metafísico são dadas dentro dos limites do empírico, através de uma interpretação que se refere à totalidade do mundo da representação. Por causa disto, a filosofia de Schopenhauer só pode explicar a liberdade da vontade através da pressuposição de que ela se refere à unidade original da qual podemos apenas conhecer as manifestações, e que estas, por sua vez, ocorrem de um modo necessário.

A dificuldade que constatamos para explicar a contradição entre a determinação e a liberdade da vontade na filosofia de Schopenhauer pode ser expressa

¹⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 483.

¹⁰⁹ Cf. KOSSLER, 1996, p. 62.

através daquilo que Koßler chamou de “dilema lógico” [*logische Dilemma*]¹¹⁰. Este consiste no fato de que aquilo que afirma ou nega a vontade não pode ser a própria vontade em seu estado de afirmação, visto que, enquanto fenômeno individual e temporal, ela só pode se afirmar, seja cegamente, seja conscientemente. Essa seria a razão pela qual Schopenhauer teria introduzido, em algumas poucas passagens da sua obra, uma instância [*Instanz*] que se refere à origem da vontade de viver, quando ele afirma que não há conceitos para dizer o que a vontade é após a sua negação. Somente é possível dizer *que é aquilo que tem liberdade de ser, ou não, vontade de viver*¹¹¹, visto que esse é um ponto que permanece para sempre inacessível a todo conhecimento humano enquanto tal¹¹². Por causa dessa limitação, essa instância não pode ser a vontade individual, fenomênica, que se manifesta necessariamente como afirmação da vontade, mas deve ser considerada como a Vontade em si, que não se submete às condições de possibilidade do fenômeno.

Além disso, Koßler defende que a afirmação da vontade não pode, de modo algum, ser compreendida como uma forma de decisão. Após alcançar a visão que perpassa o princípio de individuação, aquilo que a vontade quis cegamente e sem conhecimento, ainda pode ser querido de forma consciente e com reflexão [*Besinnung*]. Mas a alternativa da negação não pode ser levada em consideração por aqueles que afirmam a vontade, de tal forma que a afirmação é o estado natural do homem¹¹³. Com isso, prossegue Koßler, o dilema lógico é empurrado para a questão da negação da vontade, onde ele ressurge em uma forma concentrada¹¹⁴. Pois o fenômeno da vontade que se nega também não pode ser atribuído a uma decisão da vontade individual,

¹¹⁰ Cf. KOSSLER, 2006, p. 121.

¹¹¹ “*Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu seyn, oder nicht?*”. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 640.

¹¹² SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 640.

¹¹³ Cf. KOSSLER, 2006, p. 121-122.

¹¹⁴ Cf. KOSSLER, 2006, p. 122.

enquanto esta é considerada um fenômeno no mundo, razão pela qual é dito que a negação chega “de fora”. Neste caso, o dilema pode ser assim formulado: o que nega a vontade se essa negação não pode provir da vontade que se afirma e constitui o mundo? Na impossibilidade de explicar uma instância que não pertence ao mundo fenomênico, Schopenhauer recorre ao efeito da graça, a fim de esclarecer o que racionalmente não é mais explicável.

A impossibilidade de explicar racionalmente a causa da negação acontece porque ela é o efeito de uma causa transcendente, de modo que nós só podemos constatar a realidade da sua manifestação empírica. Mesmo se considerarmos que a negação resulta da supressão do caráter, permanece a questão de saber qual seria a causa dessa supressão, pois nós só podemos conhecer os seus efeitos e as condições que favorecem o seu surgimento.

Capítulo 2

A redenção na concepção de Schopenhauer

De acordo com a exposição feita no primeiro capítulo, Schopenhauer defende uma separação rigorosa entre religião e filosofia, pois ele considera que a religião só pode conter uma verdade no sentido alegórico e que a verdade, em si mesma, nunca poderá ser uma alegoria. Sua filosofia pretende conservar o cerne da religião cristã – que ele identifica aos dogmas do pecado original e da graça – porém despojando-o de sua vestimenta mítica, de sua forma figurada, para que as verdades contidas nesses dogmas possam ser expressas diretamente, através de uma fundamentação estritamente racional, feita através dos conceitos de afirmação e negação da vontade.

O desenvolvimento do segundo capítulo terá como objetivo o esclarecimento filosófico da passagem da afirmação para a negação da vontade, sem o apelo às alegorias religiosas. O desafio será explicar a negação considerando-a como um fenômeno que não resulta da deliberação da vontade de um indivíduo, nem da vontade de outro ser a quem fosse possível atribuir uma inteligibilidade superior. A negação se caracteriza por apresentar um limite na sua explicação, que decorre da impossibilidade de estabelecer a sua causa, pois ela consiste em um evento espontâneo, cuja aparição pode ser constatada, na medida em que ela surge como um fenômeno, mas não determinada ou prevista.

Entretanto, se não é possível estabelecer a causa da negação, pode-se ao menos especificar as condições que favorecem ou possibilitam a sua aparição. Essas condições estão relacionadas a dois fatores principais. O primeiro é o aperfeiçoamento do intelecto dos seres vivos, que permite o aparecimento da consciência, tanto em

relação ao conhecimento dos objetos exteriores, quanto em relação ao autoconhecimento. A aquisição da consciência é o resultado do desenvolvimento da natureza, cuja finalidade é melhorar a satisfação da vontade. O segundo fator que favorece a negação está relacionado à reflexão sobre o significado do sofrimento e da morte, que depende da capacidade racional que somente os seres humanos possuem. Esses dois fatores são imprescindíveis para explicar a mudança na forma como o intelecto originalmente conhece, a qual é necessária para a ocorrência espontânea da negação da vontade.

O modo como Schopenhauer explica o processo de desenvolvimento do intelecto parte da descrição da evolução dos organismos vivos, que culmina com o surgimento do homem dotado de razão. Esse desenvolvimento é motivado pela busca da autopreservação e ele tem a finalidade de aprimorar a satisfação da vontade. No seu início, essa evolução é sem consciência, pois ela acontece devido ao impulso cego para a vida que caracteriza a afirmação da vontade. Somente com o surgimento dos animais dotados de intelecto a vontade passa a ter consciência, primeiramente dos objetos exteriores e, em seguida, de si própria, através dos sentimentos de prazer e desprazer que direcionam a sua ânsia por satisfação.

A consciência dos objetos exteriores é fundamental para a busca de satisfação da vontade, pois os objetos servem de motivos para as ações dos seres dotados de intelecto, tanto dos racionais, quanto dos irracionais. Quando uma ação satisfaz a vontade desses seres, eles sentirão prazer; caso contrário, eles sentirão desprazer. O intelecto é o meio que a vontade utiliza para identificar esses objetos e a natureza o aperfeiçoou a fim de que ela pudesse garantir e aprimorar a sua satisfação.

Para agir como motivo de uma ação, um objeto precisa apenas ser percebido e conhecido¹¹⁵. O intelecto pode conhecer diversos objetos, porém apenas um irá motivar uma ação em determinada circunstância; pois há um conflito de forças entre os motivos antes do agir, que compõe o processo de deliberação da vontade. O resultado deste processo – a resolução – indica o motivo mais forte que, através da ação, indica o que a vontade quer ou, ou seja, o objeto que mais a satisfaz. Todo querer só pode ser conhecido no final desse processo deliberativo, tanto pelos outros, quanto pelo próprio indivíduo, o que impede um conhecimento *a priori* da vontade. É nesse sentido que Schopenhauer afirma que o homem, quando delibera,

Deixa os motivos experimentarem repetidamente, uns contra os outros, suas forças sobre a sua vontade, de maneira que a vontade se encontra na mesma situação que um corpo sobre o qual forças distintas atuam em direções opostas, até que, finalmente, o motivo decisivamente mais forte obriga os outros a lhe ceder o terreno e determina a vontade¹¹⁶.

Mas é importante esclarecer que não é o motivo em si que determina a vontade e, conseqüentemente, a ação. Pois a força com a qual cada motivo atua sobre a vontade depende do conhecimento que o intelecto tem sobre ele em determinada circunstância e da predisposição da vontade ao motivo. A resolução depende do conhecimento porque o intelecto é o meio de ação dos motivos. Essa mediação pode ser sempre aprimorada, pois o conhecimento é alvo constante de correções e aperfeiçoamentos, o que faz o aprimoramento do conhecimento ocasionar o aumento da força de atuação de um determinado motivo sobre a vontade. Entretanto, por maior e mais adequado que seja o conhecimento do intelecto relacionado a um motivo, ele não é

¹¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, FW, SW III, 502.

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, FW, SW III, 506.

suficiente para, sozinho, determinar a vontade, pois a resolução depende fundamentalmente do caráter do indivíduo sobre o qual os motivos atuam.

Desse modo, ao considerarmos o motivo como a causa determinante de uma ação, nós temos que considerar também que nenhuma causa tira seu efeito inteiramente dela mesma, pois sempre haverá uma matéria sobre a qual o motivo se aplica. A causa apenas provoca, em um determinado momento e lugar, uma modificação em um ser que é sempre conforme à natureza desse ser. Em consequência disto, “cada efeito é a resultante de dois fatores, um interior e outro exterior” ¹¹⁷. O primeiro fator, que atua internamente, é a força original sobre a qual atua o fator externo. O segundo fator é a causa determinante, que atua sobre esta força e a obriga a se manifestar. Disto se segue que “as causas determinam apenas o quando e o onde das manifestações das forças originais, inexplicáveis, sem as quais as causas não existiriam enquanto tais, para produzir certos efeitos necessários” ¹¹⁸.

A interação entre esses dois fatores, ou entre essas duas espécies de causalidade, permite a Schopenhauer afirmar que, em última instância, toda ação depende da vontade de cada indivíduo, isto é, do seu caráter e, portanto, a responsabilidade moral se aplica àquilo que o indivíduo é e não àquilo que ele faz. Esta diferença, que também pode ser expressa através da distinção entre caráter empírico e inteligível, permite afirmar que as ações humanas não são livres, apesar da liberdade atribuída ao caráter inteligível.

Para Schopenhauer, o caráter empírico é um simples fenômeno que, por consequência, está submetido às formas do tempo, do espaço e da causalidade. De modo diferente, o caráter inteligível é a condição e a base do caráter fenomênico, revelado através da experiência e, como coisa-em-si, não sofre mudanças no tempo,

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, FW, SW III, 516.

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, FW, SW III, 517.

permanecendo constante e imutável. Considerado deste modo, o caráter inteligível tem o privilégio da liberdade, ou seja, ele é independente da lei da causalidade; mas esta liberdade é transcendental, pois ela não é visível no mundo da experiência. Ela existe apenas enquanto abstração da aparência fenomenal e de todas as suas formas. Devido a esta liberdade, todas as ações do homem devem ser consideradas como sua própria obra, apesar da necessidade com a qual elas decorrem, pela ação dos motivos, do caráter empírico; pois este caráter é apenas a aparência fenomenal do caráter inteligível¹¹⁹.

A descrição do papel desempenhado pelo intelecto no processo de manifestação do caráter empírico mostra que ele trabalha comandado pela vontade e a natureza o aperfeiçoa apenas com o intuito de melhor satisfazê-la. Mas, quando o aperfeiçoamento do intelecto alcança um grau muito elevado, surge a possibilidade de uma mudança na sua relação com a vontade, que provoca uma separação entre eles. Como consequência, o intelecto adquire a capacidade de conhecer os objetos livremente, ou seja, sem a influência da vontade e, portanto, sem a finalidade de promover a sua satisfação. O desenvolvimento do intelecto, que é promovido inicialmente pela vontade com a finalidade de melhorar a sua satisfação, pode ter como consequência o que chamamos informalmente de “um tiro no pé”; pois ele pode resultar na independência do intelecto em relação à vontade, que torna possível a interrupção do processo que visa satisfazê-la, caracterizando a sua negação.

A razão tem uma participação fundamental durante o processo de libertação do intelecto, pois ela permite a atividade reflexiva, através da qual o homem manifesta a sua capacidade de discernimento [*Besonnenheit*]. Esta capacidade pode apresentar diversos graus e a sua forma básica diz respeito à aptidão para formar representações independentes da impressão do presente, através de conceitos e pensamentos. Este tipo

¹¹⁹ SCHOPENHAUER FW, SW III, 565-566.

de discernimento está presente no processo de deliberação da vontade do homem, pois é ele que permite a inclusão de motivos abstratos nesse processo. Isto diferencia a vontade humana daquela dos animais irracionais, visto que, nestes, a vontade só delibera a partir das percepções sensíveis.

A partir dessa forma básica, podem surgir outros graus de discernimento. Em seu maior grau, o conhecimento reflexivo concede ao intelecto humano a capacidade de compreender a totalidade do mundo da representação e não apenas os objetos individuais que compõem a sua multiplicidade. Quando unida ao conhecimento intuitivo da própria vontade, essa totalidade representativa fornece a chave para a compreensão do significado da essência do mundo.

Para que o intelecto humano possa alcançar o maior grau de discernimento, é necessário que ocorra uma mudança na forma como ele originalmente conhece. Esta mudança se caracteriza pela supressão completa das formas subordinadas do princípio de razão: o espaço, o tempo e a causalidade. Quando isto acontece, o intelecto é motivado apenas pelo conhecimento que o objeto lhe proporciona, sem a finalidade de satisfazer a vontade. Após a mudança na sua forma de conhecer, aquilo que o intelecto conhece não é um objeto particular, situado em meio à multiplicidade de outros objetos individuais semelhantes a ele, pois, no estado de liberdade, o intelecto é capaz de conhecer a Ideia de um objeto, ou seja, a unidade representativa de todas as suas manifestações empíricas.

O conhecimento da Ideia se contrapõe à forma usual de conhecer e, para que se possa compreender essa contraposição, é preciso considerar o que possibilita o conhecimento na sua forma original. A primeira exigência é a pluralidade dos seres, que dá origem à divisão entre o sujeito e o objeto ou entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Essa pluralidade é fundamental para o ato de conhecer, pois é preciso que

exista algo diferente do sujeito para que este algo possa se constituir como um objeto de conhecimento:

(...) a necessidade ou a exigência do conhecimento em geral nasce da pluralidade e da existência separada entre os seres, isto é, da individuação. Pois suponha que haja somente um único ser; este ser não teria a necessidade de conhecer, pois não haveria nada diferente dele para ser assimilado indiretamente através do conhecimento, quer dizer, em imagens e conceitos. Este único ser seria o todo no todo; conseqüentemente, não lhe restaria nada a conhecer, eu quero dizer nada de diferente que pudesse ser conhecido por ele como objeto. Com a pluralidade dos seres, ao contrário, cada indivíduo se encontra isolado de todos os outros e disto nasce a necessidade de conhecimento¹²⁰.

Essa pluralidade só é possível através do tempo e do espaço, que são as formas do fenômeno ou da individuação. Por isto, “além do fenômeno, na essência em si de todas as coisas, na qual o espaço e o tempo e com eles a pluralidade é necessariamente estranha, não há conhecimento”¹²¹. Esta é a razão pela qual Schopenhauer afirma que “o conhecimento da coisa-em-si, no sentido rigoroso do termo, é impossível, visto que o conhecimento desaparece onde começa a essência em si de todas as coisas e que todo conhecimento, por definição, está limitado aos fenômenos”¹²².

Além da divisão entre sujeito e objeto, também é necessário que o sujeito perceba o objeto de conhecimento, diferente dele e exterior a ele. A consciência das outras coisas ou a intuição dos objetos exteriores só existe nos animais cujo sistema nervoso sofreu um grande desenvolvimento, em decorrência do aperfeiçoamento e do aumento da complexidade do cérebro. Esse desenvolvimento permite que as funções cerebrais ultrapassem o limite físico imposto pela constituição do organismo, o que

¹²⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 310.

¹²¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 311.

¹²² SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 311.

confere aos animais mais desenvolvidos a capacidade de intuir objetos situados no tempo e no espaço e que se modificam segundo a lei da causalidade.

O nascimento da capacidade de intuição é explicado por Schopenhauer da seguinte forma: o cérebro faz parte do sistema nervoso do organismo dos animais mais complexos¹²³ e todo organismo é uma objetivação da vontade. Por isto, tudo o que afeta o organismo através do sistema nervoso, afeta ao mesmo tempo a vontade e, conseqüentemente, toda afecção [*Affektion*] é experimentada dolorosamente ou agradavelmente. Com o aperfeiçoamento do sistema nervoso, a sensibilidade aumenta e chega aos órgãos dos sentidos mais nobres, como a visão e a audição, os quais são responsáveis por enviar estímulos ao cérebro. Estes órgãos proporcionam afecções muito suaves, que são experimentadas sem que a vontade seja imediatamente afetada por elas, ou seja, sem que elas se tornem dolorosas ou agradáveis. Essas afecções entram na consciência como sensações simplesmente percebidas e indiferentes nelas mesmas, a partir das quais é produzida uma reação que não parte diretamente da vontade, mas do entendimento; este, através de um ato espontâneo, faz a transição dessas sensações à sua causa, a qual, por meio da forma do espaço, é projetada para fora do sujeito, constituindo o objeto exterior¹²⁴. A intuição do objeto exterior é considerada por Schopenhauer como “o limite entre o mundo como vontade e o mundo como representação, ou também como o local de nascimento da representação”¹²⁵.

¹²³ É a necessidade que sempre dá o impulso para o desenvolvimento cerebral, pois sem ela, a natureza, ou seja, a vontade que aí se objetiva, não produz nada, sobretudo a mais difícil de suas obras, o cérebro humano. A natureza não faz nada em vão e não cria nada supérfluo. É de acordo com este lema que o cérebro foi criado, constituindo o mais importante órgão dirigido para fora, assim como sua função, o intelecto. Quanto mais a organização do animal se torna complexa em consequência de um desenvolvimento mais elevado, mais variadas se tornam suas necessidades. Isto exige uma percepção mais elaborada em um horizonte mais amplo e uma distinção mais precisa dos objetos exteriores, em suas condições e relações Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 315.

¹²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 311-312.

¹²⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 312.

No homem, essa espontaneidade da atividade cerebral vai ainda mais longe que a simples intuição e a percepção imediata das relações causais; pois ela evolui até formar, a partir das intuições, os conceitos abstratos, os quais permitem a atividade do pensamento. Os conceitos são secundários em relação às representações intuitivas, pois eles surgem de abstrações feitas a partir das intuições sensíveis e, por isso, em comparação com as intuições, os conceitos são pobres em conteúdo e conhecimento¹²⁶.

O desenvolvimento do cérebro e de suas funções – proporcionado pela natureza e impulsionado pelas necessidades de satisfação da vontade – além de permitir a intuição do mundo exterior ou a consciência das outras coisas, também possibilita que a vontade tenha a consciência de si. Segundo Schopenhauer, a vontade é sem consciência e permanece assim na maior parte de seus fenômenos¹²⁷. Para que a vontade possa adquirir a autoconsciência, é necessário o surgimento do mundo como representação, da mesma forma que a luz só se torna visível quando ela é refletida pelos corpos. Como o mundo da representação é dependente do cérebro, a autoconsciência só pode surgir com o desenvolvimento do sistema nervoso e o surgimento do cérebro no organismo animal, o qual alcança o seu apogeu no organismo do homem. A atividade do cérebro humano é capaz de formar um foco que resulta da concentração da sensibilidade em um único ponto, sendo que esse foco não se dirige para fora, assim como acontece no reflexo proveniente de um espelho côncavo, mas para dentro, como no caso do foco resultante de um espelho convexo. Através desse foco que pertence ao sentido interno, a sensibilidade cria a linha do tempo, a primeira forma e a mais essencial de todo o conhecimento, sobre a qual deve aparecer tudo o que é representado.

¹²⁶ Por isto Schopenhauer considera que a razão, apesar de ser uma exclusividade do homem e de lhe conceder a capacidade de formar os conceitos abstratos, tem apenas uma diferença gradual ou formal em relação ao entendimento, o qual também está presente nos animais. Isto, de certa forma, atenua a importância normalmente concedida à capacidade racional humana.

¹²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 313.

Segundo Schopenhauer, esse foco do conjunto da atividade cerebral é aquilo que Kant denomina “unidade sintética da apercepção” ¹²⁸ e é somente através dele que a vontade pode tomar consciência de si mesma. Pois esse foco é aquilo que constitui o “eu”, ou seja, a unidade da consciência de si, quando o sujeito do conhecimento se reconhece como idêntico à base de onde ele deriva, ou seja, o sujeito do querer. Esse foco da atividade cerebral não é uma substância (comumente atribuída à alma), porque ele é apenas um estado da vontade que só pode ser conhecido indiretamente, por meio de reflexão.

