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

(versão corrigida)

Katia Cilene da Silva Santos

O problema da liberdade na filosofia de Arthur
Schopenhauer

São Paulo
2010

Katia Cilene da Silva Santos

O problema da liberdade na filosofia de Arthur
Schopenhauer

Dissertação 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 Mestre em
Filosofia sob a orientação do Prof.
Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo
2010

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Santos, Katia Cilene da Silva.

O problema da liberdade na filosofia de Arthur
Schopenhauer / Katia Cilene da Silva Santos ; orientador
Eduardo Brandão. -- São Paulo, 2010.

145 f.

Dissertação (Mestrado)--Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia.

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Causalidade. 4. Motivação.
5. Vontade. I. Título. II. Brandão, Eduardo.

CDD 193

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família, pelo apoio e encorajamento. Entre todos os membros, dedico sobretudo ao meu pai, Artur, que sentiu orgulho de sua filha. Dedico também a Toni Alcazar, grande interlocutor com o qual tenho debatido os mais diversos assuntos, durante muitos anos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo Brandão, que anuiu à minha proposta de pesquisa e guiou-me com muito desvelo na trajetória de sua realização. A postura de Schopenhauer em relação à liberdade é entendida, de modo geral, como um ponto pacífico em relação ao qual não haveria muito que dizer. Apesar disso, o Prof. Dr. Eduardo Brandão deu crédito ao tema que me propus investigar e interessou-se em orientar-me.

Agradeço também à Prof. Dra. Maria Lúcia Cacciola e ao Dr. Flamarion Caldeira Ramos pelas observações ao texto, quando da minha prova de qualificação. Certamente, o resultado final do trabalho deve muito às contribuições que deram.

RESUMO

SANTOS, Katia Cilene da Silva. O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Nesta dissertação, buscamos lançar luz sobre a contradição, declarada por Schopenhauer como sendo aparente, entre a necessidade que rege a conduta humana por meio dos motivos e do caráter, e a liberdade no fenômeno, implicada na possibilidade de negação da Vontade por indivíduos singulares. Percorremos algumas obras de Schopenhauer, investigando as condições que desvendam essa contradição aparente. Assim, examinamos, por um lado, a recusa ao livre-arbítrio, e por outro, o modo como Schopenhauer explica como o indivíduo pode, através do conhecimento, subtrair-se à lei da motivação e, pela supressão da sua vontade individual, restabelecer o livre-arbítrio.

Palavras-chave: Vontade, Causalidade, Liberdade, Schopenhauer, Motivação.

ABSTRACT

SANTOS, Katia Cilene da Silva. The problem of freedom in the philosophy of Arthur Schopenhauer. 2010. 146 p. Thesis (Master's degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

In this dissertation, we seek to shed light on the contradiction stated by Schopenhauer as apparent between the need that rules the human conduct through the motives and character, and freedom in the phenomenon, implied the possibility of denial of the will in single individuals. We have gone through some of the Schopenhauer's work, investigating the conditions that reveal this apparent contradiction. Thus, we examine on the one hand, the denial of free will, and on the other hand, the way Schopenhauer explains how individuals can, through knowledge, escape the law of motivation and, through the suppression of their choice, restore free will.

Key Words: Will, Causality, Freedom, Schopenhauer, Motivation.

ÍNDICE

Agradecimentos	V
Resumo	VI
Abreviações	IX
Apresentação	10
Introdução	12
Capítulo I – A recusa do livre-arbítrio	15
1. As duas definições de liberdade	15
2. A vontade humana na experiência e a necessidade das ações	22
3. Recusa do livre-arbítrio <i>a non posse ad non esse</i>	41
4. Liberdade transcendental e responsabilidade	47
Capítulo II – Graus de negação da Vontade e tipos especiais de determinação	58
1. Os graus de negação da Vontade	58
2. Justiça eterna e destino	68
3. A história e a determinação das ações	81
4. A razão prática e a ação por máximas	88
Capítulo III – A liberdade na negação da Vontade	111
1. O conhecimento como quietivo da Vontade	111
2. A liberdade como negação da Vontade	123
3. Visão retrospectiva e conclusão	133
Bibliografia	142

ABREVIATURAS

CFK. = *Crítica da filosofia kantiana* [Edição utilizada nas citações: *O mundo como vontade e representação, parte III; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XVI*. Trad. de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia M. O. Cacciola, São Paulo: Victor Civita, 1985 (Os pensadores)].

CM. = *Complementos ao mundo como Vontade e representação* [Edição utilizada nas citações: *El Mundo como Voluntad y Representación: Volumen segundo, que contiene los complementos a los quatro livros del primeiro volumen* Trad. de Rafael-José Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005.]

FM. = *Sobre o fundamento da moral* [Edição utilizada nas citações: *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia M. O. Cacciola 1^a ed., Martins Fontes, São Paulo, 1995.]

LV. = *Sobre a liberdade da Vontade* [Edição utilizada nas citações: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. de Pilar López de Santa Maria, 1^a ed., Madrid: Siglo XXI, 1993.]

M. = *O mundo como Vontade e representação* [Edição utilizada nas citações: *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trad. de Rafael-José Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005.]

P. = *Parerga e Paralipomena* [Edições utilizada nas citações: *O mundo como vontade e representação, parte III; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XVI*. Trad. de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia M. O. Cacciola, São Paulo: Victor Civita, 1985 (Os pensadores); *Parerga y paralipomena I, II e III*. Trad. Antonio Zozaya. Málaga: Agora, 1997.]

QR. = *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* [Edição utilizada nas citações: *De la cuádruple raiz del principio de razon suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio Palácios, Madrid: Editorial Gredos, 1981.]

VN. = *Sobre a Vontade na natureza* [Edição utilizada nas citações: *De la volonté dans la nature*. Trad. de E. Sans, Paris: PUF, 1996.]

Apresentação

O texto que segue é resultado de uma pesquisa sobre o problema da liberdade na filosofia de Schopenhauer. O que nos impulsionou a realizá-la foi a constatação de uma contradição, declarada aparente pelo filósofo, entre a necessidade que rege a conduta humana por meio dos motivos e do caráter, e a liberdade no fenômeno, representada pela possibilidade de negação da Vontade por indivíduos singulares. Diante disso, propusemo-nos a compreender a argumentação em que Schopenhauer esclarece como o indivíduo pode subtrair-se à lei de motivação e, através da supressão da sua vontade individual, restabelecer a liberdade empírica. Para tanto, nossa investigação percorre algumas obras do filósofo procurando as condições que harmonizam a impossibilidade da liberdade, por um lado, e sua existência, por outro.

A primeira parte deste estudo trata da recusa ao livre-arbítrio, fundamentada por Schopenhauer no princípio de razão suficiente, entendido como sede da necessidade natural e base da construção dos objetos pelo sujeito. O caminho por nós trilhado parte das definições de liberdade presentes na filosofia de Schopenhauer, com o intuito de delimitar a liberdade moral, que é a que propriamente nos concerne nesta investigação. Em seguida, nos debruçamos sobre a necessidade das ações humanas, que se dão no âmbito fenomênico, e apontamos os dois pilares que sustentam a recusa ao livre-arbítrio. Por fim, trazemos à consideração o que Schopenhauer chama de liberdade transcendental, concernente à vontade humana enquanto coisa-em-si, e suas relações com a responsabilidade.

A segunda parte versa sobre certos aspectos da vida humana, investigando, em alguns casos, se representariam tipos especiais de determinação e, em outros, se poderiam ser considerados possíveis “liberdades” ou pseudoliberdades. Esses aspectos são as virtudes morais, a História, a justiça eterna, o destino e a razão prática. Assim, partimos dos graus de negação da Vontade, cuja existência seria atestada pelas virtudes morais, tentando verificar se eles poderiam ser considerados um tipo de liberdade. Em seguida, debruçamo-nos sobre as concepções de História, de justiça eterna e de destino, tentando apreender as relações de determinação entre o indivíduo e o todo em que está

inserido. No primeiro caso, um todo material e, nos dois restantes, um todo metafísico. Posteriormente, discutimos o modo como Schopenhauer entende a razão prática e a ação por máximas, buscando compreender as relações entre a vontade do indivíduo e o conhecimento abstrato.

A terceira parte investiga a negação da Vontade, na qual entra a liberdade propriamente dita no fenômeno. Procuramos determinar quais são as condições que tornam possível ao homem a negação total de sua essência, examinando o conhecimento como quietivo da sua vontade. Depois, atentamos para o estatuto específico da liberdade concernente à negação da Vontade, retornando à definição de liberdade moral e à liberdade transcendental. Em seguida, analisamos a forma como a Vontade se objetiva na natureza, observando suas autocontradições. Finalmente, concluimos a respeito de nosso problema fundamental, a saber, se há ou não uma contradição no pensamento de Schopenhauer no tocante à liberdade, por meio de uma visão retrospectiva do percurso feito e das conseqüências que a partir dele podemos extrair.

Introdução

Schopenhauer nega categoricamente a existência de livre-arbítrio nas ações humanas. Em sua obra intitulada *Sobre a liberdade da Vontade*, premiada pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências de Drontheim, ele mostra como todas as nossas ações são determinadas por motivos, do mesmo modo como, no mundo físico, o efeito é determinado pela causa. A prova da inexistência da liberdade se dá *a non posse ad non esse*¹, ou seja, apontando-se sua impossibilidade, demonstra-se sua inexistência. Não obstante, numa situação singular, o filósofo afirma ser possível a liberdade para o indivíduo, muito embora a necessidade seja a condutora do mundo. Se, de acordo com o princípio lógico de não-contradição, um mesmo predicado não pode, a um só tempo, ser afirmado e negado em relação a um sujeito, estaríamos diante de um pensamento contraditório. No entanto, no quarto livro de sua obra máxima, *O mundo como Vontade e representação*, Schopenhauer reconhece tal contradição e a declara aparente². Acompanhar a argumentação que a desvenda, percorrendo sua filosofia em busca da condição que concilie a afirmação da possibilidade da liberdade com a necessidade dos eventos no mundo, eis o que nos propomos.