A consciência das outras coisas e a consciência de si são capacidades que surgem em consequência do aumento das necessidades decorrentes do desenvolvimento dos organismos dotados de sistema nervoso. Este desenvolvimento tem o propósito inicial de servir à vontade, visto que toda objetivação tem a finalidade de servi-la. Mas, através de um desenvolvimento extraordinário, que decorre da necessidade de aprimorar essa satisfação ¹²⁹, o intelecto se concentra apenas no conhecimento dos objetos e, assim, ele deixa de cumprir a sua finalidade original, a qual condiciona o que ele conhece à satisfação da vontade.

Essa alteração na forma de conhecer – que resulta em um tipo de conhecimento no qual o intelecto atua livremente, sem se submeter ao comando da vontade – é favorecida pelos mesmos fins que determinam o desenvolvimento de todas as espécies: a conservação e a perpetuação do organismo. No homem, as condições necessárias para atingir esses fins são mais variadas e específicas, já que a sua

¹²⁸ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 314.

¹²⁹ Assim como acontece na manifestação da negação da vontade, não é possível explicar porque esse desenvolvimento extraordinário do intelecto acontece, mas somente explicar como ele se manifesta. Mesmo que se considere que ele decorre da necessidade de aprimorar a satisfação da vontade, ele não decorre necessariamente.

percepção do mundo exterior é mais refinada, devido ao maior desenvolvimento dos seus órgãos do sentido e de seu sistema nervoso, especialmente do seu cérebro:

Assim nós vemos as faculdades representativas e seus órgãos – cérebros, nervos e órgãos dos sentidos – ganharem em perfeição, à medida que nós nos elevamos na hierarquia animal; e, à medida que se desenvolve o sistema cerebral, o mundo exterior se representa na consciência com uma claridade, uma variedade de pontos de vista e uma perfeição crescentes. A percepção do mundo exige agora uma atenção cada vez maior e, em último lugar, uma atenção tão concentrada que, em alguns casos, é necessário perder de vista a relação dessa atenção com a vontade, a fim de que ela se produza com mais pureza e precisão. Este fenômeno só se apresenta inteiramente característico no homem; somente nele se opera uma separação bem definida entre o conhecimento e o querer¹³⁰.

A separação entre o conhecimento e o querer acontece quando o sujeito do conhecimento rompe com aquilo que caracteriza a sua corporeidade, a saber, a sua vontade. Se o intelecto é uma função do cérebro, o cérebro uma parte do corpo e o corpo vontade objetivada, então, para que haja a separação entre o intelecto e a vontade, é necessário que o sujeito altere seu modo de conhecimento segundo as formas do princípio de razão; pois é através deste princípio que os objetos são conhecidos com o fim de satisfazer a vontade. A Ideia é algo conhecido, mas que não atende a essa finalidade. Ela é apenas um objeto para o puro sujeito do conhecimento. Pois a Ideia está destituída das formas do espaço, do tempo e da causalidade, que são as formas subordinadas do fenômeno. O que caracteriza a Ideia é apenas a conservação da primeira e mais universal forma da representação em geral, que consiste em ser um objeto para o sujeito. Segundo Schopenhauer,

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente [*geschieht plötzlich*], quando o conhecimento se liberta do domínio da Vontade. Por aí, o sujeito cessa

¹³⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 316.

de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação¹³¹.

Para Schopenhauer, o conhecimento da Ideia, a introdução da Ideia na nossa consciência, exige de nós, como condição prévia, uma mudança que nós podemos considerar como um ato de autorrenúncia [*Akt der Selbstverläugnung*]¹³². Pois esse conhecimento depende da supressão da subjetividade, somente através da qual pode surgir a objetividade perfeita. Essa mudança se caracteriza pela separação momentânea e completa entre o conhecimento obtido pelo intelecto e a vontade. Para que ocorra esta separação, o intelecto deve considerar as coisas *como se* elas não tivessem qualquer relação com a vontade. Pois este é o único meio para o conhecimento se tornar o puro reflexo da natureza objetiva das coisas. A modificação assim exigida no sujeito, que consiste em eliminar de si todo querer, não pode derivar da vontade; portanto, ela não pode ser um ato do arbítrio; por isto ela é considerada um evento súbito, inesperado e imprevisível. Sua origem é a predominância momentânea do intelecto sobre a vontade, ou, do ponto de vista fisiológico, uma forte excitação da atividade cerebral intuitiva, sem nenhuma excitação das propensões ou dos afetos.

Schopenhauer esclarece que nossa consciência tem duas faces: de uma parte ela é o conhecimento de nós mesmos, quer dizer, da vontade; e, de outra parte, ela é a consciência das outras coisas e, como tal, ela é conhecimento intuitivo do mundo exterior, apercepção dos objetos. No conhecimento da Ideia, um dos lados da consciência emerge totalmente, enquanto o outro se apaga. A consciência das outras coisas ou o conhecimento intuitivo será, portanto, mais perfeito, mais objetivo, quanto

¹³¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 209 [2005, p. 245].

¹³² SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 417, § 30.

menos nós tivermos consciência de nosso próprio eu. É um tipo de antagonismo: quanto mais houver a consciência do objeto, menos haverá a consciência do sujeito; e, ao contrário, quanto mais o sujeito ocupar a consciência, mais falha e imperfeita será a intuição do mundo exterior.

O estado requerido para alcançar a consciência pura do objeto ou a objetividade perfeita comporta condições permanentes: a perfeição do cérebro e em geral tudo o que na constituição fisiológica do homem favorece a sua atividade. Mas há também condições passageiras, visto que o estado dessa objetividade é sustentado por aquilo que aumenta a tensão e a receptividade do sistema nervoso, sem, entretanto, excitar as paixões. Não se deve incluir nessas condições as bebidas alcoólicas ou qualquer outra substância entorpecente; mas é possível admitir a influência positiva de uma boa noite de sono, de um banho frio e de tudo o que acalma a circulação e a força das paixões e dá à atividade cerebral uma predominância sem esforço. Schopenhauer considera que esses estimulantes naturais do trabalho do cérebro exercem uma ação que aumenta com o seu desenvolvimento e a sua energia geral; porque eles separam cada vez mais o objeto do sujeito e acabam por produzir a perfeição do estado de objetividade, no qual a vontade está ausente da consciência e todas as coisas aparecem com uma claridade e precisão muito intensas. Nesse estado, nós conhecemos apenas as coisas, sem saber quase nada sobre nós e toda a nossa consciência é apenas o intermediário que serve para fazer o objeto de intuição penetrar no mundo da representação.

A dificuldade para se produzir esse estado se deve ao fato de que o acidente (o intelecto) deve dominar e anular a substância (a vontade), mesmo que apenas por um

momento¹³³. O conhecimento nasce da vontade e está fundado sobre o fenômeno da vontade, ou seja, sobre o organismo; por isto ele está corrompido por ela, assim como a chama é obscurecida pela matéria em combustão e pela fumaça que dela se desprende. Nós só podemos conceber a essência puramente objetiva das coisas se não tivermos qualquer interesse nelas, porque o desinteresse é a marca que atesta que as coisas conhecidas por nós não estão em relação com nossa vontade.

Além disso, se todo sofrimento procede da vontade, que é o fundamento do nosso próprio eu, o desaparecimento da autoconsciência levará à supressão do sofrimento e o estado de objetividade pura da intuição se tornará um estado de felicidade absoluta. A autoconsciência, ou seja, a consciência da nossa própria vontade, leva ao contrário disso, uma vez que se produz um grau correspondente de mal-estar e perturbação. O mal-estar ligado à autoconsciência resulta do sentimento da nossa materialidade, quer dizer, do organismo que, em si mesmo, é vontade; e a perturbação é um efeito dos desejos, das emoções, das paixões, das fontes através das quais a vontade, ajudada pela inteligência, adentra na nossa consciência. Portanto a vontade, como princípio da subjetividade, é o oposto ou o antagonista do conhecimento.

O maior grau de concentração da subjetividade se produz no ato voluntário propriamente dito, que nos dá a consciência mais nítida de nosso eu. Todas as outras excitações da vontade são apenas preparações para esse ato. Através de uma comparação, o ato voluntário seria para a subjetividade o que a explosão da faísca é para o aparelho elétrico. Toda sensação corporal é, em si, excitação da vontade. A excitação do querer pela via intelectual é aquela que é devida aos motivos, quando a objetividade desperta e coloca em jogo a subjetividade. Esse efeito se realiza no momento em que uma coisa não é mais o objeto de uma percepção puramente objetiva, quer dizer,

¹³³ Este é também o princípio da analogia e mesmo do parentesco deste estado com a negação da vontade.

desinteressada, mas provoca, direta ou indiretamente, o desejo ou a repugnância, mesmo que apenas pela memória.

A reflexão abstrata e a leitura, ambas ligadas às palavras, também pertencem, em um sentido mais amplo, à consciência de outras coisas, quer dizer, à ocupação objetiva do espírito. Mas isto é apenas indiretamente, pois elas exigem a intermediação dos conceitos, e estes são um produto artificial da razão; por isto, a reflexão abstrata e a leitura são uma obra intencional, pois toda atividade de abstração está impregnada de algum esforço e todo esforço supõe uma atividade da vontade. Consequentemente, o processo de abstração também é uma atividade dirigida pela vontade e, por isto, ela não comporta uma objetividade perfeita da consciência, tal como aquela que acompanha, como uma condição necessária, o conhecimento da Ideia, a qual é identificada como a única objetividade imediata e adequada da vontade¹³⁴.

Há vários graus de objetividade, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com nitidez e completude crescentes. Esses graus podem ser considerados como equivalentes às Ideias de Platão, na medida em que eles são as formas e as propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que surgem segundo as leis da natureza. Porém, apesar de ser a única objetividade adequada da vontade, a Ideia ainda conserva uma das formas da representação em geral, que consiste em ser um objeto para o sujeito, o que nos obriga a considerá-la, apesar de sua especificidade, como uma representação. Isto é o que

¹³⁴ Na teoria do conhecimento, a objetividade está relacionada à constituição do mundo como representação. A intuição é objetivada quando o entendimento constrói a causa de uma determinada sensação no tempo e no espaço e a situa externamente diante do sujeito. Esse tipo de objetividade, denominada empírica, não é objetiva no sentido da independência da vontade e nela o intelecto está submetido ao princípio de razão. Por isto ela é considerada uma objetividade inadequada, que diz respeito à forma do intelecto que está a serviço da vontade, ao objeto como meio de satisfação da vontade e não ao objeto propriamente dito, à coisa mesma, que constitui a realidade empírica e objetiva. Já a objetividade adequada significa a independência da disposição subjetiva, na qual as relações entre as representações nada têm a ver com o interesse da vontade, pois elas surgem do caráter da coisa.

diferencia a Ideia da coisa-em-si, ou dito de outro modo, a Ideia seria a coisa-em-si, porém sob a forma mais essencial e mais geral da representação:

Sem dúvida, uma Ideia assim concebida não é ainda a essência mesma da coisa em si, saída que ela é do conhecimento de simples relações; mas, na medida em que resulta da soma de todas as relações, ela é o caráter próprio do objeto; ela é assim a expressão completa do ser percebido como objeto para a intuição e conhecida não por relação a uma vontade individual, mas tal como ela se manifesta por ela mesma e por isso determina o conjunto de relações, únicas reconhecidas até então. A Ideia é a raiz comum de todas essas relações e, por consequência o fenômeno completo e perfeito, ou ainda, (...) a objetividade adequada da vontade nesse grau de sua manifestação¹³⁵.

Em resumo, a Ideia pressupõe uma transformação no sujeito, que possibilita que ele conheça o caráter próprio de um objeto. Essa transformação acontece quando o sujeito do conhecimento elimina completamente de si a influência do querer e, sem esta influência, aquilo que ele conhece é o simples reflexo da natureza objetiva das coisas. Esses dois eventos são interdependentes: quanto menor é a consciência de si ou do próprio querer, maior e mais perfeita é a consciência dos objetos exteriores.

Ao considerarmos que na apreensão da objetividade pura não há querer, então também não haverá carência, o que transforma essa forma de conhecimento em um estado sem sofrimento, razão pela qual ele também pode ser entendido como um estado de prazer ou felicidade¹³⁶. Além disso, com a eliminação do querer, essa forma de conhecimento não pode estar submetida ao comando da vontade e, portanto, ela não pode constituir um ato do arbítrio, o que a caracteriza como um evento que surge subitamente, sem que ela possa ser determinada ou prevista. Sua origem é a

¹³⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 414-415.

¹³⁶ Schopenhauer considera que a vontade é um anseio que se manifesta na forma de carência, que deve ser suprida através dos objetos capazes de satisfazê-la. A carência é, portanto, originária e positiva, de modo que a satisfação é secundária e consiste na sua supressão. Nesse contexto, a felicidade deve ser entendida como a satisfação proveniente da supressão de uma carência. Porém, no caso da eliminação do querer, elimina-se também a carência que o constitui e, consequentemente, o sofrimento pertinente a ele deixa de existir. Portanto, quando o querer é eliminado, a felicidade atribuída a este estado recebe a conotação de uma ausência de sofrimento, visto que a fonte da qual ele procede deixou de existir.

predominância momentânea do intelecto sobre a vontade, que pode ser explicada como uma situação fisiológica, na qual há uma forte excitação da atividade cerebral, sem que haja, ao mesmo tempo, uma excitação das propensões ou afetos.

Mas o conhecimento da Ideia com base em uma descrição fisiológica contém um aspecto contraditório. Pois a sua apreensão constitui um tipo de conhecimento no qual não há a influência da vontade e para o qual é necessário pressupor a perfeição do cérebro e as condições que favorecem a sua atividade. Mas, por outro lado, a perfeição do cérebro depende do desenvolvimento do organismo impulsionado pela natureza, o qual tem a finalidade original de satisfazer a vontade. Diante dessa situação paradoxal, há dois pontos que devem ser evidenciados. Primeiramente, é preciso considerar que o conhecimento no qual o intelecto predomina sobre a vontade só pode surgir na medida em que ele suprime o conhecimento que tem por finalidade satisfazer a vontade. Outro aspecto a ser considerado é que o aperfeiçoamento do intelecto proporcionado pela natureza o conduz – em uma situação excepcional – a um tipo de conhecimento que não se submete às suas leis, pois tudo o que acontece na natureza obedece rigorosamente à causalidade e tem a finalidade de satisfazer a vontade, motivo pelo qual essa nova forma de conhecimento expressa a liberdade do intelecto.

Porém, para que a liberdade do intelecto possa se manifestar, é importante considerar, além do aperfeiçoamento cerebral, o papel exercido pela razão nesse processo, visto que, através da atividade reflexiva, a razão permite que o intelecto alcance uma clareza de consciência cada vez maior, que caracteriza os graus de discernimento. Serão esses graus e a precisão do conhecimento que dele depende que vão permitir o estabelecimento de uma diferença fundamental na maneira de ser e, consequentemente, no grau de existência entre os seres racionais.

Como detentores dos maiores graus de existência, podemos mencionar o gênio, o filósofo e o asceta. O que há em comum entre eles é um alto grau de discernimento¹³⁷, capaz de deslocar o pensamento das coisas da sua relação com a vontade para o tipo de pensamento que considera apenas as relações entre as próprias coisas; e o que os diferencia é o modo como acontece essa mudança na forma original de conhecer.

O gênio artístico é aquele que *intui* a Ideia, que constitui a unidade de caráter dos objetos, como sendo a origem de todas as relações desse objeto com os outros. O sentido do seu modo de conhecer vai da intuição do caráter da coisa para a relação entre as coisas. Na intuição comum, apenas um lado do objeto é apreendido, a saber, aquele que interessa ou que se refere à própria vontade. A intuição artística só pode ter lugar quando os outros lados ou as referências às outras coisas são completados pelo artista por meio da imaginação. Mas se o gênio é capaz de intuir o caráter de uma coisa através da sua Ideia, ele ainda não é capaz de intuir a essência única de todas as coisas¹³⁸.

Tampouco o filósofo será capaz dessa intuição, porque o seu modo de conhecer lhe permite apenas *concluir* (não *intuir*) a unidade de essência entre as coisas.

¹³⁷ Matthias Kossler chama a atenção para o fato de que o discernimento é uma capacidade proveniente da razão que comumente é atribuída apenas às pessoas que possuem as qualidades da moderação, da sobriedade e do autocontrole. Por isto ele é habitualmente utilizado no âmbito da ética, mas não da estética, pois o gênio artístico seria alguém desprovido desses atributos, já que ele é frequentemente considerado como emotivo e passional, além de possuidor de um comportamento incontrolável e de uma existência incerta. Mas, na filosofia de Schopenhauer, contrariando a avaliação habitualmente feita, o discernimento desempenha um papel tanto na ética quanto na estética. Na ética, ele torna possível o desenvolvimento do caráter individual e é um pressuposto para a negação da vontade; na estética, o discernimento constitui a essência do gênio. Mas é importante assinalar que o conceito schopenhaueriano de gênio não tem por base um significado associado a uma orientação de vida ética moderada. Pois Schopenhauer considera que o gênio possui uma sensibilidade excessiva, passionalidade do querer, exaltação e capricho, qualidades que estariam ligadas a uma individualidade marcante, inerente aos artistas. Essa caracterização do gênio o destitui das propriedades normalmente ligadas ao discernimento no sentido ético. Para ser possível compreender como Schopenhauer introduz o conceito de discernimento, tanto no âmbito da estética quanto da ética, será necessário conhecer a especificidade que esse conceito adquire na sua filosofia, a qual será determinada a partir da sua teoria do conhecimento. Cf. KOSSLER, 2002.

¹³⁸ Cf. KOSSLER, 2002.

Por intermédio de um processo dedutivo, ele pode alcançar a compreensão dessa unidade, a partir da observação e da reflexão. Numa primeira etapa, a atuação do filósofo se identifica com aquela do cientista, visto que este obtém um conceito geral e abstrato do modo de ação das coisas, através do estabelecimento de regularidades empíricas. Mas isto ainda não lhe permite deduzir a existência de uma unidade de essência entre tudo o que existe. Para isto, é necessário acrescentar a experiência da própria essência como vontade ao conhecimento geral e abstrato. Somente quando esta experiência subjetiva da autoconsciência imediata é conectada, por meio da reflexão abstrata, ao conhecimento do modo de atuar das coisas, o filósofo pode alcançar o conhecimento da vontade como aquilo que é a essência do mundo e que está na base de todos os fenômenos¹³⁹.

A intuição dessa essência – condição para o surgimento espontâneo da negação da vontade – só é possível por intermédio da experiência subjetiva, interna, a partir do conhecimento da nossa própria vontade, que acontece através dos sentimentos de prazer e desprazer que indicam a forma como a vontade se manifesta em um caráter. Para o conhecimento da essência da vontade, o sentimento de desprazer é mais importante que o de prazer, porque o desprazer ou a dor são considerados como originários, visto que o prazer se constitui apenas em relação ao desprazer, na medida em que o prazer só surge através da supressão do desprazer ou da dor. Assim, quanto mais intensa for a própria experiência ligada ao sofrimento, maior a possibilidade de se alcançar a intuição da essência da vontade.

O caráter compassivo é favorecido nesta aquisição, pois, além de ter a experiência do sofrimento através da sua própria vontade, ele também é capaz de adotar a perspectiva subjetiva do outro, por meio da qual ele pode sentir a sua dor, assim como

¹³⁹ Cf. KOSSLER, 2002.

ele sente a sua própria. Mas, além disso, é necessário que esse conhecimento intuitivo (ou sentimento) seja acompanhado da consciência reflexiva sobre a identidade entre a perspectiva do outro (que sofre) e a sua própria perspectiva (como sofredor) e que, ao afirmá-la, a existência de uma mesma essência seja reconhecida.

A intuição da essência única entre todos os seres também pode ser alcançada pelos caracteres que não são compassivos. O sofrimento pessoalmente sentido é o elemento que favorece a obtenção dessa intuição, pois, quando ele acomete um indivíduo com grande intensidade e frequência, esse sofrimento contribui decisivamente para a obtenção da consciência da relação existente entre o sofrimento que se sente e aquele que é inerente à vida. A consciência desta relação é auxiliada, como já foi mencionado, pela atividade reflexiva proporcionada pela razão, a qual também faz surgir no homem os questionamentos a respeito da existência do sofrimento e da morte. Estes questionamentos apontam para a necessidade de se obter uma resposta para o sofrimento da vida, visto que esta resposta, por estar oculta sob a forma como a vida se manifesta, não pode ser encontrada na própria vida.

A seguir, vamos dar continuidade ao esclarecimento sobre o conhecimento da essência do mundo através do processo de autoconhecimento da vontade. Por um lado, esse autoconhecimento, como vimos, está fundamentado na tendência ao aperfeiçoamento que faz parte do desenvolvimento dos organismos, decorrente da necessidade de preservar a vida e satisfazer a vontade. Esse aperfeiçoamento culmina com a aquisição da capacidade racional que só está presente no organismo humano, a qual permite que a vontade possa refletir e, assim, alcançar seu maior grau de consciência. É este grau máximo de consciência que, por outro lado, faz surgir no homem os questionamentos a respeito da existência do sofrimento e da morte, razão pela qual surge nele a necessidade de obter um conhecimento metafísico, ou seja, um

conhecimento que se refere aos fenômenos, mas que não se reduz a eles, e que permite ao homem decifrar o significado do mundo, oculto sob a forma como ele se manifesta.