O filósofo orgulha-se de que seu sistema seja urdido em uma só peça, sem remendos ou porções acrescentadas arbitrariamente. Pretendendo comunicar um só pensamento, sua filosofia não adota a coesão arquitetônica, em que as partes inferiores sustentam todo o edifício. Como ele afirma no prefácio à primeira edição de sua obra capital, a exposição de um pensamento único deve guardar perfeita unidade e a conexão entre suas partes tem que assemelhá-lo a um organismo, no qual cada porção só é compreendida mediante todas as outras e suporta o todo assim como é por ele ancorada, sem que haja a primeira ou a última³. Quanto ao conteúdo, a filosofia deve buscar unicamente a interpretação e explicitação do existente, a essência do mundo que se expressa de forma compreensível *in concreto*. “Sem dúvida, poder-se-ia dizer que cada um conhece o que é o mundo, sem nenhuma ajuda”⁴ — diz o filósofo. Toda pessoa é o sujeito do conhecimento, cujo objeto é o

¹ “Do não poder ao não ser”. LV., cap. V, p. 121.

² M., § 70, p. 433.

³ *Ibidem*, “Prólogo à 1ª edição”, p. 9.

⁴ *Ibidem*. § 15, p. 110.

mundo representado, a princípio, intuitivamente. A filosofia deve reproduzir esse conhecimento *in abstracto*, isto é, elevar as intuições que se sucedem no tempo e tudo o que é indicado pela idéia de sentimento a um saber permanente, fixado por conceitos⁵.

O escopo da filosofia, por conseguinte, é sempre o mundo. Enquanto teoria que descortina o existente, que exprime em conceitos o que foi conhecido concretamente, ela não se pergunta de onde veio o mundo, para onde vai ou por que existe, mas simplesmente o que ele é⁶. E a essência do mundo é a Vontade, entendida por Schopenhauer como a coisa-em-si, que ele considera não ser transcendente, mas imanente. A filosofia constituir-se-á, assim, de uma soma de juízos universais, cujo fundamento de conhecimento é o mundo em seu conjunto. Para Schopenhauer, a teoria filosófica deve fazer a repetição completa, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos, no qual se tem de encontrar a mesma concordância que existe entre as partes do todo empírico. Cada um dos juízos, cuja soma constitui a filosofia, tem de poder ser deduzido dos outros e todos entre si. Porém, segundo o filósofo, os juízos precisam estar antes fundamentados *in concreto* pelo conhecimento do mundo.

Em relação ao problema que aqui está em questão, é mister que observemos como o mundo se constitui a partir da filosofia schopenhaueriana para que, no momento oportuno, possamos concluir se a liberdade é ou não possível nele e em que medida seria. Daí se extrairá a conclusão sobre se no pensamento de Schopenhauer encontramos uma contradição lógica, isto é, no seu discurso teórico, ou uma contradição inerente ao próprio mundo, tal como seu pensamento o constrói. Assim, procuraremos constatar se, como afirma o filósofo, a contradição teórica espelha a do mundo, isto é, se ela é a repetição abstrata de uma contradição que se dá *in concreto*. De fato, ele diz:

esta contradição *real*, que surge da intervenção imediata da liberdade da vontade em si (liberdade que não conhece necessidade alguma) na necessidade de sua manifestação, encontra sua tradução em termos filosóficos na contradição entre nossa afirmação da necessidade da determinação da vontade por motivos em razão do caráter, por um lado, e nossa afirmação da possibilidade da total supressão da vontade, com a qual os motivos perdem toda sua força, por outro⁷.

Pressupomos que o problema do significado da liberdade, de sua

⁵ *Ibidem*, loc. cit.

⁶ *Ibidem*, § 53, p. 300.

⁷ *Ibidem*, § 53, p. 428.

possibilidade e seus limites harmoniza-se com o pensamento único schopenhaueriano e o espelhamento do mundo *in abstracto* e que, portanto, não é resolvido com alguma saída *ad hoc*, formulada para salvar a responsabilidade e com ela a moralidade das ações.

Capítulo I – A recusa do livre-arbítrio

Neste capítulo, abordamos a argumentação de Schopenhauer em torno da inexistência do livre-arbítrio, procurando expor os conceitos e as razões que o levam a declarar sua impossibilidade. Para isso, analisamos o que o filósofo entende por liberdade, bem como aquilo que outorga aos eventos do mundo da experiência um caráter necessário, a saber, o princípio de razão suficiente do devir, ou lei de causalidade. Sendo atributo do sujeito que conhece, a lei de causalidade confere necessidade a todos os acontecimentos, desde os fenômenos físicos (causa estrita), até os biológicos (excitação) e os humanos (lei de motivação). A indefectibilidade da conexão entre causa e efeito refere-se ao mundo da experiência ou da representação que, ademais, possuiria um outro lado, a saber, do seu ser em si. Neste outro lado, não há a necessidade impingida pela lei de causalidade, de modo que a ele corresponde um tipo de liberdade não empírica, ou transcendental, que aqui também está exposta.

1. As duas definições de liberdade

A compreensão do conceito de liberdade na obra de Schopenhauer depende de um entendimento prévio acerca do princípio de razão suficiente, pois em virtude dele os eventos no mundo são necessários e a existência de livre-arbítrio é impossível. Schopenhauer expõe sua teoria a esse respeito em *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, sua tese de doutorado, datada de 1813, considerada por ele como a base de todo o seu sistema. Nesse texto, o filósofo mostra como todos os objetos possíveis para o sujeito estão submetidos ao princípio, o qual é apresentado como a constituição primitiva da faculdade cognitiva e como aquilo que, antes de qualquer experiência, imprime necessidade

ao mundo empírico. Em nossa pesquisa, utilizaremos a segunda edição, de 1847, corrigida e ampliada pelo filósofo.

Conforme Schopenhauer, o modo como a experiência nos é possível depende de formas radicadas na consciência, pelas quais o sujeito condiciona o objeto. Dadas *a priori*, tais formas têm uma expressão comum, que é exatamente o princípio de razão suficiente. Por considerar a mais geral, Schopenhauer elege para designá-lo a fórmula wolfiana “*nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”¹, denotando com ela que nada pode ser sem uma razão. Segundo ele, todos os objetos possíveis para nós estão submetidos a esse princípio, o que significa que se encontram em relação de determinação recíproca.

Os objetos possíveis para o sujeito dividem-se em quatro classes, e conforme cada uma delas o princípio de razão aparece segundo uma figura. Schopenhauer sublinha que o princípio é uno, possuindo uma quádrupla raiz e não quatro raízes que teriam conduzido a um mesmo princípio. É uma única raiz que se apresenta quadruplicamente, pois embora o princípio possua quatro figuras, elas nascem de uma e a mesma constituição da nossa faculdade cognitiva total. Cada uma das figuras do princípio de razão apoiar-se-ia numa lei especial² descoberta graças aos princípios de homogeneidade e especificação, que o filósofo considera, baseando-se em Platão e em Kant, serem princípios transcendentais da razão que postulam *a priori* o acordo das coisas consigo mesmos³. O princípio de especificação promove as distinções das espécies contidas em gêneros e das variedades contidas nas espécies. O princípio de homogeneidade, por sua vez, aponta as semelhanças das coisas, reunindo as variedades em espécies, estas em gêneros e estes em conceitos mais amplos. Em suma, o princípio de homogeneidade faz notar o que há de comum nas quatro figuras, e o de especificação o que há de distinto na unidade da raiz do princípio de razão.

Partindo da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si⁴, o filósofo

¹ “Nada é sem uma razão pela qual é, em lugar de não ser”. QR., § 5, p. 33.

² Conforme Schopenhauer, as leis do princípio de razão suficiente referem-se às classes possíveis de objetos para o sujeito, em número de quatro. A primeira classe de objetos são as intuições empíricas, e a elas corresponde a lei de causalidade, segundo a qual um efeito deve sempre ser precedido por uma causa, regularmente. A segunda classe de objetos são os conceitos, representações extraídas de intuições, e a eles corresponde o princípio de razão suficiente do conhecer, conforme o qual, todo juízo verdadeiro deve ter uma razão de conhecimento. A terceira classe é formada pelas intuições puras do tempo e do espaço, cuja forma do princípio de razão expressa, no tempo, a sucessão, e no espaço, a posição. E, por fim, a quarta classe é formada pelo sujeito da volição, que se dá no sentido interno. A essa classe de objetos corresponde a lei de motivação, a qual determina que toda decisão e toda ação realizada resultam de um motivo.

³ QR., § 1, p. 30.

⁴ Embora critique o modo como Kant deduziu a coisa-em-si, Schopenhauer considera tal distinção como um dos

apresenta o mundo fenomênico atrelado ao princípio de razão, de modo que a raiz comum de onde surgem as quatro leis especiais liga o mundo à finitude e à temporalidade. No dizer do filósofo,

o princípio de razão, em todas as suas figuras *a priori*, radica no intelecto; por isso, não é lícito aplicá-lo ao conjunto de todas as coisas existentes, isto é, ao mundo, incluindo este intelecto no qual o mundo existe. Pois um mundo assim, que se manifesta em virtude de formas apriorísticas é, precisamente por isso, mero fenômeno; portanto, o que vale só para ele em consequência dessas formas não se pode aplicar ao mundo mesmo, isto é, à coisa-em-si que nele se manifesta⁵.

Portanto, o âmbito de validade do princípio de razão é o mundo da representação, no qual ele determina que sempre e em toda a parte uma coisa só possa ser em virtude de outra. Aplica-se apenas ao fenômeno, porém, de modo inexpugnável, sem exceção, uma vez que o enlace que ele promove entre as representações segue uma regra e é determinável *a priori*. O princípio de razão expressa precisamente esse enlace e, posto que é a forma *a priori* de todo conhecimento, nada que existisse independentemente dele e fora de qualquer relação poderia se tornar objeto para nós⁶.

Por relacionarem-se apenas aos fenômenos, as formas do conhecimento não podem voltar-se para o sujeito, mas apenas para os objetos exteriores. Isso porque, diz Schopenhauer, o “eu” que tem a representação, isto é, o sujeito do conhecimento, jamais pode ser objeto, permanecendo sempre a condição das representações. Como ele afirma, “não há um conhecer do conhecer, porque para isso seria preciso que o sujeito pudesse se separar do

maiores méritos desse filósofo e a mantém em sua doutrina como um fato inquestionável. No entanto, como mostra Maria Lúcia Cacciola, os conceitos de coisa-em-si em Kant e em Schopenhauer não são igualmente definidos, existindo diferenças fundamentais entre ambos, as quais são reconhecidas pelo próprio filósofo. Nas palavras de Cacciola: “Num parênteses, esclarece Schopenhauer que quando ele fala em ‘coisa-em-si’ é com intenção de manter a expressão corrente de Kant. No entanto, essa *denominatio a potiori* é claramente conflitante com a filosofia de Kant, onde a coisa-em-si não pode ser designada por nada além de um X. A idéia de que todos os fenômenos pertençam a um único gênero e de que toda força (*Kraft*) que impele e se efetiva (*strebende und wirkende Kraft*) na natureza tenha uma mesma essência é totalmente estranha ao kantismo. É o acréscimo schopenhaueriano que desloca e transforma a noção kantiana de coisa-em-si.” (CACCIOLA, M.L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1980, p. 51-52). Alain Roger acentua que a Vontade possui como atributo essencial sua incondicionalidade, que é a negação do princípio de razão. Desse atributo, diz ele, deduzem-se três determinações principais: unidade, indestrutibilidade e liberdade. Tais atributos, porém, não podem ser conferidos à coisa-em-si kantiana. Cf. “A atualidade de Schopenhauer”, Trad. de Eduardo Brandão, apresentado como prefácio de *Sobre o Fundamento da Moral*, Trad. de Maria Lúcia Cacciola, 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1995.

⁵ QR., § 52, p. 224.

⁶ Esse raciocínio é o que está na base da refutação do filósofo ao argumento cosmológico. Conforme Schopenhauer, para elevarem-se à *causa prima*, os defensores desse argumento usam o princípio de razão de modo sofisticado. Tomando a lei de causalidade como verdadeira, buscam a *causa sui* transitando do efeito à causa em uma série tão grande querem e param arbitrariamente em um ponto qualquer da cadeia. Todavia, o princípio não prevê um ponto de parada nem admite ser aplicado a algo que estaria fora da experiência. Cf. *Ibidem*, § 20, p. 72-73.

conhecer, e então conhecer o conhecer, o que é impossível”⁷. Surge, todavia, uma questão: como saber se o princípio de razão é, realmente, nossa total faculdade cognitiva, se o sujeito do conhecimento não pode ser conhecido?

De acordo com o filósofo, através das classes de objetos possíveis para o sujeito, a faculdade cognitiva pode ser indiretamente conhecida. Embora o princípio de razão possua uma única raiz, emanaria de distintas potências fundamentais de nossa mente, a saber, sensibilidade interior e exterior, entendimento e razão. Tais potências, ainda que o sujeito não possa ser conhecido, são apreendidas através das classes de objetos possíveis, ou melhor, são inferidas a partir das diferentes classes de representações. Assim, explica o filósofo,

como com o sujeito já é posto, ao mesmo tempo, o objeto (pois senão a palavra não teria significação), do mesmo modo, com o objeto, o sujeito, pelo que ser sujeito significa ter objeto e ser objeto o mesmo que ser conhecido por um sujeito; o mesmo, exatamente, com um objeto determinado de certa maneira é posto imediatamente também o sujeito como conhecendo precisamente dessa determinada maneira⁸.

O método de Schopenhauer para encontrar a constituição da faculdade cognitiva é, portanto, fixar as características dos objetos e suas divisões, para a partir daí especificar as potências cognitivas atinentes ao sujeito e encontrar nelas, que são distintas, o que há de comum.

Essa exegese, aparentemente dispensável, é relevante para apontar que, segundo a teoria schopenhaueriana, no mundo tomado como fenômeno nada há que não se submeta ao princípio de razão suficiente, e aí devemos incluir as ações humanas, que devem seguir necessariamente ao seu motivo. É importante, também, para enfatizar que somente o princípio de razão, por ser a única forma pela qual o conhecimento se nos apresenta, pode ser o fundamento de toda explicação e de todas as ciências. Explicar é, precisamente, remeter ao princípio, é demonstrar as conexões das representações, expressadas por ele em geral, no caso particular. As ciências, conforme o filósofo, são enlaces de conhecimentos segundo as formas do princípio, em contraposição a um mero agregado de conceitos. Por conseguinte, conhecer o mundo, explicá-lo, interagir nele, enfim, qualquer ato que queiramos realizar estará ligado indissoluvelmente ao princípio de razão.

Entretanto, o próprio princípio não pode ser explicado, uma vez que é

⁷ *Ibidem*, § 41, p. 203.

⁸ *Ibidem*, § 41, p. 204.

pressuposto como aquilo que dá significação a todas as explanações. A própria certeza, nos diz Schopenhauer, não é mais que conformidade a ele, de modo que sua própria certeza não pode ser dilucidada a partir de outros princípios. Por isso, o princípio de razão é a base das formas, leis e condições de todo pensar e conhecer, apresentando-se como a expressão da exigência de uma razão para todo juízo e todo acontecimento ⁹.

É indispensável para nós ressaltar a necessidade com que se dá o enlace regular entre as representações. Em todas as suas formas, o princípio é portador de necessidade, cujo sentido claro e verdadeiro, conforme Schopenhauer, é a indefectibilidade da consequência, quando ocorre a razão ¹⁰. Ser necessário e seguir a uma razão dada são expressões intercambiáveis, isto é, significam rigorosamente o mesmo. De acordo com a forma do princípio que estiver em questão, haverá um tipo específico de necessidade, como segue:

1) a lógica, segundo a razão de conhecer, graças à qual, dadas validamente as premissas, é dada infalivelmente a conclusão; 2) a física, segundo a lei de causalidade, graças à qual, aparecendo a causa, não pode faltar o efeito; 3) a matemática, segundo a razão de ser, em virtude da qual toda relação expressa por um teorema geométrico verdadeiro é tal como esse teorema o enuncia, e todo cálculo justo é irrefutável; 4) a moral, em virtude da qual todo homem, e também todo animal, depois da aparição de um motivo, tem que executar a ação que unicamente é conforme ao caráter inato e imutável desse homem ou animal, e isso tão indefectivelmente como qualquer outro efeito segue a sua causa ¹¹.

No mundo objetivo, portanto, todas as representações sucedem-se umas às outras indefectivelmente, assim como todos os efeitos são derivados de suas causas,

⁹ QR., § 14, p. 56.

¹⁰ Em *Crítica da filosofia kantiana*, ao apresentar objeções à demonstração de Kant acerca da categoria da modalidade, Schopenhauer apresenta interessantes considerações a respeito do conceito de necessário. Segundo ele, Kant errou ao considerar que os conceitos de possível, de real e de necessário fossem formas especiais e originárias do entendimento, embora concorde que, de fato, são a base das formas problemática, assertórica e apodítica do juízo. Para ele, os conceitos de real, possível e necessário derivam todos do princípio de razão, que é a única forma originária de todo o conhecimento. O conceito de necessidade derivaria imediatamente do princípio de razão, e pela reflexão sobre ele surgiriam os conceitos de possibilidade, impossibilidade, contingência e realidade. No mundo objetivo, no entanto, os conceitos de possível, real e necessário coincidiriam, tendo como único oposto o impossível. Ele afirma: “Inclusive a distinção entre necessário, real e possível só existe, propriamente, em abstrato e segundo o conceito. No mundo real, em contrapartida, todos os três coincidem em um só. Pois tudo o que acontece, acontece *necessariamente*, porque acontece por meio de causas e estas mesmas têm, por sua vez, causas, de modo que todos os eventos do mundo, grandes como pequenos são um rigoroso encadeamento do que acontece necessariamente. De acordo com isso, todo o efetivo é, ao mesmo tempo, um possível e entre a efetividade e a necessidade não há nenhuma distinção na realidade e, também, nenhuma entre efetividade e possibilidade, pois o que não aconteceu, isto é, não tornou-se efetivo, também não era possível, porque não sobrevieram as causas, sem as quais isso jamais teria podido acontecer, nem poderiam ter sobrevivido, no grande encadeamento das causas: era, portanto, algo impossível. Todo acontecimento é pois, ou necessário, ou impossível.”. CFK, p. 127.

¹¹ QR., § 49, p. 219.

de modo que tudo nele é necessário. Uma vez que essa é toda a maneira como podemos conhecer, segue-se que toda a experiência é regida pela necessidade, pois o princípio de razão imprime *a priori* sua forma aos objetos.

De acordo com o dito, o princípio de razão determina as ações humanas, de modo que a liberdade tem de ser definida como uma forma de eludir a necessidade que ele traz consigo. Em seu escrito premiado, *Sobre a liberdade da Vontade*, Schopenhauer apresenta três formas de liberdade, a saber, a física, a intelectual e a moral ou da vontade¹². Inicialmente, o filósofo as define como algo negativo, como “a mera ausência de tudo o que impede e obsta: este último, ao contrário, enquanto força que se exterioriza, tem que ser o positivo”¹³. Assim, a liberdade física se dá na ausência de obstáculos materiais em acontecimentos na ordem da natureza. Um animal, por exemplo, pode ser considerado fisicamente livre se seus movimentos não são obstados por barreiras materiais, mas executados com base em sua vontade. A liberdade intelectual, por seu turno, aproxima-se da física, pois é entendida como ausência de impedimentos à ação resultantes de corrupção do intelecto. A função da faculdade cognitiva seria fornecer as circunstâncias corretamente para que a vontade se decidisse de acordo com sua própria natureza. Sendo o meio através do qual o mundo percebido pode atuar sobre a vontade humana, sua sanidade é fundamental para que aquele não seja falsamente apresentado e a ação se dê, realmente, com fundamento na vontade¹⁴.

A liberdade física e a intelectual podem ser englobadas em uma única definição, pois têm em comum o fato de serem empíricas e estarem ligadas ao poder agir. Trata-se da possibilidade ou impossibilidade com a qual o agente se depara na realização de ações concordantes com sua vontade. Com base no que foi dito antes, podemos defini-las mais precisamente, nos termos schopenhauerianos, como ausência de embaraços ao curso normal da lei de causalidade. Em outras palavras, é uma liberdade no sentido empírico, e pode ser entendida como inexistência de estorvos à realização dos acontecimentos no mundo, os quais, sem tais obstáculos, dar-se-iam de acordo com o princípio de razão do devir. Porém, no tocante ao problema da liberdade moral, essa definição precisa ser modificada, pois não se

¹² A liberdade política é entendida pelo filósofo como sendo do mesmo tipo da liberdade física. De fato, refere-se ao “poder fazer” o que se quer, como se pode notar nesta passagem: “Também se chama livre a um povo e se entende por isso que se rege somente de acordo com leis, mas que se deu essas leis a si mesmo: pois então obedece, em todo caso, exclusivamente a sua própria vontade. Segundo isso, a liberdade política deve contar-se junto com a física”. LV., cap. I, p.38.