O conhecimento da essência do mundo através do autoconhecimento da vontade

A obra de Schopenhauer intitulada *O mundo como vontade e como representação* pode ser vista sob a ótica de uma teoria do conhecimento¹⁴⁰, que visa esclarecer o que é o mundo e como podemos conhecê-lo. Essa investigação pressupõe o uso da razão, pois o significado do mundo não está no próprio mundo, mas em algo oculto sob a sua aparência e, portanto, esse significado só pode ser compreendido quando se reflete sobre o modo como ele se manifesta.

O animal não possui a capacidade de reflexão; apesar disto, ele tem consciência, pois ele conhece o seu próprio bem-estar e mal-estar e os objetos que o ocasionam. Porém, seu conhecimento permanece sempre subjetivo – ou seja, só pode atuar para satisfazer a sua vontade – e jamais poderá se libertar dessa função e se tornar objetivo. Por causa disto, tudo o que acontece parece natural ao animal e nunca será questionado ou problematizado por ele. Sua consciência será sempre imanente, porque ele só pode apreender as coisas por meio e em conformidade às condições do tempo, do espaço e da causalidade.

A consciência humana é considerada superior àquela dos animais irracionais. Entretanto Schopenhauer adverte que o conhecimento da grande maioria dos homens é predominantemente subjetivo e imanente, pois eles apreendem as coisas do mundo, mas não o mundo; apreendem suas próprias ações e sofrimentos, mas não a si

¹⁴⁰ Cf. RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. Revista eletrônica *ethic@*– Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 263 – 271, julho de 2012.

mesmos¹⁴¹. Somente com o aprimoramento da consciência o homem pode fazer uso da sua capacidade de reflexão, a partir da qual surge nele um interesse que ultrapassa aquilo que é meramente apreendido pelos sentidos. Este interesse o leva a formular questões como: “o que é tudo isso?” ou “como isso se constitui?”. Segundo Schopenhauer,

Se a primeira questão atinge grande distinção e está continuamente presente, ela vai engendrar o filósofo, e, da mesma maneira, a outra pergunta vai gerar o artista ou o poeta. Portanto, a vocação de ambos tem sua raiz na capacidade de reflexão [*Besonnenheit*] que nasce principalmente da distinção por meio da qual eles estão conscientes do mundo e de si mesmos e, assim, refletem sobre elas. Mas este processo resulta do fato de que, por sua preponderância, o intelecto liberta a si mesmo, por um tempo, da vontade que ele está originariamente destinado a servir¹⁴².

A capacidade de reflexão é o resultado do desenvolvimento da natureza, que acontece por meio da objetivação da vontade de viver, primeiramente através dos reinos inconscientes da existência mineral e vegetal, e depois através da longa série do reino animal que culmina com o aparecimento do homem dotado de razão. Com a racionalidade humana, a natureza “se surpreende com suas próprias obras e se pergunta sobre o que ela em si mesma é”¹⁴³.

As condições que predispõem o homem a refletir são seu grau de inteligência – decorrente do desenvolvimento do seu cérebro e de sua função intelectual – assim como a percepção da existência da morte e a consideração da dor e da miséria da vida. Segundo Schopenhauer:

Quanto menos expressiva for uma pessoa do ponto de vista intelectual, menos enigmática a existência lhe parecerá. Pelo contrário, lhe parecerá natural que tudo seja o que é e como é, e isto resulta do fato de que o seu intelecto ainda não superou o seu destino originário

¹⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 435 [*O mundo como vontade e representação*, vol. 2: Complementos; traduzido por Eduardo Ribeiro da Fonseca.– Curitiba: Ed. UFPR, 2014, p. 39].

¹⁴² SCHOPENHAUER, WWV, SW II 435-436 [2014, vol. 2, p. 39].

¹⁴³ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 176 [2014, vol. 1, p. 249].

como serviçal da vontade [Wille], como mediador entre esta e os motivos, estando, portanto, firmemente atado ao mundo e à natureza, como uma parte integrante deles. Portanto, ele está muito distante de compreender o mundo de modo puramente objetivo, destacando-se, por assim dizer, da totalidade das coisas. Pelo contrário, o espanto filosófico que surge disso é condicionado no indivíduo pelo alto desenvolvimento da inteligência, embora geralmente não por isto apenas. Mas, indubitavelmente, é o conhecimento a morte, e com isso a consideração dos sofrimentos e da miséria da vida, o que dá o impulso mais forte [*stärksten Anstoß*] à reflexão filosófica e às explicações metafísicas do mundo. Se nossa vida fosse eterna e isenta de dores, é provável que não ocorresse a ninguém se perguntar por que existe o mundo, e por que ele é como é, pois tudo seria autoexplicado ¹⁴⁴.

É especialmente a partir do sentimento de assombro diante de um mundo no qual existe o sofrimento e a morte que surge no homem a necessidade metafísica. Esta necessidade o faz questionar por que o mundo se apresenta dessa maneira e o leva a procurar uma explicação em algo que não se revela diretamente no modo como a natureza se manifesta.

Para Schopenhauer, há dois tipos de metafísica: a filosofia e a religião. A primeira exige reflexão, cultura, capacidade de julgar e tempo livre; por isto, o questionamento filosófico sobre o significado oculto do mundo se torna acessível apenas a um pequeno número de pessoas e só pode ser produzido e conservado nas civilizações avançadas. A religião seria um tipo de metafísica popular destinada à multidão, às pessoas que não possuem a capacidade e as condições adequadas para o exercício do pensamento, visto que elas precisam apenas crer e se submeter a uma autoridade. A religião trata o assombro diante do mundo e da existência como um mistério, cuja explicação está delimitada pela crença e pela aceitação. A filosofia examina o problema da existência tratando-o como um enigma [*Räthsel*] que deve ser investigado e decifrado, e para o qual deve ser fornecida uma justificativa racional.

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 176-177 [2014, vol 1, p. 250]

A maioria das religiões procura satisfazer a necessidade metafísica do homem cultivando a esperança de uma existência após a morte; o sofrimento que faz parte da vida seria uma espécie de provação que serviria de meio ou preparação para a vida eterna, na qual estaríamos definitivamente livres do sofrimento. A explicação metafísica através da filosofia de Schopenhauer nos leva a compreender que o sofrimento e a dor são elementos intrínsecos à vida. E esta, necessariamente sofredora, seria apenas o meio para nos levar à compreensão de que a não existência seria preferível à existência, de modo que a finalidade última da vida seria nos conduzir em direção à negação da vontade de viver.

O assombro que origina no homem uma necessidade metafísica surge especialmente como consequência do seu medo de morrer, o que faz Schopenhauer considerar a morte como “o gênio inspirador, ou a musa da filosofia”, visto que, sem ela, “difícilmente se teria filosofado” ¹⁴⁵. Ao mesmo tempo em que inspira a filosofia, a morte também pode ser considerada o ponto para o qual converge a reflexão filosófica; por isto Schopenhauer se reporta a Sócrates quando este afirma que a filosofia seria “uma preparação para morte” ¹⁴⁶.

Preparar-se para a morte através da reflexão filosófica é uma prerrogativa dos seres humanos, pois depende da capacidade racional que eles possuem. Como os animais são destituídos de razão, eles podem apenas temer a morte, já que, para Schopenhauer, “o temor da morte é independente de todo conhecimento” ¹⁴⁷.

Por um lado, a razão leva o homem à certeza da morte, obtida através de uma conexão necessária entre ela e tudo o que nasce; por outro lado, a razão lhe permite

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 527 [SCHOPENHAUER. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução: Jair Barboza; revisão técnica e de tradução: Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola – São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 59.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 527 [2004, p. 59].

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 529 [2004, p. 62].

elaborar teorias consoladoras, a fim de amenizar o medo que todo ser vivo tem de morrer. A especulação sobre a morte se concentra em dois tipos principais de explicação: a morte como aniquilação absoluta ou então como um tipo de imortalidade em carne e osso¹⁴⁸. Schopenhauer afirma que essas duas concepções são falsas e, portanto, não devemos encontrar um meio-termo entre o aniquilamento e a imortalidade associada à individualidade, pois temos que nos elevar a um ponto de vista superior, a partir do qual opiniões desse tipo se desvanecem por si mesmas.

O que se deve compreender é que a vontade de viver, que se manifesta em todo indivíduo, não é destruída pela morte. O ciclo de nascimento e morte é apenas o meio pelo qual a vontade se manifesta; é a forma individual e ilusória através da qual a vida se apresenta. A morte é o simples correlato do nascimento e ela não destrói a vontade, que continua a se manifestar através do surgimento e desaparecimento de outros indivíduos.

Schopenhauer afirma que nascimento e morte são dois eventos vinculados ao conhecimento submetido ao princípio de razão, através do qual o intelecto atua a serviço da vontade:

Decerto vemos o indivíduo nascer e perecer. Entretanto, o indivíduo é apenas fenômeno, existe apenas para o conhecimento pertencente ao princípio de razão, para o *princípio individuationis*. Da perspectiva desse conhecimento, o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada¹⁴⁹.

A expectativa de que, com a morte, voltaremos ao nada não deveria ser motivo de um temor especial, pois, segundo Schopenhauer:

¹⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 528 [2004, p. 61]. Schopenhauer defende a concepção de que somos imortais, porém “não em carne e osso”, ou seja, não como indivíduos, mas como essência, através da vontade de vida que se perpetua através da renovação incessante dos indivíduos, o que faz com que a espécie, ou seja, a sua Ideia, seja preservada.

¹⁴⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 324 [2005, p. 358].

Se o que faz a morte nos parecer tão terrível fosse o pensamento do *não-ser*, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, e portanto também não é lastimável¹⁵⁰.

De acordo com Christopher Janaway, Schopenhauer apresenta o “argumento da simetria” em favor da ideia de que temer a morte é irracional: “não existíamos por um tempo infinito antes de nascermos, o que é indiferente para nós, razão pela qual deveríamos encarar com a mesma indiferença o fato de voltarmos a inexistir”¹⁵¹.

Se nós não somos capazes de ficar indiferentes à morte, podemos ao menos concebê-la através de um ponto de vista superior, a partir do qual ela pode adquirir um novo sentido, diferente daquele que nos remete ao nada. Esse ponto de vista nos mostra que a morte é uma parte integrante da vida e um correlato do nascimento: “nascimento e morte pertencem igualmente à vida e se equilibram como condições recíprocas, ou, caso se prefira a expressão, como polos de todo fenômeno da vida”¹⁵².

Assim como a morte pode ser vista como um simples correlato do nascimento, há outros processos constituídos por polos opostos complementares, como, por exemplo, a nutrição e a excreção:

O processo de alimentação é uma geração contínua, enquanto o processo de geração é um alimentar-se altamente potenciado. A volúpia no ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de vida. Por seu turno, a excreção, a constante exalação de matéria é o mesmo que, numa potência mais elevada, é a morte, oposta da geração. Ora, assim como estamos a todo o momento 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 excreção¹⁵³.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 531 [2004, p. 65].

¹⁵¹ JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral. – São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 129.

¹⁵² SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 325 [2005, p. 358].

¹⁵³ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 326-327 [2005, p. 360].

Ao oferecer outro significado para a morte, Schopenhauer procura esclarecer a origem do medo que temos de morrer. Esta origem não estaria na razão, mas na vontade. Por isto, qualquer explicação é incapaz de eliminar esse medo. O temor da morte surge com a manifestação da vontade, a partir do nascimento dos indivíduos. Para Schopenhauer, “tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo” ¹⁵⁴, o que transforma esse temor *a priori* no reverso da vontade de viver.

Especialmente para os homens, a morte constitui o pior dos males, pois eles têm a certeza de que vão morrer. Mas Schopenhauer destaca que “o apego sem limites à vida que aqui aparece não pode, todavia, ser originado do conhecimento e da ponderação” ¹⁵⁵. Pois, à luz de um exame feito de modo claro e sereno, tal apego parece insensato, visto que o valor objetivo da vida é incerto e muitas vezes nos leva a considerar o não-ser como preferível à existência. Schopenhauer se reporta à avaliação sobre o valor da vida feita por outros filósofos:

Nesta mesma direção vai também a opinião de Sócrates na apologia de Platão, e mesmo o jovial e amável Voltaire não pode senão dizer: *on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon* [ama-se a vida; mas o nada não deixa de ter o seu lado bom]. E ainda: *je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie* [não sei o que é a vida eterna, mas esta é uma brincadeira de mau gosto] ¹⁵⁶.

Apesar de não conseguirmos precisar o valor objetivo da vida, o apego a ela permanece, porque todo o nosso ser é vontade de viver, e isto faz com que a existência adquira um valor supremo, por mais amarga, breve e incerta que a vida possa ser. Mas, por sermos seres dotados de razão, o medo inevitável da morte pode ser atenuado através do pensamento de que “a morte, por mais temida que ela seja, não pode ser

¹⁵⁴ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 529 [2004, p. 62].

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 529 [2004, p. 63].

¹⁵⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 529-530 [2004, p. 63].

propriamente mal algum”¹⁵⁷; pois o horror que sentimos por ela não é tanto pelo fim da vida, mas pela destruição do organismo, uma vez que este é a própria vontade de viver que se manifesta como corpo. Para o sujeito, a morte consiste apenas no momento em que a consciência desaparece e faz cessar a atividade cerebral¹⁵⁸. As consequências do desaparecer da consciência a todas as outras partes do organismo são fenômenos posteriores à morte. Portanto, “a morte, em termos subjetivos, concerne apenas à consciência”¹⁵⁹. Schopenhauer esclarece que:

Quanto ao que seja o desaparecer desta [da consciência], cada um pode de certo modo julgar a partir do adormecer: melhor o conhecerá, entretanto, quem já teve um verdadeiro desmaio, no qual a transição não é tão gradual nem intermediada por sonhos, mas primeiro desaparece, ainda com plena consciência, a capacidade visual, e depois imediatamente entra em cena a mais profunda ausência de consciência: a sensação aqui, enquanto dura, é apenas desagradável, e sem dúvida, assim como o sono é o irmão, o desmaio é o gêmeo da morte¹⁶⁰.

Ao examinarmos um corpo sem vida, podemos constatar que nele houve a interrupção da sensibilidade, da irritabilidade, da circulação sangüínea, da reprodução, etc. A partir deste exame, é possível atestar que aquilo que anteriormente atuava nesse corpo e que era algo desconhecido, agora não atua mais. Mas, para Schopenhauer, não é possível concluir que esse algo seja aquilo que nós denominamos consciência, alma ou inteligência, pois, para ele, essa seria uma conclusão não só injusta, mas também falsa. Pois a consciência não é a causa, mas um “produto e resultado da vida orgânica”¹⁶¹. Portanto, não se deve concluir que, quando a vida orgânica cessa, a força que nela atuava deixou de existir, da mesma forma que não se deve concluir a morte do fiandeiro

¹⁵⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 534-535 [2004, p. 71].

¹⁵⁸ Schopenhauer cita Epicuro quando este afirma: “a morte não nos concerne”, pois, quando somos, a morte não é, e quando a morte é, nós não somos. A perda de algo que não podemos constatar a ausência não é nenhum mal. Assim, o tornar-se não-ser não pode nos afetar, da mesma forma que o não-ter-sido. Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 532 [2004, p. 67-68].

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 534 [2004, p. 69].

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 534-535 [2004, p. 69].

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 535 [2004, p.72].

por causa da imobilidade da roda de fiar. Caso semelhante é o do pêndulo que finalmente chega ao seu repouso mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, perdendo assim a aparência de vida individual que o animava. Quando isto acontece, não se deve supor que a gravidade foi anulada; pois, tanto agora como antes, a gravidade continua a atuar em outros inumeráveis fenômenos. Do mesmo modo, não devemos considerar a cessação da vida como aniquilação do princípio vital, ou a morte como desaparecimento completa do homem. O mais adequado é pensar que a força que antes animava uma vida, agora extinta, é a mesma que está ativa em tantas outras que florescem¹⁶².

Admitir que a nossa essência permanece após a extinção da nossa individualidade, não é suficiente para deixarmos de temer a morte. Mas, pelo menos, pode nos levar à compreensão de que este temor tem sua origem na vontade, não na razão, o que destitui este temor de uma razão plausível. O próximo passo será compreender a vida como aquilo que deveríamos temer acima de tudo, pois ela é a expressão necessária da dor e do sofrimento. Isto pode ser percebido quando examinamos a situação do homem:

Querer e esforçar-se são sua única essência, comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-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 a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio¹⁶³.

¹⁶² Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 536 [2004, p. 73].

¹⁶³ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 427-28 [2005, p. 401-402].

Koßler chama a atenção para o fato de que Schopenhauer escreveu suas obras em uma época de crença no progresso técnico e científico, que substituiu o pensamento de enigma pelo discurso a respeito de problemas que devem ser resolvidos. As tentativas de compreender o *enigma* que envolve a vida permeada pela dor e pelo sofrimento foram substituídas pelas técnicas que visam resolver o *problema* de conservação e prolongamento da vida. O sentido da vida, ou seja, daquilo que se pretende conservar e prolongar a todo custo, não só foi deixado de lado, como as tentativas para discuti-lo passaram a ser recusadas ou, até mesmo, consideradas moralmente indecentes¹⁶⁴. Schopenhauer desenvolve seu pensamento contrariando esta tendência, a fim de oferecer uma explicação filosófica para esse enigma, através da qual o mal e o sofrimento não só fazem parte da vida, mas constituem a expressão necessária da sua essência. Por causa disto, Schopenhauer considera que a vida não pode ser vista como um fim, mas apenas como um meio para outro fim. A equivalência entre a vida e sofrimento – que impede que o sofrimento seja tratado como acidental e faz com que ele seja considerado como algo indissociável da nossa existência – é um estímulo para a compreensão de que o valor da vida não está na própria vida, mas em algo oculto sob a forma como ela se manifesta.

O questionamento sobre o valor da vida comumente se inicia com a suposição de que o mundo poderia ser diferente do que ele é, ou seja, de que a vida nele existente poderia ser isenta de dor, ou ainda, que o mundo poderia não ser. Considerando este aspecto, jamais teríamos a consciência da existência do mundo enquanto tal, quer dizer, enquanto um problema proposto para a nossa reflexão, se o mundo fosse uma existência absolutamente necessária. Por isto, o assombro que dá origem à investigação metafísica e que a mantém sempre renovada vem da

¹⁶⁴ Cf. KOSSLER, M. “A vida é um espelho” – O conceito crítico de vida em Schopenhauer. Tradução de Fabrício Coelho. Revista *ethic@*, Florianópolis, v.11, n.2, julho de 2012, p. 18-19.

representação de que a não existência do mundo é tão possível quanto a sua existência. Esta representação põe em questão não somente porque o mundo existe, mas também porque ele é pleno de tanta miséria. Se o mundo contém dor e sofrimento e ele poderia não existir tal como ele é, surge o pensamento de que a não existência do mundo seria preferível a sua existência. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

O nosso espanto a esse respeito facilmente se converte em fria meditação sobre essa *fatalidade*, que provocou a sua existência, e em virtude da qual uma força tão imensa como a que é exigida para a produção e manutenção de tal mundo poderia ser dirigida tanto contra o nosso próprio interesse quanto em nosso favor. De acordo com isto, o espanto filosófico é, no fundo, algo que está desanimado e angustiado. A filosofia, como a abertura da ópera Don Juan, começa com um acorde menor¹⁶⁵.

Mesmo que se constatasse certo equilíbrio no mundo, ou seja, que se pudesse considerá-lo como a expressão de uma relação recíproca entre a dor e o mal moral, e que esta relação fosse a mais justa possível, ainda assim seria possível considerar que, em si mesmos, a dor, o sofrimento e o mal não deveriam ser. Se eles são, a explicação de suas existências deve ser buscada na essência do mundo que os contém. O conhecimento desta essência não é possível se nos restringirmos ao conhecimento daquilo que nele aparece e que está submetido às condições de possibilidade de sua aparição, mas é necessário conhecer aquilo que se situa oculto no mundo, ou seja, o ser em si ou a essência daquilo que se manifesta como fenômeno. Tal conhecimento é denominado metafísico e Schopenhauer afirma que ele só é possível na sua relação com o fenômeno. Por isto, a metafísica deve ser entendida como a interpretação da experiência – tanto a externa quanto a interna – na medida em que ela constitui um todo coerente. Nesse sentido, Koßler enfatiza que,

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SWII, 189-190 [2014, p. 264].

A metafísica para Schopenhauer, não é, como disse Nietzsche, um resquício da tradição filosófica, uma ‘ramificação posterior’ da religião, mas constitui o ‘pensamento que até então nunca existiu’, o qual ele reivindica para a sua teoria. Pois é perfeitamente claro que o campo da experiência não pode ser levado mais além, como na metafísica tradicional pré-crítica, através de conclusões sobre fundamentos transcendentais. No lugar da metafísica tradicional, conduzida segundo o princípio de razão suficiente, ele estabelece sua concepção de uma metafísica ‘imanente’, que reside no fato de que a vontade oferece ‘a chave para o enigma do mundo’. ‘Metafísica imanente’ não significa, portanto, a explicação do mundo através do suposto conhecimento de algo situado fora da experiência, mas sim a ‘decifração’ do enigma do mundo valendo-se da experiência interior. O conceito metafísico de vontade tem assim sua justificativa na medida em que, através dele, a experiência pode ser ‘significada’, ‘interpretada’ como um todo (...) Por isso não se deve buscar o sentido e o objetivo da vida nela mesma, como ela se apresenta imediatamente, nem em um outro lado, mas sim em uma interpretação dos fenômenos da vida, através da qual eles constituem um todo coerente. Na filosofia madura de Schopenhauer, a chave para tal interpretação é a vontade. De acordo com a *suposição* de que a vida é uma manifestação da vontade frente ao contexto da possibilidade de sua afirmação e negação, a experiência da miséria e da nulidade da vida deve produzir um sentido¹⁶⁶.

A possibilidade, defendida por Schopenhauer, de se alcançar um conhecimento metafísico contrasta com a posição assumida por Kant a esse respeito. Pois este considera que o conhecimento metafísico está além da capacidade do nosso intelecto e, portanto, ele é absolutamente impossível. Mas o limite estabelecido por Kant no âmbito da razão teórica abre espaço para aceções que seriam justificáveis pela razão prática:

No intuito de explicar a nós mesmos a possibilidade das ações morais, nos é permitido postular a existência de Deus, a imortalidade da alma individual e o livre-arbítrio – até mesmo se formos obrigados a admitir não possuímos nenhum conhecimento a esse respeito. Assim, a diferenciação entre a coisa-em-si e fenômeno serve o propósito de ‘criar um campo para a fé’. Para a razão teórica, a coisa-em-si possui apenas um significado negativo: é nada mais que um limite. Somente pela razão prática ela adquire um significado positivo¹⁶⁷.

¹⁶⁶ KOOSLER, 2012, p. 19-20.

¹⁶⁷ KOOSLER, M. The relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with particular regard to his use of the expression “Veil of māyā”. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. – Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013, p. 110.

Na filosofia de Schopenhauer, o significado positivo que pode ser dado à coisa-em-si difere totalmente daquele que é dado por Kant. Pois Schopenhauer rejeita o conceito kantiano de razão prática, ao considerar que esta razão é pragmática e não possui qualquer significado moral. O que permitirá a Schopenhauer atribuir um significado positivo à coisa-em-si, ou seja, afirmar a possibilidade de conhecê-la, será a consideração de que ela permanece incognoscível apenas absolutamente. O conhecimento da coisa-em-si acontece a partir de seu fenômeno mais imediato, o qual se diferencia de todos os outros por ser uma percepção íntima desvincilhada do espaço, visto que este é uma das condições de mediação dos fenômenos em relação à coisa-em-si. Apesar de não estar situada no espaço, essa percepção íntima – entendida como um sentimento – ainda é um fenômeno, porque o nosso intelecto, ou aquilo que conhece, permanece distinto da nossa vontade, que é aquilo que pode ser conhecido mais imediatamente por ele. Por causa disto, a distinção entre sujeito e objeto – a forma mais fundamental no conhecimento do fenômeno – é mantida para as percepções íntimas, assim como o condicionamento no tempo, o que faz essas percepções só serem conhecidas diretamente como atos isolados e sucessivos, mas não na totalidade correspondente à coisa-em-si. Portanto, mesmo que se possa considerar a nossa própria vontade como o fenômeno mais imediato que pode ser conhecido, a vontade em si mesma e de modo absoluto permanece incognoscível. Assim, quando é feita a pergunta: o que é esta vontade em si mesma, abstraída de seu fenômeno? Ou ainda, o que é esta vontade independente do conhecimento que podemos ter dela? Schopenhauer considera que estas perguntas não poderão jamais receber uma resposta, porque o conhecimento exige condições que contrariam a existência da vontade como coisa-em-si. Só podemos admitir que, aquilo que nós conhecemos o mais imediatamente, através da nossa própria vontade, pode ter qualidades e maneiras de ser que nos são absolutamente

incognoscíveis e que permanecem como a sua essência quando a nossa vontade é suprimida, quando ela é reintegrada ao nada que se estabelece como tal em relação à sua aparição fenomênica. Se a vontade fosse a coisa-em-si de uma maneira absoluta, este nada também seria absoluto; mas o nada que se apresenta após a supressão do fenômeno da vontade é apenas relativo ao nosso modo de conhecimento. O intelecto só pode conhecer a vontade enquanto ela se apresenta como fenômeno, ou seja, como vontade de viver; se este fenômeno for suprimido, nada mais poderá ser conhecido.

Outro aspecto a ser considerado na filosofia de Schopenhauer quando se trata da possibilidade de alcançarmos um conhecimento metafísico diz respeito à relação entre a coisa-em-si e a sua aparência. Esta corresponde àquilo que é visível quando se considera que a coisa-em-si está oculta sob o “Véu de Maya”, de modo que nós só podemos conhecer as coisas na medida em que elas estão encobertas por ele. Esse véu são as condições através das quais as coisas se tornam visíveis para nós; por isto, tudo o que aparece pode ser considerado como mero simulacro, ilusão ou sonho. Para Schopenhauer, este véu corresponde ao tempo, ao espaço e à causalidade, que são as condições subjetivas do conhecimento. Estas condições fazem com que a essência do mundo, que em si mesma é uma, seja percebida de forma enganosa como uma multiplicidade de realizações individuais.

Koßler¹⁶⁸ indica um conflito na relação que Schopenhauer estabelece entre a coisa-em-si e a sua aparência. Pois, por um lado, há uma exclusão mútua entre esses dois termos, a partir da definição negativa da coisa-em-si, que estabelece que a vontade, em si mesma, é a não existência de tudo o que pode ser dito das aparências. Mas, por outro lado, é através daquilo que aparece que a coisa-em-si se torna visível. A visibilidade da vontade não acontece através de uma relação de causalidade, ou seja, a

¹⁶⁸ KOSSLER, 2013, p. 111.

vontade não é a causa daquilo que aparece, visto que a noção de causalidade está restrita ao mundo da representação e não pode ser utilizada para tratar da vontade como coisa-em-si. O que torna a vontade visível é o estabelecimento de uma relação entre o seu lado interno e o seu lado externo. Porém, é preciso notar que os termos “interno” e “externo” são determinações espaciais que são válidas apenas para aquilo que está sendo considerado como o lado externo, ou seja, toda determinação espacial só é válida para a aparência da vontade. Portanto, é apenas do ponto de vista da representação que se pode conhecer alguma coisa sobre o lado interno da vontade, o qual, como tal, permanece desconhecido. Neste sentido, o que Schopenhauer defende não é a possibilidade de conhecer a coisa-em-si, mas a possibilidade de conhecê-la a partir de uma *interpretação* do modo como ela se manifesta, visto que essa interpretação seria a ponte que ligaria o fenômeno à coisa-em-si.

Para interpretar adequadamente a aparição ou a manifestação da coisa-em-si é preciso admitir dois sentidos diferentes para a relação entre a vontade e o intelecto – o sentido positivo e o negativo – os quais, juntos, constituem a doutrina fundamental da filosofia de Schopenhauer a respeito da primazia da vontade sobre o intelecto¹⁶⁹. A aparência da vontade ou mundo como representação é um produto do intelecto, ou seja, o intelecto torna a coisa em si visível. Mas o intelecto é a função de um organismo, o cérebro, que por sua vez é uma aparência da vontade. Como o intelecto é dependente de um organismo, ele é secundário em relação à vontade e, portanto, ele está em uma posição inferior a ela.

A doutrina da primazia da vontade em relação ao intelecto é o resultado da combinação de apropriações metafísicas e observações psicológicas. Em termos metafísicos, a vontade é a essência eterna e o intelecto é uma objetivação transitória e

¹⁶⁹ Esta doutrina será esclarecida a seguir com base no texto de Matthias Kossler: *The relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with particular regard to his use of the expression “Veil of māyā”*, p. 112.

acidental da vontade. O intelecto seria um “produto” da vontade, criado para atender às necessidades da vontade de viver e permitir a manutenção da vida. O pensamento de que o intelecto é um produto deve ser considerado apenas como um modo de se referir à primazia da vontade em relação a ele e não deve ser visto dentro de um contexto de causalidade, no qual o intelecto seria o efeito de uma causa transcendente; pois, como já foi afirmado, todo tipo de ocorrência deve ser tratado como restrito aos domínios da representação. Em termos psicológicos, ao contrário da vontade que é eterna e imutável, o intelecto é variável, esgota-se facilmente e seu julgamento está sujeito à influência da vontade através de sentimentos como o medo, a esperança, o amor e o ódio.

A primazia da vontade sobre o intelecto está fundada no sentido positivo da coisa-em-si, ou seja, na possibilidade que o intelecto tem de conhecer a vontade, pois o intelecto é o órgão mediante o qual a vontade realiza o seu autoconhecimento. Mas este sentido positivo não está completo sem o sentido negativo, através do qual a vontade, em si mesma, está totalmente separada do conhecimento, visto que ela é cega, inatingível e eterna, pois, ao contrário da sua aparência, ela não é provida de intelecto, impulsos e temporalidade.

Há duas maneiras de vincular os sentidos positivo e negativo da coisa-em-si. A primeira se refere à essência do mundo como vontade, considerada como uma ânsia cega e infinita no comando de suas objetivações, incluindo o intelecto. Neste caso, o intelecto atua a serviço da vontade, fornecendo a ela os motivos capazes de satisfazê-la. A segunda maneira de vincular esses dois sentidos diz respeito ao esforço da vontade para se tornar consciente de si própria. Quando se fala em um “esforço” da vontade, não se deve pensar em um direcionamento consciente, que desde sua origem visaria alcançar um fim determinado. Pois a única finalidade que pode ser atribuída à vontade é o impulso para a sua autossatisfação, o qual não tem um objeto previamente definido. A

vontade quer apenas satisfazer-se e o intelecto é o meio que ela utiliza para conhecer os objetos que podem lhe proporcionar essa satisfação.

Para aprimorar a obtenção daquilo que ela quer, a vontade utiliza todos os meios disponibilizados pelo seu processo de objetivação, através do desenvolvimento da natureza. É em consequência desse desenvolvimento que a vontade se objetiva em graus crescentes de perfeição¹⁷⁰, os quais constituem as Ideias. O grau mais elevado é o indivíduo humano que, por ser dotado de razão, é capaz de alcançar um *conhecimento reflexivo* da vontade. A partir da aquisição deste tipo de conhecimento, a forma original de conhecer pode ser alterada, permitindo ao intelecto conhecer livremente.

Segundo Koßler, é fundamental considerar essas duas maneiras de vincular os sentidos positivo e negativo da coisa-em-si. Pois, quando se interpreta o pensamento único, mencionado no prefácio de *O mundo como vontade e representação*, como uma visão única sobre essa questão, surgem inconsistências frequentemente atribuídas ao pensamento de Schopenhauer. Ao se desconsiderar a existência desses dois sentidos, Schopenhauer é criticado, por exemplo, quando ele afirma a possibilidade do intelecto se separar da vontade, o que, numa visão unilateral, está em contradição com a primazia da vontade sobre o intelecto. Do mesmo modo, pode-se mencionar que a unidade da vontade contradiz sua multiplicidade como Ideias e a cegueira da vontade contradiz sua capacidade de autoconhecimento¹⁷¹.

A fim de evitar tais inconsistências, é necessário aceitar que há mais de mais de um ponto de vista no pensamento de Schopenhauer e que eles dependem de uma peculiaridade do conhecimento, que permite uma alteração no papel que o intelecto exerce em relação à vontade. Esta alteração se refere ao fato de que, originalmente, o

¹⁷⁰ Este esforço não deve ser considerado como consciente desde o princípio. Pois ele decorre da necessidade de satisfazer a vontade. Esta necessidade é um impulso, inicialmente inconsciente, que decorre do modo com a vontade se afirma.

¹⁷¹ Cf. KOSSLER, 2013, p. 114.

intelecto está a serviço da vontade e tem a finalidade de provê-la de motivos para a sua afirmação. Mas o intelecto pode se libertar do jugo da vontade e interromper a sua atuação destinada a servi-la, o que caracteriza o conhecimento livre do princípio de razão. Essa alteração no papel desempenhado pelo intelecto em relação à vontade está relacionada com um tipo especial de conhecimento atribuído à razão, descrito como um autoconhecimento reflexivo consciente, a partir do qual a mudança na relação entre o intelecto e a vontade se torna possível.

Antes de alcançar este autoconhecimento, a razão é a mais baixa faculdade cognitiva, porque sua atividade de abstração é dependente das percepções intuitivas fornecidas pelo intelecto. Uma vez que o intelecto está em uma posição inferior em relação à vontade e a razão depende do intelecto para realizar suas funções, o papel exercido pela razão é considerado meramente coadjuvante e a favor da afirmação da vontade. Mas, ao permitir o autoconhecimento reflexivo consciente, a razão pode produzir uma inversão na hierarquia existente entre o intelecto e a vontade. Pois o tipo de reflexão proporcionado pela razão passa a ser a condição para o intelecto interromper sua tarefa original de satisfazer a vontade, o que caracteriza a sua liberdade. Portanto, o processo de objetivação da vontade – entendido como o esforço que visa ao aprimoramento da sua satisfação – é aquilo que, ao atingir seu máximo grau no homem, pode resultar na situação oposta, a saber, a interrupção do processo de satisfação da vontade.

Os dois sentidos da doutrina fundamental a respeito da primazia da vontade sobre o intelecto foram esclarecidos a fim de tratarmos da possibilidade de conhecermos a coisa-em-si. A seguir, vamos esclarecer como ela pode ser conhecida, a partir do conhecimento imediato da nossa própria vontade. Porém, como este conhecimento é apenas fragmentário, será necessário considerar o papel da atividade reflexiva, capaz de

fazer a transição desse conhecimento imediato para o conhecimento da vontade como uma unidade representativa da essência de todos os fenômenos.

Quando Schopenhauer trata do conhecimento da coisa-em-si, ele inicia afirmando que, além de sermos sujeitos do conhecimento, nós também pertencemos à categoria das coisas a serem conhecidas, pois a nossa vontade individual, assim como todos os outros fenômenos do mundo, é uma manifestação da vontade como coisa-em-si. Mas, diferentemente dos outros fenômenos, nossa vontade possui a particularidade de se manifestar através do nosso corpo, e isto nos permite conhecê-la imediatamente, através dos sentimentos de prazer e desprazer que ele nos proporciona.

Esse tipo de conhecimento, por ser imediato, é uma espécie de passagem interior, uma via subterrânea, que estabelece um acesso especial à coisa-em-si e nos faz consciente dela em nós mesmos. Esse acesso é impossível pela via externa, através da qual consideramos o nosso corpo apenas como um objeto entre outros objetos, porque tudo o que é objetivo é simples representação ou fenômeno constituído pela mediação das formas do princípio de razão, a saber, o espaço, o tempo e a causalidade.

Entretanto, mesmo sendo imediata, essa percepção íntima que nós temos da nossa vontade não fornece um conhecimento completo e adequado da coisa-em-si, pois, para que ele fosse completo, essa percepção teria que ser inteiramente imediata. Mas não é o que acontece, porque o autoconhecimento consciente ainda é mediado pela forma do tempo. Além disto, para que o eu reflita e se torne consciente da sua vontade é necessário considerar a divisão entre o sujeito e o objeto, que consiste na forma mais básica ligada à representação. Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

Na consciência de si o eu não é absolutamente simples, mas ele se compõe de uma parte que conhece, o intelecto, e uma parte que é conhecida, a vontade: o intelecto não é conhecido, a vontade não conhece, se bem que as duas partes se encontrem e se confundam na

consciência de um mesmo eu. Assim, este eu não é intimamente conhecido em todos os seus elementos, ele não é absolutamente transparente, mas opaco, e é por isto que ele permanece um enigma à ele mesmo. Assim, no conhecimento de nosso ser interno, também há uma diferença entre o ser em si do objeto deste conhecimento e a percepção deste ser no sujeito que conhece. Entretanto, este conhecimento interior está livre de duas formas inerentes ao conhecimento externo, a saber: a forma do espaço e a forma da causalidade, ambas mediadoras de toda intuição sensível. O que permanece é a forma do tempo, e a relação daquilo que conhece com aquilo que é conhecido. Como consequência, neste conhecimento interior, a coisa-em-si está desembaraçada de um grande número de véus, sem que ela se apresente inteiramente nua e sem envoltórios¹⁷².

Devido à forma do tempo ser inerente ao conhecimento da nossa vontade, nós só podemos conhecê-la em seus atos isolados e sucessivos, não em seu todo, tal como ela é em si e por si. Como consequência, eu só posso saber o que a vontade é quando eu quero algo determinado, e o conhecimento que eu posso ter do meu caráter tem por base aquilo que eu já quis no passado. Se considerarmos a correspondência entre vontade e ação corporal, também é possível dizer que eu sou capaz de saber quem eu sou na medida em que eu sei o que eu já fiz antes. Por isto, nós não podemos conhecer *a priori* o nosso próprio caráter, o qual só se revela imperfeitamente pela via da experiência, tanto aos outros como a nós mesmos.

Além disso, a forma do tempo faz com que nossa consciência evolua como se fosse uma única linha, sem largura nem profundidade e, se considerarmos que nossa intuição possui três dimensões, nós só podemos atribuir uma ao nosso pensamento¹⁷³. Esta é a razão que nos fazer conhecer as coisas sucessivamente e impede a consciência de várias coisas ao mesmo tempo, visto que, enquanto temos a consciência de algo específico, esquecemos todo o resto, que deixa de existir provisoriamente para nós. Esta é a causa da sequência fragmentada do curso dos nossos pensamentos, o qual engendra a sua inevitável dispersão. A esse respeito, Schopenhauer afirma:

¹⁷² SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 220.

¹⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, cap. XV.

Nosso intelecto pode ser comparado a um telescópio, cujo campo de visão é muito estreito, pois nossa consciência não está em uma situação estável, mas em um fluxo perpétuo. O intelecto não apreende senão sucessivamente: para saber isto, é necessário deixar escapar aquilo, não retendo aí senão traços que vão se enfraquecendo sem cessar. O pensamento que me ocupa vivamente neste momento, em breve terá me escapado completamente; uma noite de um bom sono e é possível que eu jamais reencontre o mesmo pensamento, a menos que ele esteja ligado ao meu interesse pessoal, quer dizer, à minha vontade, que permanece sempre presente e dominadora¹⁷⁴.

Outro problema relacionado ao conhecimento da nossa vontade é que, pelo fato de ser percebida como um sentimento, seu conhecimento não pode ser compartilhado perfeitamente. Por esta razão, Koßler afirma que

Eu não posso comunicar a alguém o que são dores, se ele próprio não as sentiu uma vez; eu posso certamente me fazer entender em certo grau, se eu aproximo o sentimento de circunstâncias sensíveis e comunicáveis; por exemplo, eu posso mostrar para o outro o corte no meu dedo, quando então ele poderá saber, a partir da sua própria experiência, o que eu quero dizer quando eu falo sobre a minha dor; ou então podemos usar comparações, como quando dizemos que a dor que sentimos corresponde a um ferimento através do ferro quente¹⁷⁵.

Também é importante mencionar que, devido à intermediação do tempo e ao fato de que a percepção imediata da minha vontade se dá na forma de um sentimento, eu só posso conhecer imediatamente minha vontade durante o tempo em que eu a sinto como prazer ou dor. Por causa disto, a dor e o prazer não podem ser *sentidos* na lembrança e, como consequência, “eu sei *diretamente* o que é a dor apenas durante o tempo em que eu a sinto”¹⁷⁶. Se a dor passa, eu me encontro na mesma situação de uma pessoa que me viu sofrendo, isto é, eu só posso falar indiretamente da minha dor. Quando eu tento me recordar da dor que eu senti, eu me torno um espectador de mim

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 150.

¹⁷⁵ KOSSLER, Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000 (Hrsg. D. Birnbacher / A. Lorenz / L. Miodonski). – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, p. 95.

¹⁷⁶ KOSSLER, 2000, p. 95

mesmo, na medida em que me represento como alguém que já sofreu em determinada circunstância.