¹³ LV., cap. I, p 37.

¹⁴ *Ibidem.*, cap. V, p 129.

trata de saber se a ação realizada foi livre de estorvos ou embaraços, mas se a própria vontade se determinou livremente. A questão fundamental, portanto, não se refere ao poder agir, mas ao poder querer, e está relacionada não à ausência de obstáculos, mas à ausência de determinação sobre a vontade. Diz Schopenhauer:

o conceito de liberdade originário, empírico e derivado do fazer, resiste a aceitar uma conexão direta com o conceito de vontade. Por isso, para poder aplicar o conceito de liberdade à vontade, haveria que modificá-lo, concebendo-o como mais abstrato. Isso se conseguiria entendendo-se com o conceito de liberdade apenas a ausência de toda necessidade em geral¹⁵.

Portanto, as questões envolvidas na liberdade em relação à vontade diferem notoriamente daquelas que tocam à liberdade empírica. Saber se a vontade é livre implica saber se ela é determinada a querer algo de modo necessário, isto é, se o ato de vontade se produz como consequência de uma razão ou causa, ou se ela pode querer livremente. A vontade livre é aquela que quer sem ser determinada por nada, e isso é bem distinto de não ter obstáculos impedindo sua ação. Embora sejam, segundo pensamos, duas definições diferentes, Schopenhauer mostra um ponto em comum entre ambas, a saber, o fato de conservarem o sentido negativo como ausência do positivo, que no caso da liberdade moral é a determinação da vontade por motivos. Como já apontado, necessário é aquilo que é consequência de uma razão suficiente dada, de modo que a ausência de necessidade é a ausência de razão suficiente determinante, e livre o que não depende de nenhuma razão, isto é, o absolutamente casual¹⁶. Trata-se, segundo Schopenhauer, de um conceito problemático, cuja possibilidade de ser pensado é incerta. Como ele afirma, “nesse conceito se nos escapa o pensamento claro, porque o princípio de razão, forma essencial de toda a nossa faculdade

¹⁵ *Ibidem*, cap. 1, p. 41.

¹⁶ É importante ressaltar que Schopenhauer não nega a existência do casual, pois para ele toda realidade fenomênica é necessária em relação à sua causa, mas em relação a todo o resto é acidental. Ou seja, todo efeito tem sua causa, mas dois efeitos podem seguir-se no tempo casualmente, sem que um resulte do outro. Ele nega veementemente, porém, a existência de um acaso absoluto, como se pode ver nesta passagem de *Crítica da filosofia kantiana*: “O oposto contraditório, isto é, a negação da necessidade é a contingência. O conteúdo deste conceito é, pois, negativo, ou seja, nada além disto: falta da conexão expressa pelo princípio de razão. Consequentemente é também o contingente, sempre, apenas relativo: quer dizer, ele é tal em referência a algo que *não* é sua razão. Cada objeto (*Objekt*), de qualquer espécie que seja, por exemplo cada acontecimento no mundo real é sempre necessário e contingente ao mesmo tempo; *necessário* em relação àquilo que é sua causa, contingente em relação a tudo o mais. Assim, seu contato no espaço e no tempo com tudo o mais é um mero coincidir, sem ligação necessária: por isso, também as palavras acaso (*Zufall*), *symptoma*, *contingens*. Tão pouco pensável quanto uma necessidade absoluta, é um acaso absoluto. Pois este último seria, precisamente, um objeto que não estaria com nenhum outro em relação de consequência a razão” (CFK. p. 124). Não obstante, a contingência existente no mundo não se confunde com a liberdade e, assim, na investigação desta última, o filósofo não se detém na influência do contingente sobre as ações humanas. Na verdade, o que está em questão é o modo como se origina o ato de vontade, ou seja, se é determinado, fruto de condições anteriores, ou se ocorre sem o concurso delas. Cf. QR., § 23.

cognitiva, é deixado de lado com todas as suas significações”¹⁷.

Em relação aos homens, essa definição significa que uma vontade individual não estaria determinada em suas manifestações, ou seja, nos seus atos, por nenhum motivo ou razão suficiente. Enquanto consequência de uma razão dada, o ato de vontade humano não seria livre, mas necessário. Um ato de vontade livre seria aquele que, não sendo determinado por um motivo, não seria determinado por nada, isto é, não seria resultado de condições antecedentes. Esse conceito é designado pelo termo *liberum arbitrium indifferentiae*, o qual, embora seja claramente definido, não pode ser compreendido a contento, já que o princípio de razão suficiente, que dá sentido a toda a explicação, tem de ser abandonado por tratar-se de razões que não provocam suas consequências com necessidade ¹⁸. Com fundamento nele, um indivíduo livre, ao ser colocado em uma circunstância determinada em que fossem possíveis duas ações diametralmente opostas, não teria razão para escolher nenhuma delas.

Assim, a possibilidade da liberdade moral concerne à relação causal entre o mundo externo e nossas resoluções. De acordo com o *liberum arbitrium indifferentiae*, não haveria conexão alguma entre a causa e o efeito nos atos humanos, os quais seriam independentes das circunstâncias exteriores, de maneira que poderíamos agir sem sermos determinados por motivo algum. De posse dessa liberdade, poderíamos iniciar uma cadeia causal sem determinação anterior, ou seja, uma primeira ação que não dependeria de nada, mas da qual proviria toda uma cadeia de causas e efeitos. Em suma, os homens poderiam, sem razão ou coação, realizar determinado ato ou igualmente qualquer outro.

2. A vontade humana na experiência e a necessidade das ações

De acordo com a filosofia schopenhaueriana, o mundo pode ser

¹⁷ LV., cap. I, p 42-43.

¹⁸ *Ibidem*, loc. cit.

considerado de dois lados, a saber, a partir da Vontade, que é a coisa-em-si ou essência incognoscível das coisas, e a partir do modo como podemos conhecer os objetos, ou seja, da representação. No dizer do filósofo,

o mundo é, de um lado, inteiramente representação, e de outro, inteiramente Vontade. Algo que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto-em-si (e a essa condição Kant reduziu, desgraçadamente, a coisa-em-si) seria uma quimera fantasmagórica, e sua suposição um fogo fátuo da filosofia¹⁹.

Apoiando-se na distinção entre fenômeno e coisa-em-si e considerando-se um idealista verdadeiro, Schopenhauer afirma a coexistência da realidade empírica com a idealidade transcendental. Como ele afirma no capítulo um dos *Complementos ao Mundo como Vontade e representação*,

o verdadeiro idealismo, pelo contrário, não é precisamente o empírico, mas o transcendental. Este deixa intacta a realidade *empírica* do mundo, mas mantém firmemente que todo *objeto*, portanto, o empiricamente real em geral, está duplamente condicionado pelo *sujeito*: primeiro, *materialmente* ou como *objeto* em geral, dado que uma existência objetiva só é pensável frente a um sujeito e como sua representação; segundo, *formalmente*, posto que o *modo e maneira* da existência do objeto, isto é, do ser representado (tempo, espaço e causalidade), que procede do sujeito, estão predispostos no sujeito²⁰.

Para que o problema da liberdade seja completamente perscrutado, devemos levar em conta os dois aspectos do mundo e considerá-la tanto sob o ponto de vista da Vontade como coisa-em-si, quanto da representação. De fato, veremos que Schopenhauer defende a existência de uma liberdade transcendental, concernente à Vontade enquanto núnemo. Todavia, aquela cuja possibilidade estamos investigando é a liberdade no fenômeno, ou seja, no próprio âmbito da representação. Assim, é oportuno lembrar a diferença apontada por Schopenhauer entre Vontade e arbítrio: Vontade é o núcleo metafísico de tudo o que existe, e arbítrio é a Vontade ligada a um intelecto. Em *Sobre a Vontade na natureza*, ele afirma:

mas, antes de tudo, é necessário distinguir a Vontade [*Wille*] do arbítrio²¹

¹⁹ M., §1, p. 32-33.

²⁰ CM., cap. 1, “Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo”, p. 446.

²¹ Na tradução da QUADRIGE/PUF, *Willkür* aparece como “*acte volontaire*”. Preferimos, todavia, traduzir por arbítrio, pois “*volontaire*” faz pensar em voluntário, espontâneo, sem aduzir a idéia de mediação por motivos, como se depreende do trecho: “*Vor allen Dingen aber muß man Wille Von Willkür zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen find: Dies heißt, objectiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist*”. SCHOPENHAUER, A. *Ueber den Willen in der Natur*. In: *Sämtliche Werke*, Band IV,7

[*Willkür*], e compreender que pode existir a primeira sem o segundo. Isso é toda a minha filosofia. A Vontade chama-se arbítrio quando é esclarecida pelo conhecimento, isto é, quando ela tem por causas de sua ação os motivos, portanto, representações; dito de outra forma, objetivamente, na medida em que a influência exterior que determina o ato é mediada por um cérebro²².

Por conseguinte, negar o livre-arbítrio significa, no fim de contas, demonstrar que o intelecto não tem um poder maior do que o da Vontade, nem condição de suplantar a necessidade do princípio de razão suficiente. Significa, também, afirmar que a Vontade como coisa-em-si separa-se do intelecto e não se submete ao princípio de razão.

Neste item, investigaremos o modo como se dão as relações entre o princípio de razão e os atos humanos. Com efeito, posto que as ações ocorram no mundo fenomênico e que este seja regido pelo princípio de razão, precisamos de uma explanação preliminar acerca das leis de causalidade e de motivação. Conforme a exposição apresentada por Schopenhauer em *Da quádrupla raiz...*, a lei de causalidade é base e guia da realidade empírica e a lei de motivação, ligada às nossas ações, a causalidade vista por dentro. Na mencionada obra, ele afirma:

daí se extrai esta importante proposição: a motivação é a causalidade vista por dentro. Esta se nos apresenta aqui de uma maneira completamente distinta, em outro meio distinto, para outro modo de conhecer absolutamente diverso, por isso é mister exibi-la como uma forma especial do nosso princípio, que aparece como princípio de razão suficiente do agir, *principium rationis sufficientis agendi*, ou mais brevemente, como lei de motivação²³.

Assim, a correta compreensão da lei de motivação passa pelo exame da lei de causalidade, que não apenas rege os acontecimentos no plano físico, mas também a percepção intuitiva.

Com efeito, de acordo com Schopenhauer, a lei de causalidade tem origem subjetiva e o único dado realmente empírico na intuição sensível é o nascimento de uma sensação nos órgãos dos sentidos. No primeiro capítulo dos *Complementos ao mundo como Vontade e representação*, ele diz que

o subjetivo e o objetivo não formam um *continuum*: o imediatamente dado à consciência está limitado pela pele, ou melhor, pelas terminações dos nervos que partem do sistema cerebral. Para além, acha-se um mundo de que só

Bände, Wiesbaden, F. A. Brokhaus, 1972, edição de A. Hübscher p. 21.

²² VN., cap. 1, p 78.

²³ QR., § 43, p. 208.

temos notícia por meio de imagens em nossa mente²⁴.

Sendo a forma *a priori* do entendimento, a causalidade constrói o mundo objetivo a partir das sensações nos órgãos dos sentidos. Como a causalidade, as sensações são também subjetivas, pois se nos apresentam como um sentimento local, específico, que não contém nada objetivo, que se assemelhe à intuição. Nas palavras do filósofo, “pois a sensação, seja qual for sua espécie, é e segue sendo um processo de nosso mesmo organismo e, como tal, não ultrapassa os limites de nossa envoltura cutânea nem pode conter nada que resida fora de dita envoltura, portanto, fora de nós”²⁵. Os órgãos dos sentidos são abertos a influências externas, mas suas sensações não podem apontar, por si sós, para algo que esteja fora da nossa consciência, a qual recebe tais sensações na forma do sentido interior, isto é, na forma do tempo.

O estatuto da causalidade, desse modo, é bastante peculiar: embora tenha origem subjetiva, assim como as sensações nos órgãos dos sentidos, somente por meio dela podemos realizar a passagem para o objetivo. Assim, diz Schopenhauer,

a questão é saber se um mundo que existe independentemente de nós corresponde a essas imagens, e de que modo a relação entre ambos só poderia ser proporcionada pela lei de causalidade, posto que é unicamente ela que conduz de uma coisa dada a outra totalmente diferente dela²⁶.

Em virtude da lei de causalidade, atribuímos à impressão recebida nos sentidos uma causa, que então se nos apresenta como um objeto no espaço e no tempo. É através do trânsito da impressão sensível à sua causa que se realiza a intuição do mundo como representação. Todavia, uma vez que a origem da causalidade é subjetiva, ela não suprime a idealidade transcendental da realidade empírica, pois a transição que realiza conduz somente ao conhecimento dos objetos, nunca da coisa-em-si. Nas palavras do filósofo,

o que vale só para ele [o mundo] em consequência precisamente dessas formas não pode se aplicar ao mundo mesmo, isto é, à coisa-em-si que nele se manifesta. Por isso não se pode dizer: “o mundo e todas as coisas que há nele existem em virtude de outra coisa” – proposição que é justamente o argumento cosmológico²⁷.

Por conseguinte, a relação causal tem lugar somente entre os objetos, é uma lei imanente que se relaciona apenas com os fenômenos, aplicando-se a tudo o que se

²⁴ CM., cap. 1, “Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo”, p. 448.

²⁵ QR., § 21, p. 91.

²⁶ CM., cap. 1, “Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo”, p. 448.

²⁷ QR., § 52, p. 224.

passa no mundo, mas não ao mundo em si mesmo.

Conforme o dito, a lei de causalidade é a forma do princípio de razão para a classe de objetos constituída pelas representações empíricas. Explica Schopenhauer que elas são intuitivas por oposição ao meramente pensado, os conceitos abstratos, e completas porque contém tanto o formal quanto o material dos fenômenos. E são empíricas porque, por um lado, têm origem no estímulo do nosso corpo e, por outro, porque se ligam ao complexo que constitui a realidade empírica. Assim, em função da causalidade, quando aparece um novo estado, o efeito, em um ou vários objetos, deve ter sido precedido de outro estado anterior, a causa, ao qual segue o novo regularmente. Essa lei, afirma Schopenhauer, somente está ligada a mutações, que são o aparecimento de um estado novo em função de um anterior, ou seja, o aparecimento de um efeito. Por não ter aparecido antes, o efeito indica infalivelmente que outra mutação anterior a ele ocorreu e que foi sua causa, a qual, porém, é efeito de uma terceira mutação, e assim sucessivamente.

A sensação fornece os dados para que o entendimento aponte a causa e coloque-a nas formas do espaço e do tempo. Em virtude disso, para que a intuição do mundo da experiência se realize são necessárias, em primeiro lugar, a consciência de um sujeito em geral e, em segundo, as formas da intuição nas quais essa representação dar-se-á. Assim, para que cheguemos à representação objetiva, é necessária a união das três formas, a saber, tempo, espaço e causalidade. Trata-se de uma operação intelectual, sem a qual não poderia nascer de uma simples impressão, dentro de nosso organismo, a intuição de um mundo exterior objetivo. Como diz Schopenhauer, caso não possuíssemos a lei de causalidade, “o entendimento nunca poderia chegar à intuição de um mundo objetivo, pois esta intuição é, como já expliquei amiúde, essencialmente intelectual e não meramente sensível. Os sentidos nos proporcionam mera sensação que, todavia, está longe de ser intuição”²⁸. Sobre isso, são interessantes as considerações de Cassirer:

Só aqui encontra, segundo Schopenhauer seu fundamento e sua razão de ser este termo do qual tanto abusa a especulação pós-kantiana. A autêntica intuição intelectual não consiste precisamente na capacidade mística de captar o supra-sensível, mas em uma determinada capacidade do intelecto, absolutamente sujeita a leis, que lhe permite plasmar o sensível, captando e interpretando por meio das formas originárias de combinação, que nela mesma se dão, os dados subministrados pelos diferentes sentidos²⁹.

²⁸ CM., cap. 2, “Sobre a doutrina do conhecimento intuitivo ou do entendimento” p. 457.

²⁹ CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. México: Fondo de Cultura Económica. 4ª reimpr., 1993, p.

Desse modo, o mundo efetivo, que se apresenta como o complexo de representações que constitui a realidade empírica, é conhecimento da causa a partir do efeito. Não obstante, é necessário um ponto de partida para se chegar à causa, isto é, um efeito conhecido imediatamente pelo sujeito. Tal ponto de partida, segundo Schopenhauer, é o efeito que os animais sofrem em seus corpos, os quais são objetos imediatos do sujeito do conhecimento e intermedeiam a intuição de todos os outros objetos. Conforme o filósofo, todos os corpos animais sofrem mudanças imediatamente sentidas como efeitos e relacionadas com suas causas, originando-se a partir daí a intuição destas como objeto. Não se trata de uma conclusão por conceitos, extraída por reflexão, mas sim de uma relação imediata e necessária.

Na primeira edição de *Da quádrupla raiz...*, de 1813, Schopenhauer chamou o corpo de objeto imediato, enquanto ponto de partida para a intuição dos demais objetos³⁰. Na segunda edição, de 1847, ele corrigiu a expressão, entendendo-a como imprópria, pois somente a percepção das sensações do corpo seria imediata e este ainda não se apresentaria a si mesmo como objeto. Enquanto ponto de partida da intuição, trata-se apenas de sensação e ainda estamos no campo do subjetivo, pois o corpo subministraria à consciência meras sensações. Em verdade, ele só é conhecido como objeto mediatamente, quando aparece ao entendimento do mesmo modo que todos os objetos, isto é, como causa reconhecida de um efeito dado subjetivamente. Isso ocorre, diz o filósofo, apenas quando suas partes agem sobre seus sentidos: “o olho o vê, a mão o toca, etc., e desses dados o cérebro ou entendimento constrói sua figura e maneira de ser no espaço como um de tantos objetos”³¹.

Por ser a forma *a priori* do entendimento, a lei de causalidade não pode ser apreendida dos objetos do mundo sensível, mas já é pressuposta na própria intuição como sua condição, tendo de ser anterior a ela. A causalidade, portanto, não é apenas aquilo que explica a causa de um fenômeno qualquer observado, mas também o fundamento da intuição empírica. Schopenhauer esforça-se em mostrar a necessidade que existe, para se chegar à percepção intuitiva do mundo exterior, de uma transição que nos leve da sensação subjetiva à

497.

³⁰ “*La présence immédiate d'une représentation de cette classe a pour condition, condition à laquelle on a fait allusion plus haut, qu'elle soit en rapport causal avec une autre des représentations complètes appartenant au tout de l'expérience; j'appelle immédiate cette représentation par opposition à celles qui sont médiatisées par elles. Cette représentation est le corps propre. C'est l'objet immédiat*”. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Paris, VRIN, 1991, § 21, p.70 [“A presença imediata de uma representação dessa classe tem por condição, condição à qual se fez alusão acima, estar em relação causal com uma outra representação completa, pertencente ao conjunto da experiência; eu chamo imediata essa representação por oposição àquelas que são mediadas por ela. Essa representação é o corpo próprio. É o objeto imediato”. Tradução nossa.]

³¹ QR. § 22, p. 133.

sua causa. Através de uma extensa argumentação em *Da quádrupla raiz...*, o filósofo mostra que há um grande abismo entre a intuição do mundo exterior e a mera sensação, a qual permanece sendo *datum* para o entendimento ³². Este seria o único capaz de percebê-la como efeito de uma causa, colocada na forma do espaço como corpo que ocupa nele um lugar. Como dito, sem essa operação intelectual, cujas formas estão predispostas em nós, nunca poderia nascer, de uma simples impressão, a intuição de um mundo exterior. Sobre isso, Cassirer afirma que

O problema, segundo ele [Schopenhauer], não consiste em saber como os juízos da percepção nascem dos juízos da experiência, como as verdades válidas para o indivíduo se convertem em verdades necessárias e de validade geral, mas de recorrer criticamente e de iluminar criticamente, acima de qualquer outra coisa, o caminho que vai da sensação à percepção, do estado subjetivo do “eu” ao objeto percebido e objetivamente intuído ³³.