Mas, apesar de todas as dificuldades relacionadas à percepção íntima que nós temos da nossa própria vontade, ela é a mais imediata de todas as percepções, ela é o ponto onde a coisa-em-si entra o mais imediatamente no fenômeno e o único apto a se tornar o ponto de partida para uma explicação do resto. Pois todos os outros fenômenos só podem ser conhecidos mediatamente, através das formas do princípio de razão; apenas o sentimento que expressa internamente a minha vontade e que corresponde externamente à minha ação pode ser conhecido por mim da forma mais imediata, o que significa que eu posso conhecer a força primordial de minhas ações.

Além disso, se eu considero que minha ação corresponde a um ato da minha vontade, então é possível supor que todos os outros eventos do mundo possuem a mesma correspondência com a vontade, o que estabelece uma relação entre a totalidade do mundo da representação e a vontade.

Tudo o que acontece na natureza tem uma causa e é, por outro lado, a causa de um efeito. O intelecto pode conhecer e esclarecer causas e efeitos, mas ele não pode conhecer a força primordial da sequência causal. Por causa disso, podemos explicar os movimentos dos corpos em geral através da mecânica, mas não podemos explicar as forças fundamentais que regem os movimentos desses corpos, como, por exemplo, a gravitação. Somente o agir humano pertence a uma forma de causalidade que permite o conhecimento imediato da sua força originária, ou seja, o seu lado interno. Neste sentido, Koßler afirma,

Enquanto que, no caso de todas as outras formas de causalidade nada pode ser conhecido fora da sequência formal de causa e efeito, a ação humana pode ser observada como um processo exterior e também por

dentro, pois o homem conhece nele, como sua vontade, a força que leva o motivo a agir¹⁷⁷.

Esta força é uma espécie de causalidade vista por dentro¹⁷⁸, que se refere à vontade como coisa-em-si. Todos os outros fenômenos só podem ser conhecidos mediatamente, através das formas do princípio de razão. Apenas o ato de vontade correspondente à força fundamental do meu agir pode ser conhecido por mim imediatamente.

Porém, nós não podemos conhecer a vontade diretamente como um todo na autoconsciência, porque nós só podemos conhecê-la de modo fragmentário, através dos atos de vontade que correspondem a cada uma de nossas ações. Então, para que eu possa dizer que uma ação é minha e que surgiu da minha vontade, é necessário relacioná-la com a unidade correspondente ao meu caráter inteligível. Porém, esta unidade não se limita ao conjunto ou à soma daquilo que é percebido diretamente como multiplicidade, pois cada percepção direta corresponde a uma ação, cujo conjunto corresponde ao caráter empírico. Porém este não pode representar o caráter inteligível de modo completo e perfeito. A unidade do meu caráter só pode ser conhecida indiretamente, a partir de uma reflexão proporcionada pela razão, com base nos atos de vontade percebidos diretamente. Além disso, este tipo de reflexão permite considerar que, se minha ação, na medida em que é um fenômeno, corresponde a um ato da minha vontade, então todos os outros fenômenos do mundo devem possuir a mesma correspondência com a vontade, o que nos leva a estabelecer uma relação entre a totalidade do mundo da representação e a vontade.

Assim, a partir daquilo que eu percebo imperfeitamente através da percepção interna e direta dos sentimentos de prazer e desprazer que correspondem à

¹⁷⁷ KOSSLER, 2000, p. 96

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER *apud* KOSSLER, 2000, p. 96.

minha vontade, é aberta uma passagem para a consciência da totalidade do mundo como representação. Esta passagem exige a atividade da abstração, realizada por intermédio da razão e que resulta em uma “atitude mental especial, que faz parte tanto da arte, enquanto forma de conhecimento, quanto da consciência moral” ¹⁷⁹.

Como já mencionamos, essa atitude mental é chamada por Schopenhauer de “discernimento” [*Besonnenheit*], e somente através dele é possível “abranger com a vista [*übersehen*] a totalidade da vida” ¹⁸⁰. A apreensão desta totalidade é feita mediante a reflexão que conecta a experiência subjetiva e imediata da autoconsciência ao modo geral de ação das coisas. Dito de outro modo, aquilo que eu sinto como minha vontade e que se manifesta através das minhas ações pode ser suposto como válido para as ações de todos os outros indivíduos e, até mesmo, como a essência originária de todos os eventos do mundo. Isto nos leva a concluir que o mundo como representação é uma manifestação da vontade, ou ainda, que a vontade é a força originária de todos os fenômenos.

Porém, *concluir* a unidade de essência entre todas as coisas é diferente de *intuir* esta unidade, pois a forma de conhecimento que é própria ao filósofo é diferente daquela atribuída ao asceta. Para intuição dessa unidade, o sujeito deve conhecer diretamente e de forma persistente o sofrimento proporcionado por sua própria vontade, até que ele se torne capaz de conhecer a Ideia de sofrimento, ou a unidade representativa do sofrimento inerente a toda forma de vida.

O conhecimento da própria vontade, através dos sentimentos de prazer e dor, é a ponte que pode se transformar no acesso para o conhecimento intuitivo da essência da vontade. O prazer significa o que está de acordo com a sua vontade, o que a satisfaz; e a dor significa o que a contraria. O sofrimento é mais efetivo que o prazer no

¹⁷⁹ RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012. p. 265.

¹⁸⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 478, [2005, p. 499].

favorecimento dessa intuição, porque ele é a expressão original daquilo que a vontade é, ou seja, uma carência que nunca pode ser plenamente satisfeita. O prazer se configura apenas como a supressão momentânea dessa carência e ele contribui para a ilusão de que é possível viver sem sofrer.

Outro aspecto já mencionado, mas que deve ser novamente considerado para a compreensão da intuição da essência da vontade, é que nós só podemos conhecer imediatamente nossa própria vontade durante o tempo em que nós a sentimos como prazer ou dor. Como o prazer é apenas momentâneo, a vivência contínua da dor é um aspecto fundamental para que o autoconhecimento da vontade possa avançar em direção à negação. A permanência da dor e do sofrimento, assim como a aceitação dessa situação pelo sujeito, são elementos que predispõem à reflexão capaz de estabelecer a unidade intuitiva entre o sofrimento imediatamente sentido e o sofrimento que constitui a essência do mundo como vontade.

A próxima etapa da nossa exposição terá como objetivo mostrar como a experiência do sofrimento pode contribuir para a intuição da identidade entre a vida e o sofrimento, a qual se configura como condição para a autonegação a vontade.

O papel do sofrimento na anegação da vontade

O sofrimento é concebido por Schopenhauer através de duas perspectivas distintas: como uma decorrência inevitável da afirmação da vontade de viver e como a condição que torna possível a negação da vontade. O sofrimento que procede do estado de afirmação está relacionado à constituição da essência íntima da vontade como uma ânsia que nos faz repor incessantemente os seus objetos de satisfação, através de ações que visam obter prazer ou fugir da dor. Por conseguinte, viver é necessariamente sofrer, pois a busca pela satisfação é interminável, visto que não há um objeto que possa satisfazer plenamente à vontade e, portanto, o prazer é temporário e a fuga definitiva da dor impossível.

Além disso, o prazer que buscamos é uma decorrência do nosso caráter individual que, em seu aspecto inteligível, não pode ser totalmente conhecido, pois ele não se submete às formas através das quais nós podemos conhecer; por causa disto, nós só conhecemos suas manifestações no tempo e no espaço, através de nossas ações, de forma que o nosso comportamento é o que revela, a nós e aos outros, indícios do fim que nos orienta e, consequentemente, do tipo de caráter que possuímos.

Como é a busca pelo prazer o que nos faz agir, podemos tentar enquadrar cada prazer que nos motiva de acordo com um fim geral. Porém não podemos saber por que é uma determinada finalidade – e não outra – o que orienta a nossa vontade, o que nos faz desconhecer o porquê e o para quê nossa vontade se expressa de uma determinada maneira e, portanto, nos faz igualmente desconhecer as razões e a finalidade de sofrermos na busca por satisfazê-la.

Por outro lado, podemos reconhecer a necessidade do sofrimento como condição de possibilidade para a negação da vontade. O sofrimento inerente à vida só poderá ser suprimido pelo sofrimento que favorece a negação da vontade, o que nos coloca o problema de explicar como um sofrimento pode extinguir outro.

O sofrimento é uma condição necessária, porém não suficiente para a negação da vontade, pois o essencial é a maneira pela qual ele irá influenciar a relação de conflito entre duas formas diferentes de conhecimento. A primeira dessas formas é aquela em que o conhecimento está submetido ao princípio de razão, que faz as coisas serem apreendidas como multiplicidade, de acordo com o princípio de individuação. Este modo de conhecimento atua a favor da afirmação da vontade, fornecendo a ela os motivos capazes de satisfazê-la. Quando esse conhecimento orienta a vontade, o indivíduo percebe o outro como alguém diferente dele mesmo e, assim, ele tende a agir segundo seus próprios interesses, desconsiderando o dano que sua ação possa causar às outras pessoas, ou ainda provocando o dano do outro como uma forma de satisfação.

A segunda forma de conhecimento é aquela que permite a visão que transpassa a ilusão que decorre desse princípio, que surge à medida que a primeira é suprimida, e que pode culminar com a intuição da unidade entre todos os seres. Essa outra forma de conhecimento possui vários graus e, na proporção em que ele aumenta, o sujeito se torna cada vez mais sensível ao sofrimento do outro. Caso essa forma de percepção atinja o seu maior grau, o conhecimento deixa de atuar no processo de satisfação da vontade e permite a intuição da essência única da vontade, a qual se mostra como sofrimento. A anulação completa da influência do princípio de individuação sobre a vontade – que a liberta do anseio interminável que a caracteriza enquanto afirmação – é uma das etapas desse conflito que queremos ressaltar. Pois a anulação dessa influência permite a intuição da Ideia do sofrimento, a qual exige a

supressão do caráter para ser apreendida, caracterizando a vontade enquanto negação. Processo semelhante acontece com a contemplação da Ideia pelo gênio, visto que ele só pode intuir o caráter de um objeto, o qual caracteriza a objetiva perfeita, se houver a supressão da sua subjetividade.

Outra característica importante do conflito entre as duas formas de conhecimento é a falta de estabilidade da vontade no estado de negação, pois o conhecimento que se liberta da influência da vontade pode, a qualquer momento, perder sua hegemonia, o que permite à vontade retornar ao estado de afirmação. Assim, para que a negação da vontade possa ser concluída, a pessoa tem que sofrer até que ocorra a sua morte, pois a morte extermina o corpo e a vontade depende dele para se afirmar.

O nosso propósito será destacar a particularidade do sofrimento que favorece a negação da vontade, a fim de esclarecermos como esse tipo de sofrimento pode suprimir o sofrimento que decorre da vida. Para a realização desse propósito, temos que considerar que há dois tipos de caminhos [*Fahrten*] que podem conduzir à negação da vontade. Mas, apesar de serem diferentes, veremos que ambos conduzem até o ponto em que há somente uma passagem [*Übergang*] para a negação da vontade, a saber, o conhecimento intuitivo da identidade entre a vida e o sofrimento, que exige a supressão completa do princípio de individuação. Porém, dependendo do caminho percorrido, o modo de apreensão desse conhecimento terá características diferentes. Através do primeiro caminho, o sujeito alcança essa identidade quando compreende que o sofrimento do mundo inteiro equivale ao seu próprio sofrimento. Quando resulta do primeiro percurso, a negação da vontade se manifesta como um sentimento de horror pela vida, que faz com que ele deixe de querer o que antes era a causa do seu prazer. Por sua vez, na apreensão da identidade entre a vida e o sofrimento que decorre do percurso completo através do segundo caminho, o sujeito intui que o seu próprio sofrimento é

uma expressão do sofrimento que faz parte de qualquer forma de vida. Essa intuição faz com que a negação da vontade se manifeste como um sentimento de resignação, visto que ele compreende que não é possível viver sem sofrer. Seja através do sentimento de horror ou de resignação, a negação da vontade surge através de um não querer mais viver, de forma que morrer passa a ser considerado um alívio em relação ao impulso que preserva a existência a qualquer custo.

O que caracteriza o sofrimento associado ao primeiro caminho é que ele provoca uma mudança *gradual*, que ocorre de *dentro para fora*, e que culmina com a apreensão do sofrimento do mundo inteiro como sendo o próprio sofrimento. O sentido de direção dessa mudança parte de *dentro* do indivíduo em direção ao seu exterior porque ela se inicia com a capacidade, decorrente do caráter individual, de apreender intuitivamente, em alguma medida, a identidade de essência entre todos os seres. Esta forma de apreensão depende da capacidade de conhecer de modo independente do princípio de individuação, a qual permite intuir que todos os seres são a manifestação de uma única e mesma vontade e, portanto, a diferença que percebemos entre nós e os outros é uma simples ilusão.

Esse primeiro caminho só é acessível ao caráter compassivo, pois, para iniciar o seu percurso, é necessário possuir, em algum grau, a capacidade de conhecer sem a influência do princípio de individuação. Esta capacidade torna o compassivo sensível ao sofrimento alheio porque ela permite sentir diretamente o sofrimento que afeta o outro, da mesma forma como ele sente o sofrimento que o afeta pessoalmente. Esse processo, em raras ocasiões, pode permitir ao compassivo sentir a dor do mundo inteiro como sendo sua, pois toda forma de vida gera nele algum tipo de dor. Esse tipo de apreensão caracteriza a primeira forma de intuição da identidade entre a vida e o

sofrimento, que se manifesta através do sentimento de horror em relação à afirmação da vida que caracteriza a negação da vontade.

De modo diferente do sofrimento associado ao primeiro caminho, a negação da vontade através do segundo é favorecida pelo “sofrimento em geral, tal como ele é trazido pelo destino” ¹⁸¹. Este tipo de sofrimento é frequentemente obtido com a proximidade da morte, mas também a velhice, os acontecimentos trágicos e inesperados, as doenças e até mesmo as jornadas de trabalho árduo podem contribuir para esse percurso. A característica essencial desse sofrimento é produzir uma mudança *súbita*, de *fora para dentro*, que faz o sujeito apreender o seu próprio sofrimento como equivalente àquele do mundo inteiro. Neste caso, a mudança se inicia fora do indivíduo em direção ao seu interior, porque esse sofrimento não tem sua origem na percepção da identidade entre todos os seres; pois o que caracteriza o segundo caminho é o fato de que ele não exige a visão que transpassa o princípio de individuação como uma condição para *começar* a ser percorrido; por conseguinte, um indivíduo pode iniciar o seu percurso ainda imerso na ilusão que o faz estabelecer a diferenciação entre todos os seres. De acordo com essa característica, o segundo caminho é acessível a qualquer pessoa, seja ela moralmente boa ou má.

Ao considerarmos que o segundo caminho também pode ser percorrido pelos moralmente bons, surge a seguinte questão: se o caráter compassivo se caracteriza por agir com base no conhecimento livre do princípio de individuação e este tipo de conhecimento não é exigido para iniciar o percurso através do segundo caminho, como explicar o percurso do compassivo através dele? A resposta está no fato de que o compassivo poderá percorrê-lo em virtude de ter sido acometido por um sofrimento intenso, de origem externa a ele, e não devido à sua condição de compassivo.

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 496 [2005, 463].

Entretanto, mesmo que o segundo caminho prescindia do conhecimento próprio ao compassivo *para ser iniciado*, ao término do seu percurso chega-se ao mesmo resultado do primeiro, a saber, a supressão completa do princípio de individuação. É esta supressão que permite apreender a identidade entre a vida e o sofrimento, a qual representa a única passagem para a ocorrência espontânea da negação da vontade. A diferença entre o primeiro e o segundo caminhos, além da indicação de um tipo específico de conhecimento associado a cada um deles, está no fato de que a supressão completa do princípio de individuação que ocorre ao final do primeiro caminho acontece de maneira *gradual*; já aquela que alcançada através do segundo caminho ocorre de modo *súbito*, ou seja, imediatamente.

O *principium individuationis*, cuja supressão gradual ou súbita é condição para a ocorrência da negação da vontade, é constituído pelas formas do espaço e do tempo e pertence ao domínio da simples aparência. É através dessas duas formas que aquilo que é uno e igual em sua essência nos aparece como diferente e como multiplicidade, seja na ordem da coexistência, seja na ordem da sucessão¹⁸². Essa forma de aparição faz com que todo ser individual situado no tempo e no espaço seja uma simples ilusão decorrente da sua manifestação como fenômeno.

Segundo Alain Roger, Schopenhauer adota dois pontos de vista quando trata da representação do fenômeno. Se ele quer enfatizar a organização, quer dizer, a ligação causal, ele invoca o princípio de razão suficiente; se ele quer enfatizar a multiplicidade ou a diversidade, ele recorre ao princípio de individuação¹⁸³. O princípio de razão suficiente, extraído da tradição leibniziana, adquire na filosofia de Schopenhauer novo significado e função, de inspiração kantiana, e se refere à forma de todo objeto, ao modo

¹⁸² Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SWI 134, §23.

¹⁸³ Cf. Alain Roger, *Le vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses/Édition Marketing S.A., 1999, p. 45.

universal de sua aparição fenomenal¹⁸⁴. Ele é composto por três instâncias constitutivas de toda representação: o espaço, o tempo e a causalidade, sendo que a causalidade é constituída pela reunião do espaço e do tempo. Além disto, Schopenhauer divide o princípio de razão em quatro modalidades, segundo o seu âmbito de aplicação: *ratio fiendi* (princípio do devir, necessidade física), *ratio cognoscendi* (princípio do conhecer, necessidade lógica), *ratio essendi* (princípio do ser, necessidade matemática), *ratio agendi* (princípio do agir, necessidade prática). No âmbito da moral, o foco do nosso interesse estará voltado para a necessidade prática, de forma que a supressão do princípio de razão será a origem das ações consideradas livres e a supressão do princípio de individuação será a chave da compreensão das ações moralmente boas.

¹⁸⁴ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I 16, §5.

O primeiro caminho para a negação da vontade

O primeiro caminho para a negação da vontade se caracteriza por exigir algum grau do conhecimento livre do princípio de individuação para o início do seu percurso. Quanto maior for o grau deste tipo de conhecimento, menor será a ilusão decorrente da apreensão do aspecto múltiplo das coisas. Essa ilusão, denominada por Schopenhauer de “Véu de Maia”¹⁸⁵, é o que faz cada ser apreender o outro como diferente dele próprio e é ela que dá origem às ações moralmente condenáveis. De modo contrário, as ações moralmente boas são um indício de que a vontade já não se encontra completamente iludida pela influência do princípio de individuação. Essas ações se referem à prática da justiça e da caridade, as quais representam os dois graus de virtude, na medida em que se opõem aos motivos egoístas e maldosos. A justiça é considerada o grau mais elementar de virtude e a caridade o seu grau mais elevado. Em ambas, “o sofrimento de um outro torna-se meu motivo, quer dizer, pode me determinar a agir ou não”¹⁸⁶. Ser justo significa agir ou deixar de agir com o objetivo de não causar sofrimento às outras pessoas; ser caridoso significa uma ajuda ativa, positiva, em prol do outro. Segundo Schopenhauer,

As virtudes morais – a justiça e a caridade – provêm, quando elas são sinceras, de que a vontade de vida, ao ver através do princípio de individuação, se reconhece em todos os seus fenômenos; elas são antes de tudo uma marca, um sintoma de que a vontade que se manifesta aqui não está mais tão profundamente constrangida pela ilusão, mas que a desilusão já começa: pode-se dizer que a vontade já começa a bater as asas a fim de voar daí¹⁸⁷.

¹⁸⁵ A expressão “Véu de Maia” refere-se à concepção budista de que toda natureza visível é ilusória e que as realidades eternas são invisíveis.

¹⁸⁶ SCHOPENHAUER, GM, SW III 682 [*Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 134].

¹⁸⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 693. Através da metáfora do voo precedido pelo bater das asas, é possível pensar que “bater as asas” é uma maneira de preparar-se para voar, através do aumento gradativo do grau de virtude, que ocorre por meio da aquisição progressiva do conhecimento capaz de ver através do princípio de individuação. Porém, nem todo aquele que bate as asas (ou é virtuoso) chegará a alçar voo, pois a negação da vontade é um ato destituído de necessidade.

Schopenhauer considera que as virtudes morais são um meio de promover aquilo que as religiões costumam chamar de *abenegatio sui ipsius*¹⁸⁸, a renúncia a si mesmo [*Selbstverläugnung*]. Este *si mesmo* deve ser entendido como a afirmação individual da vontade¹⁸⁹, de modo que essas virtudes, devido ao sofrimento que a prática delas implica, podem gerar as condições para a recusa da vontade ao seu estado de afirmação, a qual caracteriza a negação:

Pois a verdadeira honradez, a justiça inviolável, essa primeira e mais importante das virtudes cardinais, é uma tarefa tão difícil que, para se consagrar a ela sem reservas e de todo coração, são exigidos sacrifícios tão grandes, capazes de retirar da vida as doçuras necessárias para nos comprazermos dela, o que desvia a vontade da vida, a fim de conduzi-la à resignação¹⁹⁰.

A característica do sofrimento associado à justiça consiste no fato de que a pessoa justa assume toda a carga de sofrimentos que lhe corresponde, de acordo com sua própria existência. Portanto, seu comportamento difere essencialmente daquele do injusto, visto que este quer colocar no outro, por meio da astúcia e da violência, o peso das dores da sua própria vida.

Para Schopenhauer, a quantidade de sofrimento que decorre da prática da justiça é frequentemente ultrapassada pelo sofrimento que resulta da prática da caridade, visto que esta virtude leva o indivíduo a tomar para si as dores que inicialmente corresponderiam a outras pessoas. O caridoso assume outros sofrimentos além daqueles decorrentes de sua própria existência e esse sofrimento adicional pode favorecer o surgimento do sentimento de horror à vida que caracteriza a negação da vontade.

Devido ao modo de conhecimento que fundamenta as virtudes morais, podemos admitir que sempre existe sofrimento associado à prática da justiça e da

¹⁸⁸ MATEUS 16, 24, *apud* SCHOPENHAUER, WWV, SW II 693.

¹⁸⁹ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 693.

¹⁹⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 776.

caridade. Quanto maior for o grau destas virtudes, maior será o sofrimento decorrente delas e, quanto mais intenso e duradouro for este sofrimento, maior será a possibilidade do compassivo assumir o sofrimento do mundo como seu. O processo que leva o compassivo a esse estágio é descrito por Schopenhauer da seguinte forma:

Se essa visão através do *principii individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos existe num *elevado grau de distinção*, de imediato mostra uma influência ainda mais ampla sobre a vontade. Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado dos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios sofrimentos e, assim, não é apenas benevolente no mais elevado grau, mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos precisem ser salvos; então segue-se automaticamente [*von selbst*] que este homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais apenas sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus. Não é mais a alternância entre o bem-estar e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso do homem ainda envolvido pelo egoísmo, mas, ao ver através do *principium individuationis*, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isto lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa¹⁹¹.

A apreensão de que o mundo está entregue a um perecer constante, em um esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo é uma forma de descrever a primeira forma de acesso à intuição da identidade entre a vida e o sofrimento. Ela atua como um quietivo para a vontade, pois “mediante tal conhecimento do mundo” a vontade não pode mais “atar-se cada vez mais firmemente a ela (à vida) e abraçá-la cada

¹⁹¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 447-8 [2005, 481-2].

vez mais vigorosamente”¹⁹². A influência desse quietivo¹⁹³ sobre a vontade indica o afastamento da vontade em relação à vida, que se manifesta através do sentimento de horror ou de aversão à afirmação da vontade:

[...] então esse conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se quietivo de toda e qualquer volição. Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da vontade¹⁹⁴.

Essa *viragem* da vontade faz com que o compassivo não queira mais o que antes era a causa do seu prazer, pois, no estado de negação, a vontade fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a sua afirmação. Devido ao desprazer que surge em relação à vida e considerando que o motivo da satisfação da vontade do compassivo é o bem-estar do outro, segue-se que esse indivíduo, quando passa para o estado de negação, não quer mais aquilo que antes o caracterizava como tal. Isto significa que o compassivo deixou de querer o bem-estar do outro, exatamente porque ele deixou de ser quem ele era, ou seja, deixou de ser compassivo. Porque o *não querer mais* – que representa a contradição da vontade em relação ao seu modo de afirmação – é uma manifestação da supressão do caráter. Assim, se o caráter deixou de ser, ele não pode mais se manifestar através do seu querer característico que, no compassivo, tem a finalidade de querer o bem-estar do outro. Porém, isso não significa que o caráter compassivo tenha se tornado outro, ou seja, que ele passou, por exemplo, a querer o próprio bem, caso em que teríamos de considerar a mudança do caráter compassivo para o caráter egoísta. Pois Schopenhauer considera impossível uma mudança de caráter. O

¹⁹² SCHOPENHAUER, WWV, SW I 447 [2005, p. 481].

¹⁹³ A denominação de quietivo refere-se à percepção do mundo que atua como um *contramotivo* para a vontade; pois, ao contrário do motivo, que faz com que a vontade se afirme, o contramotivo é aquilo que promove sua negação.

¹⁹⁴ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 448 [2005, p. 482]

único modo de explicar porque o compassivo deixa de querer o que anteriormente ele queria é que, na negação da vontade, o seu caráter inteligível foi suprimido, de forma que não é mais possível manifestá-lo empiricamente:

Por isso o caráter nunca pode mudar parcialmente, mas tem de, com a consequência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento. Essa supressão é aquela que surpreende Asmus e que ele descreve como “conversão católica transcendental”. Essa é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada renascimento, e o conhecer, do qual provém, efeito da graça ¹⁹⁵.

Portanto, a negação não se refere a uma alteração, mas a uma supressão completa do caráter. Por mais diferentes que tenham sido os caracteres, eles mostram uma grande semelhança na maneira de agir e de sentir após essa supressão. Isto pode ser constatado no comportamento cujo fim é o próprio mal-estar, e nos sentimentos de resignação em relação ao sofrimento e de horror em relação à vida, porque eles são a manifestação empírica de uma mudança que ocorre em uma instância metafísica e em relação à qual não temos qualquer possibilidade de conhecimento. Como não temos acesso a esta instância, não temos como explicar a razão pela qual essas ações e sentimentos podem surgir apenas em certos indivíduos e não em todos aqueles que sofrem.

Os caminhos a serem trilhados devem ser considerados apenas como uma maneira de entender a negação da vontade, a partir dos elementos empíricos de que dispomos. Mas a transformação da vontade, em si mesma, não pode ser compreendida por nós e não há nada de empírico que possa fundamentá-la. Isto é o que nos impede de considerar que as práticas ascéticas sejam a causa da negação da vontade; ou que o horror que sentimos pela vida seria o fundamento que tentamos encontrar para ela. Pois

¹⁹⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW I, 477 [2005, p. 510].

tudo o que podemos representar como etapas de um caminho de acesso são manifestações observáveis de uma mudança que se dá em um plano inacessível para nós, mesmo que ela se manifeste em nós. Assim, quando estabelecemos dois caminhos distintos, apenas descrevemos a maneira pela qual cada caráter pode avançar na direção dessa mudança e como o sofrimento está presente em ambos. Mas, ao falarmos de caráter, já estamos tratando de um elemento que depende de uma fundamentação metafísica, visto que apenas sua manifestação nos é dada empiricamente, mas não sua determinação, de forma que não temos como escolher qual caminho será aquele que percorrido por cada um de nós. Se considerarmos que o sofrimento determina esse percurso e que o tipo de sofrimento que nos acomete depende do nosso caráter, voltamos ao ponto em que constatamos a nossa dependência em relação a um tipo de determinação inacessível para nós ¹⁹⁶. Sendo assim, essa mudança não pode ser explicada, pois não há como estabelecer a sua causa a partir da manifestação do seu efeito, visto que este surge como um evento espontâneo. Esse é um elemento fundamental em nossa análise, pois é ele que torna possível o tratamento da transição da compaixão à negação da vontade como um efeito da graça, ou seja, como um efeito cuja causa não pode ser explicada.

Nesse sentido, Rudolf Malter Malter afirma que Schopenhauer, no § 68 da sua obra principal, tem a compaixão como um pressuposto para a negação da vontade, porém esta não surge daquela com necessidade. Segundo ele “a relação entre cada um dos graus soteriológicos, como também, por outro lado, sua relação com o ponto de partida egoísta do processo de libertação, *nunca é causal*, mas *transcendental*” ¹⁹⁷. Ele esclarece que a passagem do egoísmo para a moralidade acontece através da

¹⁹⁶ O único fator que parece permitir algum controle de nossa parte é a aceitação do sofrimento proporcionado pelo destino – questão que será posteriormente tratada em nossa pesquisa. A aceitação do sofrimento pode ter relação com o nosso caráter adquirido, pois este não é dado pela natureza, assim como acontece com o caráter empírico, mas ele é formado por nós, pela prática da vida.

¹⁹⁷ MALTER, 1991, p. 399.

modificação do “modo de conhecimento”, de tal forma que o sujeito passa a colocar a relação entre conhecimento e vontade sob o primado do conhecimento. Quando esse novo modo de entender livre e incoativo alcança seu mais alto grau, pode finalmente ocorrer a passagem da compaixão para a ascese, quando, então, a transcendentalidade do processo soteriológico alcança sua forma completa. Malter enfatiza que esta passagem, de caráter transcendental, não pode ser entendida de modo causal quando afirma:

A esta transcendentalidade falta, porém, por definição, a característica ‘necessidade’. Ela só revela que um novo grau soteriológico torna-se possível, através de um novo modo de entendimento que se desenvolve gradativamente. Não é *dedutível* daí nem a primeira passagem do egoísmo para a justiça livre, nem a última da compaixão para a ascese ¹⁹⁸.

A compaixão pode apenas ser considerada como uma condição que favorece a negação da vontade, pois ela permite avançar na direção da supressão do princípio de individuação. Porém, quando este princípio é completamente suprimido, o compassivo deixa de sê-lo. Isto acontece porque a supressão do princípio de individuação caracteriza a apreensão da Ideia de sofrimento e apreensão da Ideia a auto-renúncia, a supressão da subjetividade.

O ponto culminante que separa a compaixão da ascese é atingido através de uma relação inversamente proporcional entre o conhecimento submetido ao princípio de individuação e o conhecimento livre desse princípio. Essa relação pode ser expressa através daquilo que Schopenhauer denomina “contradição real” entre a afirmação e a negação da vontade:

Em realidade, a contradição entre nossas afirmações, de um lado, acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos

¹⁹⁸ MALTER, 1991, p. 399.

conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição *real* que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade, mas de uma forma modificada de conhecimento. Assim, enquanto o conhecimento está envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium individuationis*, quando as Idéias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta num quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente¹⁹⁹.

A contradição mencionada por Schopenhauer não tem um caráter lógico, mas é aquela que expressa o vínculo dinâmico entre o conhecimento e a vontade e estabelece uma relação de oposição entre eles. Assim, à medida que *diminui*, em um indivíduo, o conhecimento submetido ao princípio de individuação, *aumenta*, nesse mesmo indivíduo, a sua compreensão a respeito da unidade entre a sua própria vontade e a vontade de todos os outros seres. Quando essa relação atinge o seu ápice, ou seja, o conhecimento submetido ao princípio de individuação é completamente suprimido, as relações de causa e efeito são abolidas do modo de conhecer, o que nos impede de considerar que a transição da compaixão à ascese aconteça de um modo necessário.

Por outro lado, quanto mais o caráter compasivo se afirma, mais o conhecimento submetido ao princípio de individuação diminui. Porém, para que esse princípio possa ser completamente suprimido, permitindo a intuição da identidade entre a vida e o sofrimento ou a Ideia de sofrimento, é necessário que o compasivo renuncie àquilo que ele é, ao seu próprio caráter. Isto é o que acontece também com o gênio, que é qualificado como portador de uma forte individualidade, que deve ser suprimida para

¹⁹⁹SCHOPENAUER, WWV, SW I, 477 [2005, p. 509-510].

que ele contemple a Ideia de um objeto, pois somente após essa contemplação ele pode ser qualificado como um artista.

A exigência da supressão do caráter quando se atinge a supressão completa do princípio de individuação pode ser entendida através da relação inversamente proporcional entre o conhecimento e a vontade, através da qual, na medida em que esse conhecimento *aumenta* em um indivíduo, o domínio exercido pela vontade sobre o conhecimento *diminui*. De acordo com Malter,

Essa relação é, portanto, modificada através do conhecimento; o ponto de vista próprio da transformação é, de novo, a posição do sujeito do conhecimento em relação ao princípio de razão; se essa relação se alterar, então também se altera a relação com o querer²⁰⁰.

No estado em que a vontade se afirma, o conhecimento está unicamente a serviço da vontade, pois ele é apenas um instrumento através do qual a vontade obtém os motivos para a sua satisfação. Este tipo de conhecimento é o fundamento da injustiça e a sua supressão gradual explica o surgimento das ações virtuosas e o consequente encaminhamento da vontade em direção à sua autonegação. Esta se torna possível quando somente quando o maior grau do conhecimento independente do princípio de individuação é alcançado, ou seja, a negação é possibilitada pelo sujeito do conhecimento que, por não estar mais sob o domínio da vontade, é livre para deixar de fornecer motivos a ela. Como sem motivos vontade não pode se afirmar, esse tipo de conhecimento modificado se torna um quietivo para o querer.

Malter afirma que a modificação nessa relação pode acontecer porque o intelecto, responsável pela atividade do conhecimento, mesmo quando está submetido

²⁰⁰ MALTER, 1991, § 89, p. 395.

ao domínio da vontade, ainda preserva sua qualidade específica, ligada ao ato de conhecer²⁰¹ e, portanto, permanece fiel a si mesmo:

Quando a metafísica da objetivação faz dependente o conhecer do querer (e do princípio de razão), então é dito que o conhecimento se realiza original-efetivamente na constituição que não deixa agir sua qualidade própria, a saber, apenas conhecer sem levar em consideração um outro que quer. A dependência do conhecer desse outro, do querer, não suprime, porém, a pura qualidade “conhecer”. Nas cadeias da vontade, o conhecimento serve às suas intenções, recolhe qualidade dela, mas não nele próprio e, então, permanece fiel a si mesmo²⁰².

A liberdade que é possível de ser adquirida pelo intelecto surge a partir de um modo de conhecimento que atua no sentido de enfraquecer o conhecimento necessário para a afirmação da vontade. A oposição entre essas duas formas de conhecimento tem início com a manifestação da motivação moral, pois as ações moralmente boas só se manifestam se o conhecimento submetido ao princípio de individuação for suprimido em alguma medida. Schopenhauer não estabelece nenhum limite para esta supressão, pois o conhecimento submetido a esse princípio pode ser inteiramente anulado, o que exige a supressão do caráter e indica o início da negação.

Porém, o percurso através do primeiro caminho pode sofrer reversões após ele ter sido iniciado, o que mostrar a dificuldade para se alcançar o aprimoramento do conhecimento independente do princípio de individuação, visto que os prazeres continuam a exercer o seu poder sobre aqueles que estão próximos de alcançar o estado de negação:

Quando às vezes, em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio e *ainda envoltos*

²⁰¹ Aqui parece possível sugerir a semelhança entre a preservação do modo de conhecimento que permite a viragem da vontade e aquilo que anteriormente vimos em Agostinho como a preservação de *indícios do bem*, os quais permitem a concessão da graça.

²⁰² MALTER, 1991, § 98, p. 416-7.

pelo Véu de Maia, o conhecimento da nulidade da amargura da vida se aproxima de nós e gostaríamos de renunciar decisivamente para sempre ao espinho de suas cobiças e fechar a entrada a qualquer sofrimento, purificar-nos e santificar-nos; logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro nos atraem novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele. Por isso Jesus diz: ‘É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar nos reinos dos céus’²⁰³.

Com base nesta citação, podemos evidenciar que não adianta *querer* negar a vontade como forma de renunciar ao sofrimento, pois não é possível provocar a negação de forma deliberada. Considerar que a vontade possa recuar quando está próxima do seu estado de negação evidencia que o primeiro tipo de transição para a negação da vontade, além de exigir uma conduta moral adequada, é de difícil percurso, pois “só entre alguns poucos, o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade”²⁰⁴. Assim, nem todo aquele que age moralmente é capaz de fazer a transição da compaixão à negação; além disso, aquele que é capaz de fazer essa transição ainda encontra obstáculos para continuar negando a vontade. A maior dificuldade está na sedução que a afirmação ainda é capaz de exercer durante o processo de negação. Pois, enquanto o indivíduo permanecer vivo permanece nele também o conflito entre a negação e a afirmação:

[...] o estado tolerável de sua pessoa, a adulação do momento, as promessas da esperança, a satisfação da Vontade que se oferece sempre de novo, isto é, a satisfação do prazer, são quase sempre um constante obstáculo à negação da Vontade e uma constante sedução para a sua renovada afirmação. Neste sentido, tais tentações sempre foram personificadas na figura do diabo²⁰⁵.

²⁰³ SCHOPENHAUER, WWV, SWI, 448 [2005, p. 482, grifo nosso].

²⁰⁴ SCHOPENHAUER WWV, SW I 497 [2005, p. 464].

²⁰⁵ SCHOPENHAUER, WWV I, 464 [2005, p. 497].

Desse modo, a negação da vontade exige uma luta constante contra a afirmação para ser mantida, e isto nos impede de inferir que o surgimento do conhecimento tornado quietivo é permanente, e, portanto, ele não proporciona, segundo Schopenhauer, o mesmo tipo de estabilidade que se obtém quando se está numa propriedade herdada:

Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre se esforçando para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso, ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura ²⁰⁶.

Assim, a espontaneidade que caracteriza o surgimento da negação da vontade traz consigo a possibilidade do regresso igualmente espontâneo ao estado de afirmação e, conseqüentemente, exige todo tipo de renúncias autoimpostas daqueles que atingiram o estado de negação. É neste sentido que a ascese ou os atos de autopenitência podem ser entendidos como

[...] esta quebra *proposital* da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade²⁰⁷.

Portanto, *depois* que o indivíduo alcança o estado de negação, ainda é necessário que ele se empenhe, através de práticas ascéticas deliberadas, para manter e promover o seu sofrimento como *meio de conservação* do estado de negação. Isto

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 462-463 [2005, p. 496].

²⁰⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 463 [2005, p. 496, grifo do autor].

acontece porque, enquanto o corpo viver, sempre será possível a reversão ao estado de afirmação. Segundo Schopenhauer,

Quem atingiu tal patamar ainda sempre sente – como um corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver outro fim senão justamente o de servir à mortificação da Vontade²⁰⁸.

Assim, podemos identificar dois momentos no processo de negação da vontade através da primeira passagem. O primeiro é aquele em que o conhecimento – quando deixa completamente de sofrer a influência do princípio de individuação – liberta-se do domínio da vontade, e, assim, chega à compreensão da nulidade da existência, visto que a busca pelo prazer que constitui a vida é uma luta em vão e um sofrimento contínuo. A modificação do conhecimento e passagem para a negação da vontade se manifestam empiricamente através do comportamento ascético, ou seja, através de práticas que demonstram a sua recusa em satisfazer a vontade. O segundo momento é aquele em que, depois da transição e a fim de permanecer no estado de negação, o ascetismo pode ser interpretado como uma forma de preservação do estado de negação. Pois o comportamento do asceta se caracteriza pelo sofrimento imposto a si mesmo, que tem a finalidade o enfraquecer do corpo, visto que este é considerado o foco da afirmação da vontade. A prática do ascetismo se caracteriza especialmente pela autoflagelação, uma vez que ela promove a debilidade do corpo a fim de provocar o seu extermínio, o que definitivamente impede a reversão da vontade ao seu estado de afirmação.

²⁰⁸ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 451 [2005, p. 484-485].

A explicação sobre o percurso através do primeiro caminho em direção à negação da vontade é válida, em muitos aspectos, também para o segundo. Isto acontece porque, após a supressão completa do princípio de individuação, que constitui a única passagem para a negação da vontade, não há diferença entre os dois percursos. O que diferencia os dois caminhos é o conhecimento que dá início ao percurso através de cada um deles e, conseqüentemente, o tipo de sofrimento associado a eles.

O segundo caminho para a negação da vontade

Conforme o que foi exposto anteriormente, o sofrimento que faz parte do primeiro caminho para a negação da vontade resulta de um tipo de conhecimento que pertence, de modo preponderante, somente ao caráter compassivo, o qual o faz sofrer com a dor alheia tanto quanto ele sofre com a sua própria dor. Isto limita o primeiro percurso apenas a esse tipo de caráter, pois é necessário algum grau do conhecimento livre do princípio de individuação para começar a percorrê-lo. Já o segundo tipo de encaminhamento não exige qualquer grau desse conhecimento para começar a ser percorrido, o que o torna acessível a qualquer pessoa.

A qualidade específica do sofrimento que direciona ao segundo caminho para a negação da vontade é ele ser um sofrimento *pessoalmente sentido*, não meramente conhecido²⁰⁹. Ele é diferente do sofrimento que o compassivo sente por intuir o sofrimento do outro, pois aquele consiste em uma “dor excessiva, sentida na própria pessoa”²¹⁰. Nada impede que um indivíduo cujo conhecimento esteja submetido à ilusão do Véu de Maia sinta esse tipo de dor, pois ela o afeta diretamente, na sua pessoa, e não através da sua identificação com o sofrimento do outro. Além disso, esse

²⁰⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SWI 463 [2005, p.497].