Servindo-se da forma do espaço, o entendimento apreende a sensação dada no corpo como um efeito e coloca sua causa fora do organismo, surgindo então para ele, intuitiva e imediatamente, o exterior. Com efeito, para Schopenhauer, o mundo não nos vem pronto para ser apreendido através dos sentidos, mas é construído pelo entendimento a partir da matéria bruta da sensação. Para isso, o espaço é essencial, de modo que somente o tato e a visão subministram dados para a intuição. Os três sentidos restantes, olfato, paladar e audição, conforme o filósofo, são essencialmente subjetivos, pois suas sensações, embora indiquem uma causa exterior e anunciem a presença dos objetos, não contêm nada que possa determinar relações espaciais e não dão condições para a realização de nenhuma intuição objetiva. Assim por exemplo, diz Schopenhauer, através do olfato, nunca podemos construir uma rosa e um cego pode ouvir música sem ter nenhuma representação objetiva dos músicos, dos instrumentos, nem das vibrações acústicas. A audição é importante como meio da linguagem e, por isso, é o sentido da razão, sendo também o *médium* da música ³⁴. Porém, o som nunca alude a relações espaciais, nem conduz à natureza de sua causa, ficando estacionado em si mesmo. Por conseguinte, o espaço é a forma da apreensão em que propriamente se representam os objetos, e o tato e a visão são os que fornecem as sensações adequadas.

É imprescindível para o filósofo provar que a intuição é dependente da causalidade. Ele faz isso mostrando que, embora o tato e a visão apresentem as sensações

³² Schopenhauer dedica o § 21 dessa obra a provar a aprioridade do conceito de causalidade, por meio de uma longa exposição em que descreve o processo da visão e do tato.

³³ CASSIRER, E. op. cit., p. 494.

³⁴ QR., § 21, p. 93.

adequadas à construção espacial, da mera sensação fornecida por tais sentidos não poderíamos construir a representação do espaço com suas três dimensões nem da ação dos corpos uns sobre outros, tampouco das propriedades da extensão, coesão, figura — em uma palavra, do mundo objetivo. Entre os exemplos que o filósofo apresenta para ilustrar seu ponto de vista, está o caso de uma pessoa cega fazendo correr uma corda por dentro da mão fechada. A partir da fricção sentida e de sua duração, a pessoa construirá um corpo cilíndrico que se move uniforme em uma direção. Porém, da mera sensação recebida em sua mão, diz ele, não poderia nascer a representação do movimento, isto é, da mudança de lugar no espaço por meio do tempo, pois na sensação não há nada semelhante a isso nem ela pode, por si mesma, engendrar algo assim. Por conseguinte, é grande a distância entre a sensação e as representações da causalidade, da materialidade e do movimento, que se efetuam por meio das formas do tempo e do espaço.

O intelecto, então, tem de possuir, anteriormente a toda experiência, as intuições puras do espaço e do tempo e, com elas, a possibilidade do movimento. Também deve possuir antes o conhecimento da causalidade para poder passar da simples sensação empírica à sua causa, e para construí-la como um corpo que se move e que tem uma figura determinada. Assim, o espaço como forma da intuição, o tempo como forma da sucessão e a lei de causalidade como reguladora das mutações devem fazer parte de sua própria constituição, cuja origem é cerebral. No dizer de Schopenhauer, “a existência dessas formas já prontas anteriormente a toda experiência é o que constitui o intelecto. Fisiologicamente é uma função do cérebro³⁵, o qual está tão longe de aprendê-la da experiência como o estômago a

³⁵ Em seu livro *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Maria Lúcia Cacciola afirma que a identificação do intelecto com uma função fisiológica do cérebro enredou Schopenhauer em uma contradição, o chamado Paradoxo de Zeller. Conforme a autora, outros comentadores da obra do filósofo já haviam apontado o paradoxo, que ela expõe sucintamente: “Zeller mostra o círculo em que se move a filosofia de Schopenhauer ao afirmar que a ‘representação é um produto do cérebro e o cérebro é um produto da representação’” (CACCIOLA, op. cit., p. 77 et. seq.). Na sua obra capital, Schopenhauer expõe a contradição chamando-a antinomia da faculdade de conhecer, e pretende resolvê-la por meio da consideração do mundo em seus dois lados: “Assim, vemos de um lado como a existência do mundo inteiro depende necessariamente do primeiro ser cognoscente, por imperfeito que possa ser; e, de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente não menos necessariamente dependente por inteiro de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como uma pequena ilação. Desses dois aspectos contraditórios, a cada um dos quais nos vemos de fato conduzidos com idêntica necessidade, poder-se-ia dizer novamente que introduzem uma antinomia da nossa faculdade cognoscitiva, que poderíamos apresentar como equivalente da antinomia que tínhamos encontrado naquele primeiro extremo da ciência da natureza [...] A contradição que, por último, se nos apresenta necessariamente aqui encontra, sem embargo, sua solução na verdade de que, para falar na linguagem de Kant, o tempo, o espaço e a causalidade não pertencem à coisa-em-si, mas somente à sua manifestação, da qual são a forma; isso, na minha linguagem, quer dizer que o mundo objetivo, o mundo como representação, não é o único, mas apenas um lado, o lado externo, por assim dizer, do mundo, o qual tem todavia outro completamente distinto, que é sua essência mais íntima, o seu núcleo, a coisa-em-si”. M., § 7, p. 58.

digestão, ou o fígado a secreção da bÍlis”³⁶. Por essa razão é que cegos de nascença podem suprir sua falta de visão e atingir um conhecimento completo das relações do espaço, além de poderem aprender perfeitamente a matemática ou outras ciências, através do uso do tato. A ausência deste último, por outra parte, também não impede que se tenha uma correta intuição do mundo exterior pela simples visão. Segundo Cassirer, ao formular sua teoria do conhecimento sobre uma concepção que combina metafísica e fisiologia, a teoria de Schopenhauer adquire um caráter histórico peculiar e um lugar especial entre os pós-kantianos ³⁷. Assim, acentuando o elemento fisiológico da teoria da representação schopenhaueriana, aquele autor afirma:

O “mundo” que assim nasce existe somente na representação e para a representação: é, pura e exclusivamente, um *produto do cérebro*. Nunca se poderá afirmar com a energia necessária, sublinhar-se com força o bastante essa condicionalidade fisiológica. Sem o olho não existiria jamais o mundo das cores: sem o cérebro, jamais existiria o mundo dos corpos no espaço, o mundo das mudanças e das dependências causais no tempo. O intelecto, que possui como seu patrimônio apriorístico e primitivo todas essas relações e formas, encontra-se absolutamente condicionado por fatores físicos: é função de um órgão material, subordinado portanto a este e que seria tão impossível como o ato de segurar sem a mão ³⁸.

No entender de Schopenhauer, é importante notarmos, não há causas isoladas, mas quadros causais. A causa de um estado deve ser tomada como sendo o estado anterior em seu conjunto, sem dar preferência a uma de suas determinações em detrimento das outras. A ordem temporal em que apareceram as condições é indiferente pois, conforme o filósofo,

para uma consideração geral só pode valer como causa o estado total que produz a aparição do estado seguinte. Mas as diferentes determinações singulares, que só reunidas complementam e constituem a causa, podem-se denominar os momentos causais, ou também as condições, e nelas se pode decompor a causa³⁹.

Somente quando estão reunidas as determinações singulares é que se completa o quadro constituinte da causa, pelo que é absolutamente falso, diz o filósofo, chamar de causa não aos estados, mas sim aos objetos, pois não faz sentido dizer que um objeto é causa de outro⁴⁰. Em primeiro lugar, porque, diz ele, os objetos não contém somente

³⁶ QR., § 21, p. 97

³⁷ CASSIRER, E. op. cit., p. 492.

³⁸ *Ibidem*, p. 497.

³⁹ QR., § 20, p. 70.

⁴⁰ *Ibidem*, loc. cit.

a forma e a qualidade, mas também a matéria, que não nasce nem se corrompe⁴¹. Em segundo, porque a lei de causalidade se refere exclusivamente a mutações, isto é, ao aparecer e desaparecer dos estados no tempo.

No entanto, se considerarmos que objetos não podem ser causas, como dito acima, talvez notemos uma espécie de desajuste no modo como se relacionam causalidade e objetividade. Pois, como já mostramos antes, a causalidade é aquilo que constrói o mundo objetivo, é o que coloca a sensação na forma da intuição empírica, ao apontar para um objeto exterior como causa de um efeito meramente sentido. Como poderíamos fazer isso, se objetos não podem ser causas? Segundo pensamos, tal desajuste pode ser resolvido se observarmos que Schopenhauer precisa posicionar a causalidade em relação a duas frentes: a coisa-em-si e a construção dos objetos. Assim, quando quer enfatizar que a causalidade não concerne à coisa-em-si nem à relação entre o sujeito e o objeto, o filósofo afirma que ela é uma lei imanente, ligada apenas à construção e à ligação das mutações entre si. Quando da explicação minuciosa da causalidade, embora as causas sejam parte do mundo objetivo, ele precisa, ao mesmo tempo, deixar claro que um objeto não causa outro, pois isso poderia produzir a crença de que é possível conhecer seu ser e as qualidades que possui em si mesmo. Dizer que a lei de causalidade se refere apenas às mutações e não aos objetos mesmos é colocá-la novamente no domínio do fenômeno, evidenciando que só regula a relação segundo a qual o estado anterior se chama causa, o posterior, efeito e sua união necessária, o resultar⁴². Sua esfera de validade, portanto, circunscreve-se exclusivamente à regulação das mutações de estados da matéria. Se uma mutação de um estado é regularmente produzida quando outra se lhe precede, há aí um nexos causal que se expressa pela necessidade com que isso ocorre.

Como já foi dito, a função do entendimento é, partindo do conhecimento da lei de causalidade, passar da sensação imediatamente sentida no corpo à sua causa. Sem o entendimento não haveria intuição, pois as mudanças no objeto imediato seriam conhecidas

⁴¹ Como mostra Eduardo Brandão, Schopenhauer define a matéria de dois modos, a saber, como *Materie*, que seria um conceito, e nessa medida, seria indeterminada e situada fora do tempo e do espaço; e como *Stoff*, que estaria referida aos estados da causalidade sendo, portanto, determinada e encadeada temporal e causalmente. Não entraremos no mérito da questão acerca da conciliação desses dois sentidos, nem da transformação ocorrida na teoria da representação do filósofo, pois isso nos desviaria do nosso propósito. Para um aprofundamento de tais questões, consultar: BRANDÃO, E. “A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto”. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, p. 45 – 57, e também BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2009.