²¹⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SWI 465 [2005, p. 498].

sofrimento tem sua causa em um evento exterior ao sujeito, normalmente “trazido pelo destino” ²¹¹. Schopenhauer afirma que a maioria dos homens só pode alcançar a negação da vontade através dessa segunda via e, na maioria das vezes, “com a proximidade da morte” ²¹², visto que a primeira está restrita aos homens moralmente bons.

Apesar de existirem dois caminhos e o primeiro ser acessível somente aos compassivos, estes também podem se beneficiar do acesso ao segundo, após terem iniciado o percurso através do primeiro. Pois a trajetória através do segundo caminho fará o compassivo sofrer em consequência de algo que o afeta pessoalmente e não através do conhecimento intuitivo do sofrer alheio. Um intenso sofrimento pessoal – que pode acontecer em razão de um evento inesperado e trágico, das doenças ou da proximidade com a morte – pode contribuir decisivamente para a continuidade do processo em direção à negação que havia sido iniciado pelo compassivo através do primeiro caminho. Este tipo de sofrimento adicional se configura como um recurso extra no combate à sedução que a satisfação associada ao prazer sempre oferece àquele que se encontra próximo da passagem para a negação da vontade. Pois o sentimento de compaixão pode não ser suficiente para fazer o virtuoso alcançar o maior grau de supressão do princípio de individuação. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

Em realidade, só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium invidiationis* é suficiente para conduzir à negação da vontade; primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição de caráter e o amor universal à humanidade; por fim, ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento. Mesmo para aqueles que se aproximaram deste ponto, o estado tolerável de sua pessoa, a adulação do momento, as promessas de esperança, a satisfação da Vontade que se oferece sempre de novo, isto é, a satisfação do prazer, são quase sempre um constante obstáculo à negação da Vontade e uma constante sedução para a sua renovada afirmação. Por conseguinte, na maioria dos casos, a

²¹¹ SCHOPENHAUER, WWV, SWI 463 [2005, p. 497].

²¹² SCHOPENHAUER, WWV, SWI 463 [2005, p. 497].

Vontade tem que ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, *antes de a autonegação entrar em cena* ²¹³.

Para que um sofrimento pessoal e intenso seja capaz de “quebrar” a vontade, é necessário que ele provoque graus de aflição crescentes, os quais atuam como um meio de purificação da vontade, válido para todos os tipos de caracteres morais, na medida em que eles diminuem progressivamente a ânsia da vontade por satisfação, conduzindo-a em direção à negação. Como toda satisfação da vontade é apenas momentânea – porque ela sempre é seguida por um novo anseio e toda anseio representa uma carência – os graus crescentes de aflição adquiridos ao longo do segundo caminho podem ser considerados como elementos que atuam contra o sofrimento que resulta da afirmação da vontade. Isto nos leva a admitir que o sofrimento que contribui para a negação da vontade é capaz de combater o sofrimento inerente à forma como a vontade se afirma. Desse ponto de vista, também é possível avaliar que o estado de negação pode ser considerado como uma situação de paz e beatitude e que a morte que dela resulta pode, até mesmo, ser recebida com alegria:

Então vemos o homem, trazido às raias do desespero após haver ter sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, *subitamente* retirar-se em si mesmo, reconhecer a si e ao mundo, mudar todo o seu ser, elevar-se por sobre sua pessoa e todo sofrimento, como se fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, *livremente* renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte. Eis aí a mirada argêntea que subitamente entra em cena a partir da flama purificada do sofrimento; a mirada da negação da vontade, ou seja, da redenção ²¹⁴.

A aflição decorrente desse tipo de sofrimento pode crescer gradualmente ao longo do tempo; porém, a supressão do princípio de individuação – necessária para a

²¹³SCHOPENHAUER, WWV, SW I 497 [2005, p. 464, grifo nosso].

²¹⁴SCHOPENHAUER, WWV, SW I 464 [2005, p. 497].

compreensão da identidade entre o sofrimento pessoalmente sentido e aquele do mundo inteiro – acontece de forma imediata, dispensando a evolução gradual do sentimento de compaixão que é pertinente ao primeiro caminho.

Aquele que não é compassivo se mostra incapaz de intuir a identidade de essência entre todos os seres, pois o tipo de conhecimento que o norteia está encoberto pelo Véu de Maia, submetido ao princípio de individuação. Mas, devido à persistência e à intensidade de um sofrimento incidental, ou seja, não inerente à sua forma de conhecer, o grau de aflição desse indivíduo pode aumentar gradativamente até ocorrer uma mudança repentina na forma como ele conhece, devido à supressão completa e imediata do princípio de individuação. Com isto, a causa particular que o faz sofrer deixa de ser considerada, já que ele não percebe mais a diferença entre o seu próprio sofrimento e aquele que afeta o mundo inteiro. Isso significa que ele apreendeu que não pode haver vida sem sofrimento. Se antes ele ansiava pelo fim da sua dor através da eliminação da causa que o fazia sofrer, agora ele compreende que a esperança de uma vida sem sofrimento é uma ilusão. A partir dessa compreensão, a negação da vontade se manifesta como um sentimento de resignação, que demonstra a aceitação do sofrimento e da morte como inevitáveis. A aceitação da morte associada a esse modo de compreensão resulta das condições que favorecem o percurso através do segundo caminho em direção à negação da vontade, pois elas estão relacionadas especialmente com as doenças e a velhice, as quais enfraquecem o corpo e, conseqüentemente, enfraquecem também a vontade. Schopenhauer descreve assim este momento:

Quando finalmente a aflição não tem mais objeto determinado, mas espalha-se por toda a vida, ocorre aí, em certa medida, um mergulho-em-si-mesmo [*In-sich-Gehen*], um retraimento, um desaparecer gradual da Vontade, cuja visibilidade, o corpo, é surda, mas profundamente minada, com o que o homem sente uma espécie de

desatamento de seus vínculos, tem um leve pressentimento da morte que se proclama enquanto dissolução do corpo e da Vontade ²¹⁵.

Segundo Schopenhauer, a resignação que indica o estado de negação da vontade pode ser acompanhada de um tipo de alegria secreta [*heimliche Freude*], identificada como a alegria do sofrimento [*the joy of grief*], ou ainda com a alegria no desgosto [*die Freude am Kummer*]. Este tipo de alegria deve se sobrepor a outras manifestações de sentimentalismo [*Empfindsamkeit*] – capazes de levar aquele que sofre a se entristecer e a se lastimar com o seu tormento – pois elas acarretam um tipo de sentimentalidade lacrimosa [*wässerichte Sentimentalität*] e impedem que o sofredor permaneça resignado com a sua dor ²¹⁶. A alegria associada ao sofrimento resulta da compreensão de que todo sofrer, na medida em que é uma mortificação e um chamado à resignação, possui em potência uma força santificadora e explica porque grandes desgraças e dores profundas, em si mesmas, são capazes de inspirar certo respeito:

Não podemos deixar de ver, de um lado, cada sofrimento, tanto pessoal quanto alheio, como uma possível aproximação da virtude e da santidade, e os gozos e as satisfações mundanas, por outro lado, como um distanciamento delas. Isso vai tão longe que todo homem que suporta um grande sofrimento corporal ou mental, sim, até mesmo quem esgota com suor na testa todas as suas forças num trabalho corporal, porém exerce com paciência e sem queixumes, nos aparece, quando o consideramos com atenção mais concentrada, algo assim como um doente submetido a uma cura dolorosa e que suporta voluntariamente e até com satisfação as dores causadas, pois sabe que, quanto mais sofre, tanto mais a substância maligna é destruída e, dessa forma, a dor presente é a medida de sua cura ²¹⁷.

O sentimento de alegria que pode acompanhar o processo de aceitação do sofrimento é um elemento que reforça o ponto de vista segundo o qual o sofrimento tem uma função positiva e decisiva no processo de negação da vontade. Especialmente o

²¹⁵ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 469 [2005, p. 502]

²¹⁶ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 469 [2005, p. 502].

²¹⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 469-470 [2005, p. 502-503].

sofrimento ocasionado pelo destino, que caracteriza o percurso através da segunda via em direção à negação da vontade, cumpre essa função por fazer parte da vida de qualquer pessoa, seja ela moralmente boa ou má. Esse sofrimento decorre de vários fatores – que, como já dissemos, estão especialmente relacionados aos acontecimentos trágicos que podem surgir inesperadamente em nossas vidas, à velhice e à proximidade com a morte – e ele tem a função de diminuir ou mesmo eliminar o prazer que normalmente associamos à vida. Como os prazeres são considerados por Schopenhauer como ilusórios, enfraquecê-los é uma forma de nos aproximarmos do conhecimento que favorece o surgimento da negação da vontade.

Dentre os fatores que contribuem para a negação da vontade, Schopenhauer destaca o envelhecimento como um meio especialmente eficaz para diminuir a vontade de viver, pois, através dele, “a ânsia para o prazer desaparece com a diminuição da capacidade de usufruí-lo” ²¹⁸. Além disto, ele afirma que o instinto sexual, principal motor da nossa vontade, enfraquece proporcionalmente com o aumento da idade, o que nos coloca em um estado semelhante àquele da inocência em que nos encontrávamos antes do desenvolvimento do sistema genital. Também durante a velhice, o egoísmo pode ser suplantado pelo amor que sentimos pelas crianças, o que nos faz vivenciar mais o eu alheio que o nosso próprio eu, de forma que tendemos a perder as características da nossa vontade individual.

Entretanto, Schopenhauer nos adverte que, na maior parte das vezes, as circunstâncias favoráveis à negação da vontade são desperdiçadas. Pois tendemos a substituir a perda da capacidade de fruição direta do prazer, principalmente o prazer sexual, por representações abstratas relacionadas a estes prazeres. Assim o dinheiro pode se tornar um substituto eficaz, pois ele permite a aquisição de objetos capazes de

²¹⁸ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 730.

despertar paixões tão arrebatadoras quanto aquelas que possuíamos na juventude. Da mesma forma, a busca pela valorização ou aprovação dos outros em relação a nós mesmos pode ajudar a preencher o vazio que a velhice nos proporciona.

A solução para evitar a perda dessas oportunidades está em aceitar os sofrimentos que a vida necessariamente nos oferece. Schopenhauer considera que, numa situação de sofrimento intenso provocado pelo destino, o indivíduo pode simplesmente lamentar sua sorte – e, neste caso, ele se distancia da possibilidade de negar a sua vontade – ou ele pode vivenciar esse sofrimento, de forma que sua vontade seja paulatinamente enfraquecida e, assim, ela possa ser encaminhada à autonegação. Portanto, o sofrimento que advém das circunstâncias e que pode atingir qualquer pessoa não deve ser considerado como um fator que direciona necessariamente a vontade para a negação. Pois o sofrimento só favorece este direcionamento quando ele é aceito pelo indivíduo.

É nesse sentido que os suicidas, ao invés de negarem a vontade, estão, ao contrário, afirmando-a com veemência. A essência do suicídio consiste, segundo Schopenhauer, em repugnar o sofrimento; a da negação da vontade em repugnar os prazeres ²¹⁹. No suicídio, o indivíduo suprime seu corpo, que é apenas a visibilidade da vontade. Nesse caso, a vontade se afirma justamente pela supressão de seu fenômeno, pois ela não pode se afirmar de outro modo. O sofrimento ao qual o suicida quer se furtar é exatamente aquele que poderia conduzi-lo à negação de si mesmo e à salvação. Considerando este aspecto, Schopenhauer afirma que:

[...] o suicida se assemelha a um doente que, após ter começado uma dolorida operação de cura radical, não permite o seu término, preferindo permanecer doente. O sofrimento se aproxima e, enquanto tal, abre-lhe a possibilidade de negação da vontade; porém ele a rejeita

²¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I 471[2005, p. 504].

ao destruir o fenômeno da vontade, o corpo, de tal forma que a vontade permanece inquebrantável.²²⁰

O sentido mais íntimo do autodomínio [*Selbstüberwindung*] daquele que se abstém do suicídio deve ser, segundo Schopenhauer, o seguinte:

Eu não quero evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da vontade de vida, cujo fenômeno é tão cheio de penúria; o conhecimento agora em mim já despertado da essência verdadeira do mundo é fortalecido e se torna quietivo final da minha vontade e, assim, me redime para sempre.²²¹

A aceitação do sofrimento imposto pelo destino seria, portanto, a chave para concluirmos o percurso através do segundo caminho. A questão é compreender exatamente o que significa esta aceitação. Um dos significados que já mencionamos consiste em não nos lamentarmos quando ele nos acomete, o que poderia significar sofrer em silêncio. Mas isto não nos parece suficiente para caracterizar a aceitação do sofrimento, nem para encaminhar a vontade para a autonegação. Outra alternativa seria considerar que o esclarecimento dado pela filosofia schopenhaueriana a respeito do papel do sofrimento poderia nos ajudar, de forma que aceitaríamos o sofrimento por compreendermos racionalmente a importância dele. Porém o próprio Schopenhauer limitou o papel das explicações racionais no contexto da negação da vontade, de forma que explicar a importância do sofrimento seria algo diferente de vivenciá-lo e aceitá-lo. Poderíamos ainda considerar que aceitar o sofrimento seria o equivalente a sentir repugnância pelos prazeres. Entretanto, é preciso considerar que esta repugnância já constitui uma manifestação da negação da vontade e, portanto, não pode ser sua condição.

²²⁰ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 472-3 [2005, p. 505].

²²¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 473[2005, p. 505].

A solução para compreendermos o papel da aceitação do sofrimento está em considerar que a ação de repugnar os prazeres, de se resignar com a própria dor ou de aceitar o sofrimento que nos acomete são manifestações ou efeitos da negação da vontade e não aquilo que a provoca. Isto significa que a solução para essa questão, já mencionada anteriormente, está na noção de caráter inteligível, visto que é ele que determina o modo de manifestação do nosso comportamento. Assim, a negação da vontade através do segundo caminho tem que estar, assim como explicamos em relação ao primeiro, associada à supressão do caráter. Pois todas as manifestações da negação da vontade – seja através do primeiro ou do segundo caminho – só podem ser um efeito dessa supressão, a qual, por pertencer a um plano inacessível, resulta em eventos que podemos constatar, mas que só podem ser admitidos como inexplicáveis e imprevisíveis. Por causa disto, quando nos questionamos: por que há pessoas que sofrem e aceitam o sofrimento e outros que continuam a se lamentar? Por que alguns lutam incessantemente até a morte e outros se resignam diante dos sofrimentos da vida ou, até mesmo, se horrorizam com deles? Por mais que tenhamos razões para preferir um tipo de ação, não há como prever como nós iremos nos comportar diante da morte.

Considerações finais

Na primeira parte desse trabalho, tivemos como objetivo esclarecer as razões que levaram Schopenhauer a considerar sua filosofia como a verdadeira expressão do cristianismo, ao mesmo tempo em que expusemos os motivos pelos quais ele defende uma separação rigorosa entre filosofia e religião. A conciliação entre essas duas posições conflitantes não deve ser feita atribuindo a Schopenhauer o propósito de instituir uma espécie de filosofia religiosa. Pois apenas o núcleo do cristianismo – que ele identifica aos dogmas do pecado original e da graça – deve ser preservado na doutrina cristã, considerando que esses dogmas equivalem aos conceitos de afirmação e negação da vontade. A justificativa para essa equiparação seria a existência de uma problemática comum, decorrente da exigência de conciliar liberdade e necessidade.

No cristianismo de vertente agostiniana, a necessidade está ligada às consequências do pecado original cometido por Adão, que afetou todos os homens e os tornou incapazes de praticar o bem. Devido a esse pecado, mesmo que o homem queira o bem, ele não é mais capaz de realizá-lo. Se após o pecado o homem faz necessariamente o mal – entendido como ausência de ser ou perfeição – a graça não pode ser uma retribuição às boas ações. Ela consistirá em um dom concedido gratuitamente por Deus que, ao devolver a liberdade que foi perdida através do pecado, permite que o homem recupere a sua capacidade de realizar boas obras. Estas obras não são, portanto, a causa da graça, mas o efeito do restabelecimento de uma natureza humana originariamente boa e livre.

Em Schopenhauer, não há, como em Agostinho, uma queda que explique a existência do mal, porque sua concepção de mal se refere ao impulso originário que caracteriza a afirmação da vontade. Em virtude deste impulso, a vontade do homem só

pode se afirmar e a liberdade associada à negação pode apenas surgir através da supressão do caráter (não do seu restabelecimento, como acontece em Agostinho). As práticas ascéticas – que caracterizam a manifestação da negação da vontade – consistem em atos livres que só se tornam possíveis após o homem ter sido “agraciado” com a supressão do seu caráter. Esses atos são livres porque eles se originam de um modo de conhecimento modificado, que não está submetido ao princípio de razão. Por causa disto, esses atos não se manifestam necessariamente e, enquanto o indivíduo viver, a negação pode espontaneamente se reverter em afirmação. Como essa modificação do conhecimento é considerada por Schopenhauer um efeito da graça, a liberdade que se manifesta através do ascetismo deve ser considerada um efeito da negação da vontade, não a sua causa.

Na segunda parte desse trabalho, tivemos o propósito de compreender a negação da vontade sem o uso de alegorias religiosas que pudessem interferir nessa tarefa. Partimos da descrição do desenvolvimento da natureza, cuja finalidade é a satisfação da vontade, para explicar o aparecimento e o desenvolvimento do intelecto dos seres vivos. Constatamos que esse desenvolvimento culmina com o surgimento do intelecto humano, cuja característica distintiva é poder adquirir a capacidade de modificar sua função original. Esse intelecto, como toda a objetivação da vontade, surge e se desenvolve para servi-la. Mas, ao alcançar o ápice de seu desenvolvimento, o intelecto humano, aliado à capacidade reflexiva proveniente da razão, pode abdicar de sua função original. A partir daí, ele passa a atuar sem a finalidade de satisfazer a vontade, orientando todo o seu potencial cognitivo unicamente para a aquisição de um conhecimento desinteressado. Este desinteresse se caracteriza pela capacidade de conhecer os objetos sem a finalidade de transformá-los em motivos para a satisfação da vontade, o que faz o intelecto conhecer os objetos apenas por eles mesmos. Isto permite

que o homem conheça a Ideia de um objeto, ou seja, a unidade representativa de todas as suas manifestações empíricas.

No autoconhecimento da vontade, essa forma desinteressada de conhecer fará com que o sofrimento deixe de representar a carência de uma vontade individual, para se transformar no conhecimento intuitivo da essência sofredora do mundo. Pois o que pode ser intuído através do maior grau de autoconhecimento da vontade é a equivalência entre aquilo que é sentido pelo sujeito – seja através da intuição do sofrimento do outro, seja através do sofrimento pessoalmente sentido – e aquilo que constitui a essência sofredora da vontade como coisa-em-si.

A razão desempenha um papel imprescindível nesse tipo de intuição, porque ela permite conhecer a Ideia de sofrimento, ou seja, a totalidade representativa do sofrimento do mundo inteiro. Mas, para que se possa alcançar o conhecimento dessa totalidade, é necessário primeiramente padecer com a dor, porque este sentimento corresponde ao conhecimento mais imediato da nossa vontade²²². Por isto, Schopenhauer o considera como uma passagem interior, uma espécie de via subterrânea, que estabelece um acesso especial à coisa-em-si e nos faz consciente dela em nós mesmos.

Por possibilitar o conhecimento mais imediato da vontade, o sofrimento é o elemento constituinte dos dois caminhos que direcionam a vontade para a autonegação. Para que se possa conhecer cada vez mais a própria vontade, é necessário um sofrimento intenso e persistente, pois, quanto mais se sofre, mais se conhece diretamente a própria vontade.

Porém, devido à forma do tempo ser inerente ao conhecimento imediato da vontade, nós só podemos conhecê-la em seus atos isolados e sucessivos, não em seu

²²² Conhecemos imediatamente a nossa vontade através dos sentimentos de prazer e de dor. Porém o prazer só pode surgir com a supressão do desprazer, de forma que o desprazer corresponde ao conhecimento original da nossa vontade.

todo, tal como ela é em si e por si. Para tornar possível a passagem do conhecimento direto da dor – enquanto ela consiste nas manifestações individuais e sucessivas da própria vontade – para o conhecimento da identidade entre a vida e o sofrimento, a qual consiste na totalidade representativa da dor, é necessária a atuação da atividade reflexiva proporcionada pela razão.

Apreender a vida como uma expressão necessária da dor e do sofrimento altera essencialmente o modo como normalmente nós a percebemos, pois a afirmação da vontade tem a finalidade de buscar o prazer e evitar a dor através das ações. Assim, para que a negação possa se manifestar, é necessário eliminar a ilusão que nos faz acreditar nessa satisfação. Quando isso acontece, surge um sentimento de desgosto pela vida, um horror pela forma como ela se manifesta, já que ela representa a busca por um prazer que compreendemos ser impossível. Esse tipo de sentimento representa uma força de oposição em relação à manutenção da vida, pois, através dele, deixamos de expressar o interesse natural que tínhamos em preservá-la. O sentimento de resignação em relação ao sofrimento também é um indício de que perdemos a vontade de viver, pois ele surge em função de um sofrimento que sabemos não ser acidental, mas inerente à vida.

Apesar de serem nomeados de formas diferentes, acreditamos que não haja uma diferença essencial entre o horror pela vida que pode resultar do percurso através do primeiro caminho e a resignação que pode surgir ao final do segundo. Pois ambos representam uma forma de sentir que apenas se torna possível a partir da intuição de que viver é sofrer. Esses sentimentos seriam o modo de manifestação da negação da vontade, ou os seus efeitos, o que põe a questão sobre a causa da negação.

Contrariando a tendência de interpretar um alto grau de compaixão como aquilo que determina a negação da vontade, defendemos que essa motivação favorece,

mas não ocasiona a negação da vontade. O aumento crescente do grau de compaixão somente aprimora a visão através do princípio de individuação. Este, em seu maior grau, ao suprimir a ilusão do Véu de Maia, permite a apreensão da identidade entre a vida e o sofrimento, a partir da qual pode surgir espontaneamente o horror pela vida ou a resignação em relação ao sofrimento que caracterizam os sentimentos através dos quais a negação da vontade se manifesta empiricamente.

Uma das maneiras utilizadas para evidenciar a ausência de uma causa que possa determinar a negação foi destacar a possibilidade de apreendermos essa identidade de modo imediato e, portanto, sem a influência da compaixão. Demonstramos que, independentemente da forma como intuímos a identidade entre a vida e o sofrimento, é somente a partir dela que podem surgir sentimentos e ações que manifestam a negação da vontade. Mas o que faz com que alguém manifeste esse estado é algo que não pode ser compreendido por nós. Isto acontece por que não há nada que explique ou estabeleça a causa da passagem do estado de afirmação para o de negação. Pois sóépossível constatar as manifestações da negação após ela já ter acontecido. Portanto, não há nada que possa ser apontado como aquilo que a determina. Essa seria a razão pela qual Schopenhauer relaciona seu conceito de negação da vontade à noção religiosa de graça como gratuidade.

Segundo Schopenhauer, os antigos – especialmente os estoicos e também os acadêmicos e peripatéticos – trataram inutilmente de demonstrar que a virtude bastava para fazer os homens felizes. A razão dos esforços desses filósofos era a hipótese de que haveria uma relação entre a virtude e a felicidade, o que faria o inocente ficar isento da dor e, portanto, ser feliz²²³. Também a opinião corrente, especialmente protestante, é a de que a finalidade da vida estaria associada às virtudes morais, ou seja, à prática da

²²³ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 690.

justiça e da caridade. Mas a insuficiência dessa tese está em que a moralidade pura e verdadeira é muito escassa entre os homens. Schopenhauer defende que a verdadeira solução do problema da relação entre a virtude e a felicidade está no dogma cristão que ensina que as obras não justificam o pecador²²⁴. Por mais que o homem pratique a justiça e a caridade com o intuito de se tornar aquilo que os gregos chamam *αγαθον* e os latinos *honestum*, nem por isso ele estará “livre de toda culpa” [*culpa omni carens*]²²⁵. Schopenhauer cita Calderón de la Barca, por considerá-lo o poeta a quem os sentimentos cristãos inspiraram um conhecimento mais perspicaz do que aquele dos sábios da antiguidade. Segundo esse poeta espanhol, “o delito maior do homem é o de ter nascido” [*el delito mayor del hombre es haber nacido*]²²⁶. Como consequência desse pecado que procede da sua vontade e apesar de todas as virtudes que ele pode vir a praticar, o homem permanece preso às dores físicas e morais e, portanto, ele não pode ser feliz²²⁷.

Schopenhauer afirma que São Paulo, Santo Agostinho e Lutero partilham da ideia de que nossas obras não nos tornam justos, e, portanto, permanecemos essencialmente pecadores²²⁸. Em sua filosofia, o fundamento dessa ideia está na tese *operari sequitur esse* [a ação decorre do ser]. Assim, a falta está na ação, no *operari*, mas sua raiz está em nossa *essentia* e *existentia*, princípio necessário do *operari*, o que nos leva a considerar que o nosso único erro é o pecado original. Se nossa ação decorre do nosso ser, para agirmos como deveríamos, teríamos que ser como deveríamos²²⁹. E, se assim fôssemos, não teríamos necessidade de uma redenção, apresentada como o fim supremo não só pelo cristianismo, mas também pelo bramanismo e pelo budismo. Se

²²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 690.

²²⁵ CICERO *apud* SCHOPENHAUER, WWV, SW II 690.

²²⁶ CALDERÓN *apud* SCHOPENHAUER, WWV, SW II 690.

²²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 690.

²²⁸ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 691.

²²⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II 691.

nós necessitamos ser salvos, então nós não somos o que nós deveríamos ser e, portanto, estamos determinados a fazer o que não deveríamos. Essa é a razão pela qual não podemos prescindir de uma transformação [*Umgestaltung*] completa de nossos sentidos e do nosso ser, isto é, de um renascimento como efeito da graça²³⁰. Como esse renascimento depende de uma transformação do nosso ser, ela não pode ocorrer no *operari*, mas no seu fundamento, isto é, na nossa *essentia*. Somente após essa transformação poderemos agir como nós devemos. Mas o que isto significa? Qual o pecado que marcou definitivamente nossa essência e que exige nossa transformação radical?

Segundo Schopenhauer, o único erro inato do homem é crer que viemos ao mundo para sermos felizes²³¹. Esse erro é inato porque se identifica com a nossa vontade de viver, ou seja, com a nossa existência. Na medida em que persistimos nesse erro e o reforçamos por dogmas otimistas, o mundo nos parece cheio de contradições. Essa é a razão pela qual experimentamos, tanto nas coisas grandes como nas pequenas, que o mundo e a vida não foram feitos para nos permitir uma existência feliz. Nosso caminhar pela vida nos ensina que as alegrias e os prazeres nos enganam e que a verdadeira finalidade da vida é a dor. Tudo no mundo está disposto a fim de eliminar esse erro primordial que nos faz acreditar na felicidade. A vida é um erro do qual devemos nos desenganar, para que nossa vontade se cure da sede de gozar a vida e, assim, possa se desviar dela²³².

Schopenhauer defende que, quanto mais o homem padece, mais ele se aproxima da compreensão da verdadeira finalidade da vida; ao contrário, quanto mais ele é feliz, mais ele se afasta dessa compreensão. É por essa razão que os caminhos descritos por Schopenhauer em direção à negação da vontade são permeados pelo

²³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 691.

²³¹ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 726.

²³² Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 728.

sofrimento. Ele considera que a dor é um meio de purificação que, na maioria dos casos, basta para fazer o homem desistir da vida. Se a dor já possui essa força santificadora, a morte, a maior das dores, deverá ter essa força em um grau muito mais elevado²³³. Por isso experimentamos diante de um morto um respeito análogo àquele que nos inspira um espetáculo de grande dor. Cada caso de morte se apresenta como uma apoteose ou uma canonização. Não podemos contemplar o cadáver de um homem sem sentirmos respeito, mesmo que se trate de um homem que em vida foi pouco respeitável. A morte é o fim próprio da vida, é o momento em que se cumpre aquilo para o qual toda a vida foi uma preparação ou um prelúdio; ela é o resultado, o resumo da vida, ou o total efetuado que enuncia de uma só vez todo o ensinamento que a vida deu em detalhes e em partes. Ela também nos ensina que todas as aspirações, das quais a vida é o fenômeno, são inúteis, vãs, cheias de contradições, e a redenção consiste em desistir delas²³⁴.

Para Schopenhauer, as explicações sobre a influência do sofrimento e da perspectiva da morte servem para esclarecer aquilo que ele denominou o segundo caminho em direção à negação da vontade. Este é o caminho mais frequente para a purificação, para a viragem da vontade, para a redenção, pois é o único acessível a todos. O primeiro caminho conduz ao mesmo resultado, porém ele está restrito aos predestinados, aos santos e, por conseguinte, é uma exceção rara a contemplar. Se não houvesse o segundo caminho, não haveria esperança de redenção para a maioria dos homens. Entretanto, resistimos em seguir esse caminho e ansiamos com todas as nossas forças por uma existência segura e agradável, através da qual nós nos acorrentamos cada vez mais estreitamente à vida.

²³³ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 729.

²³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 730.

Se nós resistimos ao sofrimento e perdemos a oportunidade de nos salvar do erro inerente à vida, é preciso considerar que, mesmo que quiséssemos, não teríamos qualquer controle sobre a nossa redenção, já que ela não depende de resolução, nem mesmo de esforço, o que nos torna passivos diante dessa possibilidade²³⁵. O que podemos fazer, pelo menos do ponto de vista filosófico, é constatar o caráter contraditório da vida, visto que nela há duas tendências principais, diametralmente opostas e que se chocam a cada momento: primeiramente a tendência relacionada à vontade individual, dirigida para uma luta incessante, em meio a uma vida que se assemelha a um sonho; em segundo lugar, a tendência posta pelo destino, visivelmente dirigida contra nossa felicidade, tendo como meta a mortificação da vontade e o aniquilamento da ilusão que nos acorrenta ao mundo. Se não podemos interferir voluntariamente neste conflito a fim de defini-lo, resta-nos apenas a possibilidade de nos submetermos ao acaso que o rege, porém conscientes da tragicidade da nossa condição.

Nossa condição é trágica porque, além de não podermos obter voluntariamente nossa redenção, o seu significado está restrito à supressão do caráter e, conseqüentemente, da existência sofredora, única possível. Neste sentido, a graça concebida por Schopenhauer difere das concepções religiosas que atribuem à graça a capacidade de restituir a boa vontade ao homem, permitindo a expectativa de um aperfeiçoamento moral e de uma vida feliz. No caso de Schopenhauer, o impulso originário que constitui a vontade é avaliado como mau e não há a possibilidade de torná-lo bom, mas apenas de exterminá-lo. A supressão que caracteriza a negação da vontade não oferece ou promete outro tipo de existência, melhor ou mais feliz, mas simplesmente abre uma passagem para o nada. Segundo Schopenhauer, esse nada não

²³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW II 731.

constitui o vazio²³⁶, pois ele considera que “não há um nada absoluto, pois qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe esta relação, portanto também aquele algo outro”²³⁷.

Ao considerar que a supressão da existência não leva ao nada absoluto, Schopenhauer não estaria sugerindo que haveria outro tipo de existência como decorrência da negação da vontade. Pois ele aplica a noção de *nihil privativum* para explicar o nada que resulta da negação da vontade²³⁸. Esse conceito de nada deriva da oposição real entre dois fundamentos positivos e opostos. No contexto da redenção proporcionada pela graça, esses fundamentos positivos devem ser entendidos como as duas determinações que a vontade pode assumir no tempo, a saber, afirmação e negação. Estas determinações são simultaneamente possíveis, visto que a vontade que se nega não é contraditória à vontade que se afirma. Negar a vontade significa apenas se contrapor àquilo que ela afirma. Quando ligadas pela relação de oposição, a consequência da negação suprime completamente a consequência da afirmação, levando à nulidade [*Nichtigkeit*]. Portanto, o nada descrito no parágrafo final da obra principal de Schopenhauer indica apenas que a força de autoanulação da vontade, sob a ação de um conhecimento modificado, foi capaz de desativar o impulso que constitui a nossa vontade de viver. Que esse nada nos repugne e nos faça querer ver mais adiante, indica apenas a prevalência da vontade de viver em nós, além da qual não é possível saber mais nada:

Diante de nós queda-se apenas o nada. Mas aquilo que se insurge contra esse desaparecimento no nada, a saber, nossa natureza, é em verdade apenas a Vontade de vida, que nós mesmos somos, como ela é o mundo diante de nós. Que o nada nos repugne tanto, isto nada é senão uma expressão diferente do quanto queremos a vida, e nada somos senão esta Vontade, e nada conhecemos senão ela²³⁹.

²³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I 483 [2005, p. 516].

²³⁷ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 484 [2005, p. 516].

²³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, WWV, SW I 484 [2005, p. 516].

²³⁹ SCHOPENHAUER, WWV, SW I 486 [2005, p. 518].

A repugnância que sentimos diante do nada atribuído à negação da vontade pode nos levar a refletir sobre a possibilidade, mencionada por Schopenhauer, de afirmarmos conscientemente a vontade, mesmo após alcançarmos o conhecimento da essência sofredora do mundo:

A vontade afirma-se a si mesma, quer dizer: quando na sua objetividade, isto é, no mundo e na vida, seu próprio ser lhe é dado clara e completamente, este conhecimento não impede absolutamente o seu querer, mas mesmo essa vida assim conhecida é também querida por ela, assim como já o era sem conhecimento, como impulso cego, mas agora com conhecimento, conscientemente e com reflexão. – O contrário disso, a *negação da vontade de viver*, se mostra quando a partir daquele conhecimento a vontade cessa, na medida em que os fenômenos particulares, uma vez conhecidos não mais agem como *motivos* do querer, mas o conhecimento completo da essência do mundo, que cresce pela apreensão das *idéias*, que espelha a Vontade, se torna *quietivo* da vontade e ela livremente se suprime. Esses conceitos bastante desconhecidos e dificilmente compreensíveis nessa forma geral de expressão serão, espera-se, esclarecidos pela exposição que logo se segue de fenômenos, os quais são aqui modos de agir, nos quais se exprimem, por um lado, a afirmação em seus diversos graus e, por outro a negação²⁴⁰.

Porém, quando Schopenhauer menciona a possibilidade de continuarmos a querer a vida, mesmo após o conhecimento claro e completo do seu próprio ser, ele não se refere a uma escolha que estaria ao nosso alcance e que permitiria afirmar ou negar livremente a vontade. Porque a livre afirmação não surge como uma manifestação da vontade, ela não é um fato empírico. O único fato empírico dotado de liberdade é a negação, que se torna possível apenas em relação à afirmação, como uma recusa em afirmar (é o não-querer aquilo que era querido de modo necessário, como expressão da afirmação).

Quando admitimos a possibilidade da afirmação *consciente* da vontade, isto ainda é diferente da afirmação *livre* da vontade. Um exemplo pode ser dado através dos

²⁴⁰ WWV, §54, SW II, 336 [2004, 370].

animais, que têm a consciência dos objetos que lhe causam prazer ou desprazer, mas eles não são livres para querer ou não querer determinados objetos.

Para admitirmos a possibilidade da liberdade na afirmação da vontade, ela teria que se manifestar como um fato empírico, assim como acontece com a negação. Pois a liberdade é um evento transcendental que só pode ser conhecido através da sua manifestação empírica. Mas o que podemos conhecer é o mundo enquanto ele é a afirmação necessária da vontade, pois a afirmação se dá através das formas do princípio de razão. Schopenhauer só trata da liberdade enquanto ela se manifesta através da negação, ou seja, enquanto uma forma de anular a afirmação, o que faz a negação só surgir na medida em que ela suprime a afirmação. Além disso, a afirmação pressupõe um caráter que se manifesta através de ações provocadas por motivos. Como poderíamos pensar na manifestação livre do caráter na afirmação se a liberdade pressupõe a supressão do caráter?

Só podemos pensar na liberdade de ser ou não ser vontade de viver ²⁴¹ como uma instância inacessível ao nosso conhecimento. Esta é a razão pela qual Schopenhauer afirma, no capítulo “Epifilosofia”, que ele não pretende explicar a existência do mundo até em seus últimos princípios; que sua filosofia não vai além dos fatos internos e externos que estão ao alcance de todos, e que sua pretensão é apenas mostrar o verdadeiro encadeamento íntimo das coisas sem recorrer a elementos sobre-humanos. Por isto, ele admite que deixará necessariamente em suspenso muitas questões de caráter transcendente, visto que elas não podem ser assimiladas por meio das formas e funções de nossa inteligência.

²⁴¹ SCHOPENHAUER, WWV, SW II, 640.

Por esta razão, nunca seremos capazes de responder às questões sobre a origem da vontade, sobre a fatalidade que a colocou nesta pesadosa alternativa de se manifestar sob a forma de um mundo em que reinam a dor e a morte ou, ainda, sobre o que nós seríamos se não fôssemos vontade de viver.

Para Schopenhauer, para tratarmos dessas questões é necessário considerar, em primeiro lugar, que a expressão da forma mais geral e familiar da nossa inteligência é o princípio de razão, que se aplica apenas ao fenômeno e não à essência das coisas, e que é desse princípio que nascem todas as perguntas do *como* e do *por quê*.

O princípio de razão é uma mera forma, uma função intelectual; e a inteligência é apenas uma propriedade cerebral, um instrumento a serviço da vontade, que a supõe com todas as suas objetivações. E como todo o nosso conhecimento, toda a nossa faculdade de conceber as coisas está sujeita às formas da inteligência, temos que deduzir que não podemos apreender nada, senão dentro das categorias do tempo, do antes e depois, de alto e baixo, de todo ou parte. Não temos como sair deste círculo que limita o conteúdo do conhecimento possível. Portanto, temos que reconhecer que estas questões estão acima da nossa inteligência, que elucidá-las nunca será possível para nós e que elas são insondáveis, não apenas de uma maneira relativa, mas em absoluto.

Bibliografia

BRUM, J.T. Miettes sur le mal. *Alkemie – Revue Semestrielle de Littérature et Philosophie*, L'êre, número 09, junho 2012.

_____. *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

CARTWRIGHT, David. Schopenhauer's Axiological Analysis of Character. *Revue Internationale de Philosophie*, no. 42, p.18-36, 1988.

CACCIOLA, M.L.M.O. O conceito de interesse. *Cadernos de Filosofia Alemã* 5, p. 5-15, 1999.

_____. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão – O teórico, o prático e o ético-místico*. – São Paulo: Annablume, 2010.

GIACOIA JR, O. Princípio de Individuação e Originação Interdependente: Schopenhauer e o Budismo – Um diálogo Ocidente – Oriente. *Budismo e Filosofia em diálogo*. – Campinas: Editora PHI, p. 93-114, 2014.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. – São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

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

KOßLER, M. “A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida de Schopenhauer. *ethic@ – Florianópolis*, v. 11, n. 2, p. 17-30, julho de 2012.

_____. “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer”. *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Norbert Fischer (HG), Band 2, Von Descartes bis in Gegenwart, 2009, p. 111-125.

_____. Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000 (Hrsg. D. Birnbacher / A. Lorenz / L. Miodonski). – Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 91-110

_____. *Empirische Ethik und christliche Moral: Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

_____. Philosophy and Religion in Schopenhauer. *Schopenhauer and Indian Philosophy: a dialogue between India and Germany*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008.

_____. Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther. *Für einen realen Humanismus*. Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt/hrsrg von Wolfgang Jordan und Michael Jeske. – F; B; Bern; Bruxelles; NY; Oxford: Peter Lang, 2006, s. 115-127.

_____. Schopenhauers Ethik als Rettung der christlichen Moral? Probleme und Bedingungen atheistischer Ethik. *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart* (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers Bd.I., ed. D. Birnbacher). – Würzburg 1996, s. 59 -75.

_____. The Relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with Particular Regard to his Use of the Expression “Veil of maya”. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. – Berlin/Boston: Walter de Gruyter, s. 109 – 117, 2013.

_____. Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers. *Schopenhauers-Jahrbuch*, 83, 2002, s. 119-133.

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

NOVAES, M. Vontade e Contravontade. *O avesso da liberdade*. – São Paulo. Cia. As Letras, 2002.

RAMOS, F.C. *A “Miragem” do Absoluto – Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel – Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de doutorado sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia M. O. Cacciola. – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, K.C.S. Os graus de negação da vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – 2º semestre 2010 – Vol. 1 – nº2 – ISSN: 2179-3786 – pp. 33-47.

SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauers Sämtliche Werke*. Editada por Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911 - 1926, vols. I - IV (Edição eletrônica: *Schopenhauer im Kontext*).

_____. *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

_____. *Metafísica do Amor, Metafísica da Morte*. Tradução de Jair Barboza; revisão técnica e da tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º. tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*, Tomos I – II: Complementos; traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. – Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. Parerga e Paralipomena. *Schopenhauer*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Coleção Os pensadores, 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. – São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Sobre a Ética*. Organização e tradução de Flamariona Caldeira Ramos. – São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamariona Caldeira Ramos. – São Paulo: Hedra, 2010.

RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 263 – 271, julho de 2012.

_____. O sujeito do conhecimento – o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã*, no. 13, p. 11 – 28, jan – jun 2009.

_____. The Overcoming of the Individual in Schopenhauer’s Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the ‘tat tvam asi’. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. – Berlin/Boston: Walter de Gruyter, p. 97 – 107, 2013.