⁴² QR., § 20, p. 70.

somente de modo abafado, vegetal, e não teriam significado algum para além de si mesmas. Resumidamente, podemos dizer que tal argumentação procura demonstrar o conhecimento da lei de causalidade como condição necessária do mundo exterior e, por isso mesmo, como não inferido a partir da experiência. Em *Sobre a Vontade na natureza*, no capítulo intitulado “Astronomia física”, Schopenhauer aborda o problema da aprioridade do conceito de causalidade de outra perspectiva, a saber, da impossibilidade de ser concluído a partir dos nossos atos⁴³. Nessa obra, o filósofo refuta a afirmação do astrônomo inglês, Sr. John Herschel, segundo a qual a origem do conceito de causalidade estaria no mundo sensível, mais precisamente no esforço pessoal que realizamos nas nossas ações. Para Schopenhauer, entretanto, embora as ações se dêem com base na causalidade, não é pela observação delas que inferimos seu conceito, pois a própria intuição dos objetos já a exige. A intuição deve necessariamente preceder a ação que exercemos conscientemente, apresentando-nos o mundo da representação no qual nossos atos dar-se-ão, pois antes que possamos agir sobre os objetos, eles têm primeiro que agir sobre nós.

A idéia de que o conceito de causalidade deriva da nossa atuação sobre os objetos, diz o filósofo, provém de uma diferenciação comumente feita entre o ato de vontade e a ação corporal, entendendo-se que querer realizar algo é diferente da própria realização. Atribui-se duas origens ao movimento, a saber, uma que surge no interior, reputada à vontade, e outra do exterior, produzida por causas, e se supõe que ambas as origens estariam em uma relação causal. De acordo com essa visão, o conceito de causalidade extrair-se-ia da percepção de que o corpo obedece a um ato de vontade e realiza uma ação, que então é vista como efeito daquele ato. O filósofo, porém, argumenta que as duas origens são, na verdade, uma e a mesma, isto é, a mesma coisa vista de dois aspectos distintos, de modo que não se pode supor que haja sucessão entre uma e outra.

Assim, o mesmo ato de vontade percebido interiormente é o que se mostra à percepção exterior como ação do corpo. Isso porque, explica Schopenhauer, de um lado, o mesmo movimento atribuído à vontade implica uma causa e, de outro, o movimento entendido como determinado por uma causa exterior é, em si mesmo, manifestação de uma vontade. Por conseguinte, entre a ação corporal e a vontade não há uma relação de fundamento a consequência, mas há apenas um princípio único para o movimento, cuja condição interior é a vontade e a determinação exterior, a causa. A suposição de que a lei de

⁴³ VN., cap. IV, p. 135.

causalidade nasce das nossas ações sobre os objetos, diz o filósofo, é errada inclusive empiricamente, pois dela seguir-se-ia que um homem nascido sem braços nem pernas não poderia obter nenhuma informação sobre a causalidade e, assim, nenhuma intuição do mundo exterior. Com base na teoria schopenhaueriana, tal homem poderia ter uma intuição correta do mundo a partir das sensações da vista e da forma do espaço *a priori*, mesmo não possuindo as provenientes do tato.

Na filosofia de Schopenhauer, portanto, o mundo fenomênico é totalmente perpassado pela causalidade. De acordo com a diferença existente entre corpos inorgânicos, plantas e animais, o filósofo afirma a existência de três modos diferentes em que a lei de causalidade aparece na natureza, a saber, a causa estrita (*Ursache*), o excitante ou estímulo (*Reiz*) e o motivo (*Motiv*). A causa, em sentido estrito, é a que produz as mudanças exclusivamente no reino inorgânico. Seus traços característicos são dados pelo fato de a ela aplicarem-se a segunda e a terceira leis fundamentais de Newton. Com efeito, conforme a segunda lei, ação e reação são iguais: o estado precedente, a causa, experimenta uma ação igual ao do seguinte, o efeito. Conforme a terceira, o grau do efeito é sempre exatamente proporcional ao da causa, de modo que ao intensificar-se esta, intensificar-se-á aquele. O excitante ou estímulo rege a vida orgânica, abrangendo as plantas e a parte vegetativa da vida animal. Nele, já não se verificam as características da forma anterior, pois ação e reação não são mais iguais, nem há correspondência entre o grau do efeito e o da causa: se a causa se acentua, o efeito pode não se acentuar ou reverter-se em seu contrário.

O motivo é a causa que corresponde à vida animal e à humana. Por meio dele, a lei de causalidade liga-se à lei de motivação, que é a forma sob a qual o princípio de razão rege as ações conscientes dos animais. Podem agir como motivos tanto uma representação intuitiva quanto, no caso do homem, um conceito, que é uma representação de outra representação. Em qualquer caso, os motivos agem por meio do conhecimento e sua receptividade implica um intelecto. Os animais movem-se em direção a fins e, por isso, precisam ter consciência deles antes da ação e os representar como algo diferente de si mesmos. Em virtude disso, Schopenhauer declara que representar é a verdadeira característica do animal, que pode ser definido como aquele que conhece.

A maneira de operar do motivo difere notoriamente da que aparece nos estímulos e nas causas em sentido estrito. Sua eficácia como causa de uma ação não está relacionada com o tempo de contato ou com a proximidade do objeto, fundamentais na causa

estrita e no estímulo, bastando apenas que seja percebido para que possa agir, pois o seu meio próprio de influxo é o conhecimento. No caso dos homens, como dito, motivos abstratos, consistentes em pensamentos, também podem se erigir em causa externa determinante da vontade, da mesma maneira que o motivo intuitivo, o qual é um objeto real e presente. Os conceitos são causas investidas de necessidade, sendo igualmente reais e materiais, pois baseiam-se, em última instância, em impressões recebidas de fora. A razão é o órgão que recebe o influxo dos motivos abstratos, ou seja, que é receptivo a eles, e o que diferencia homens e animais. Por meio dela, a vida humana e a animal distinguem-se imensamente, porque ela abre inúmeras possibilidades aos homens ao desatá-los da intuição sensível. Porém, tal índole de receptividade da razão não elimina a causalidade, nem a necessidade que ela estabelece.

O que determina a diferença entre causa, estímulo e motivo, diz Schopenhauer, é a diversidade dos graus de receptividade dos seres. Quanto maior esta seja, o influxo é de natureza mais fácil: “a pedra tem que ser impelida, o homem obedece a um olhar”⁴⁴. Porém, o filósofo enfatiza que homem e pedra obedecem igualmente a uma causa suficiente para movê-los, com igual necessidade, pois a motivação é a causalidade agindo pelo *medium* do conhecimento. O intelecto é o grau mais elevado de receptividade às causas, que no seu caso são os motivos, sem prejuízo da necessidade que perpassa todas as formas da causalidade. A ligação entre causas e efeitos salta à vista no caso dos animais, cujo intelecto é mais simples e fornece apenas o conhecimento do presente, enquanto no homem, que une conhecimento intuitivo e abstrato, aquela conexão fica obnubilada. Schopenhauer reconhece que, de fato, o homem é capaz de realizar uma decisão eletiva consciente, contrapesando os motivos entre si. No entanto, a ação resultante dessa decisão eletiva dar-se-á tão necessariamente quanto qualquer evento no mundo físico. No dizer do filósofo,

pois a motivação é meramente a causalidade que age por meio do conhecimento; o intelecto é o *medium* dos motivos, porque ele é o grau mais alto da receptividade. Mas, nem por isso perde a lei de causalidade absolutamente nada de sua segurança nem de seu rigor⁴⁵.

Dessa forma, mostra-se uma ligação indissolúvel entre a lei de causalidade e a de motivação. Na verdade, trata-se da mesma lei que, em cada caso, apresenta-se em um meio, de maneira e em um modo de conhecer distintos⁴⁶.

⁴⁴ QR., § 20, p. 85 et. seq.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁶ *Ibidem*, § 43, p. 208.

O meio específico em que se apresenta a lei de motivação é o sujeito do querer, o qual é uma representação singular e um único objeto para cada indivíduo. Não se deve considerar, entretanto, que o sujeito do querer forme uma dualidade com o do conhecimento, pois eles são, na verdade, um e o mesmo. Como diz Schopenhauer,

a identidade do sujeito volitivo com o cognoscente, por meio da qual a palavra “eu” inclui e designa a ambos, é o “nó do mundo” e, portanto, inexplicável. [...] Aqui, pelo contrário, onde se fala do sujeito, já não valem as regras do conhecimento dos objetos, e uma identidade real do cognoscente com o conhecido como volitivo, isto é, do sujeito com o objeto, é dada imediatamente ⁴⁷.

Todo conhecimento, argumenta o filósofo, supõe ineludivelmente sujeito e objeto, de modo que a consciência que temos de nós mesmos também se dividirá em um conhecido e um cognoscente. O objeto para o sujeito cognoscente, no caso da autoconsciência, é o sujeito da volição, o qual só conhecemos como vontade, já que o “eu” que conhece nunca pode chegar a ser conhecido. Por conseguinte, o único conhecimento que o sujeito tem de si próprio é como volitivo, como sujeito do querer, que aparece somente no sentido interno, ou seja, no tempo, sem a forma do espaço. Assim, na medida em que nosso próprio querer se nos torna um objeto, podemos ter de nós mesmos um conhecimento não apenas exterior, na intuição sensível, mas também interior. Não é, todavia, um conhecer do conhecer, mas do querer próprio. Desse modo, diz o filósofo, “partindo desse conhecimento, pode-se dizer que ‘eu conheço’ é uma proposição analítica; pelo contrário, ‘eu quero’ é uma proposição sintética *a posteriori*, a saber, dada pela experiência, aqui pela experiência interna (isto é, só no tempo)” ⁴⁸.

Portanto, a classe de representações correspondente à lei de motivação é o querer individual, com um único objeto para cada indivíduo. Para conhecer a natureza de tal objeto, é preciso olhar para dentro de nós e examinar nosso próprio querer. De acordo com Schopenhauer, o querer pode ter muitos graus, desde o ligeiro desejo até a paixão mais intensa, porém todos eles, bem como todos os movimentos de nosso interior, são estados da vontade e subsumem-se sob o conceito de sentimento. A consciência de si mesmo, ou sentido interno, é o correlato subjetivo de tal classe de conhecimentos, isto é, do sujeito do querer, e por nos ser imediata, deve lançar luz sobre os demais objetos, que são mediatos. Trata-se do conhecimento mais imediato possível e não há como defini-lo para além disso, pois como

⁴⁷ *Ibidem*, § 42, p. 206.

⁴⁸ *Ibidem*, § 42, p. 205.

afirma o filósofo,

nada é mais certo do que ninguém poder sair de si mesmo para identificar-se imediatamente com as coisas diferentes de si, mas tudo aquilo de que se tem notícia segura e direta se acha dentro de sua consciência. Além dessa consciência não pode dar-se, por isso, nenhuma certeza imediata: os primeiros princípios fundamentais de uma ciência devem ter, sem embargo, uma certeza desse tipo⁴⁹.

Podemos nos aproximar de uma definição da autoconsciência entendendo-a como a consciência que temos de nós mesmos, em oposição à consciência das outras coisas, concernente à faculdade cognitiva. É o que resta quando descartamos da consciência total a fração correspondente ao conhecimento dos objetos exteriores e ficamos apenas com o querer próprio⁵⁰. Assim, segundo o filósofo, o objeto da autoconsciência inclui as inumeráveis modificações de grau e classe do querer, as quais podem ser resumidas em concupiscências e aversões. Os sentimentos de prazer e dor, que também possuem grande variedade de graus e espécies, são igualmente redutíveis às afecções do desejo e da repulsa, isto é, da vontade satisfeita ou insatisfeita.

Mencionamos antes, em relação ao entendimento, que o corpo é o ponto de partida da intuição do mundo sensível. Em relação à vontade, diz Schopenhauer, temos do corpo consciência imediata como um órgão que atua como sede da sensibilidade para sensações agradáveis e penosas. A partir do corpo, o objeto da autoconsciência encontra-se em relação constante com os objetos percebidos e conhecidos no mundo exterior. Não há, diz o filósofo, *petitio principii*, a qual concluiríamos considerando que a vontade está em relação com o mundo exterior, pela razão de que este é a matéria dos movimentos do querer. Em suas palavras,

ninguém pode negar que nosso querer tem sempre como objeto coisas externas às quais está dirigido, sobre as quais gira e que, pelo menos, o provocam como motivos; pois a quem negasse isso, restaria uma vontade totalmente isolada do mundo externo e encerrada no obscuro interior da autoconsciência⁵¹.

A vontade, assim, dirige-se a algo que é aquilo que se quer, e o ato volitivo só pode ser pensado em relação a um objeto. A essência do ato volitivo é sua reação ao motivo e não se produziria sem ele, do mesmo modo como, nos processos naturais, um

⁴⁹ CM., cap. I, “Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo”, p. 442-443.

⁵⁰ LV., cap. I, p. 46.

⁵¹ *Ibidem*, cap. I, p. 45.

efeito não pode ocorrer sem uma causa. Como diz o filósofo,

o ato de vontade, que em princípio é só objeto da autoconsciência, surge por ocasião de algo que pertence à consciência das outras coisas, ou seja, um objeto da faculdade de conhecer; objeto que, nessa relação, é denominado motivo e constitui a matéria do ato de vontade, que está dirigido a ele, isto é, propõe alguma mudança nele, reage a ele: nessa reação consiste toda a sua essência. Daí se infere que o ato não pode se produzir sem o objeto, pois careceria tanto de motivo como de matéria⁵².

Há na autoconsciência um sentimento de que podemos fazer o que queremos, acompanhando-nos constantemente. Tal sentimento, segundo Schopenhauer, é uma espécie de consciência obscura de que as decisões de nossa vontade, embora surjam do nosso interior, emergirão sempre no mundo intuitivo, isto é, converter-se-ão em atos. Essa consciência realiza a ligação entre nosso querer e o exterior, os quais, sem ela, ficariam separados infinitamente. No mundo externo, permaneceriam os objetos como meras intuições e, no interior, restariam os atos de vontade sentidos e sem condições de passar além. No dizer de Schopenhauer, a consciência de que podemos fazer o que queremos

forma a ponte entre o mundo interno e o externo que, em outro caso, ficariam separados por um abismo sem fundo; pois, em tal caso, no último encontrar-se-iam como objetos meras intuições independentes de nós em todos os sentidos, e no primeiro, atos de vontade puramente estéreis e meramente sentidos⁵³.

Conseqüentemente, da mesma forma que sem a causalidade não se passaria do efeito subjetivo à sua causa objetiva, também não sairíamos da autoconsciência e da subjetividade, se não fosse possível passar do querer ao ato, por meio da lei de motivação. Por essa razão, inclusive, desejar e querer apresentam-se como coisas distintas. Com efeito, o desejo é a possibilidade meramente subjetiva de que algo venha a ser realizado, é a consideração de atos de vontade possíveis e, por isso, pode dirigir-se a distintas coisas, e mesmo opostas, já que não sai dos limites da autoconsciência. O querer, ao contrário, é determinado, é o ato de vontade que se manifesta pela ação, ou seja, reage ao motivo⁵⁴. A autoconsciência pode ter diante de si motivos e desejos distintos, que podem se converter em ação, desde que se convertam em ato de vontade. Todavia, a autoconsciência não influi na decisão, pois só conhece o resultado da escolha entre os motivos *a posteriori*, já que as razões determinantes do agir não se encontram nela mesma e sim em objetos exteriores.

⁵² *Ibidem*, cap. II, p. 47.

⁵³ *Ibidem*, cap. II, p. 51.

⁵⁴ *Ibidem*, cap. II, p. 50.

Assim como a causalidade, a lei de motivação, enquanto forma do princípio de razão suficiente, é *a priori* e, por isso, toda e qualquer decisão é um efeito que implica uma causa. Sempre perguntamos pelo porquê das decisões, pois sem o motivo qualquer ato é impensável, da mesma forma que nos parece impossível que um objeto inanimado possa mover-se sem impulso ou tração. O princípio de razão suficiente do agir expressa essa exigência de uma razão para toda a ação, sendo em tudo similar à lei de causalidade, exceto pelo fato de que nele o interior do processo não nos seja oculto como naquela. Com efeito, diz Schopenhauer, a lei de causalidade se dá no mundo corpóreo, ligando entre si as mutações das intuições externas, de maneira que sempre ficamos de fora do processo. Embora possamos ver que uma causa produz seu efeito com necessidade, não temos a experiência do que ocorre no interior. No caso da lei de motivação, porém, está aberta para nós a visão do interior do processo, e podemos entender melhor as ações e o movimento dos animais e dos homens⁵⁵.

No núcleo da autoconsciência, a vontade e o “eu” próprio são um e o mesmo. Em última instância, diz Schopenhauer, a vontade constitui o autêntico “eu” do homem, o centro de seu verdadeiro ser e, assim, é o fundamento da consciência humana. Em virtude disso, a influência do motivo não nos é conhecida unicamente como a das outras causas, apenas por fora e mediatamente, mas somos capazes de conhecer o seu modo de ação porque estamos por dentro e conhecemos nossa vontade de modo imediato. De acordo com o filósofo, estamos nos “bastidores e descobrimos o segredo de como, de acordo com sua mais íntima essência, a causa produz o efeito [...]”⁵⁶. Esse núcleo, contudo, é obscuro, pois não possui nenhum princípio *a priori* voltado para dentro de si, uma vez que o entendimento se dirige para fora, para o mundo externo, e a razão, refletindo sobre o mundo, fornece apenas os conceitos. Como as formas do conhecimento dos objetos não podem explicar o sujeito do querer, não teremos sobre ele um saber muito claro. Como afirma Schopenhauer,

[a autoconsciência] forma somente uma parte muito limitada de nossa consciência total que, obscura em sua intimidade, encontra-se orientada completamente para fora com todas as suas potências cognitivas. Todos os seus conhecimentos totalmente seguros, isto é, conhecidos *a priori*, afetam só ao mundo externo; ela [a consciência] pode decidir com segurança, de acordo com certas regras gerais que nela mesma radicam, o que é possível, o que é impossível e o que é necessário lá fora; e, desse modo, dá origem à matemática pura, à lógica pura e, inclusive, aos fundamentos puros da ciência natural. [...] Assim, fora encontra-se ante sua visão grande luz e

⁵⁵ QR., § 43, p. 208

⁵⁶ *Ibidem*, loc. cit.

claridade. Mas, dentro, é escuro como um telescópio bem enegrecido: nenhum princípio *a priori* ilumina a noite de seu próprio interior; esses faróis iluminam somente fora⁵⁷.

Aparentemente, a razão coloca o homem em condição de fugir à influência dos motivos, mas não interfere no essencial da lei de motivação. Por meio da razão, o homem adquire uma capacidade de deliberação ou de arbítrio, o qual, todavia, configura-se apenas um conflito entre os motivos. Diante de tal conflito, a vontade fica na mesma situação de um corpo sobre o qual atuam forças diversas, em direções opostas. Ao final, porém, não é a razão que escolhe o motivo a ser seguido, mas é o mais forte deles que, de acordo com a receptividade da vontade, vence os demais e produz necessariamente o ato de vontade. A existência de vários motivos e o conflito entre eles dão origem a uma aparência de liberdade das ações humanas, que pode, segundo Schopenhauer, ser considerada uma liberdade relativa e comparativa, isto é, em relação à intuição e comparada à ação do animal. Conforme o filósofo, o homem é relativamente livre,

a saber, livre da coerção dos objetos intuitivamente presentes que atuam sobre sua vontade como motivos e aos quais o animal está estritamente submetido: ele, ao contrário, determina-se com independência dos objetos presentes, de acordo com pensamentos, que são seus motivos⁵⁸.

No entanto, não se trata de um livre-arbítrio, pois a escolha é limitada pelos motivos e a eles.

Não obstante, ao dar-lhe a capacidade de refletir, a razão distingue o homem do animal. Em virtude da reflexão, o homem pode realizar uma eleição muito maior do que a permitida ao animal, porém, tanto os conceitos quanto a intuição empírica são motivos para a vontade receptiva e levam consigo necessidade. No dizer de Schopenhauer, “com ela muda unicamente a forma da motivação; mas a necessidade da ação do motivo não é eliminada minimamente, tampouco diminuída”⁵⁹. Da existência da capacidade de deliberação, por conseguinte, não decorre a independência a respeito da lei de motivação. Tanto a causa estrita e o estímulo, quanto os motivos intuitivos e os abstratos, são igualmente fatores de determinação conforme o princípio de razão suficiente.

Nos seres da natureza, do menos perfeito para o mais perfeito, causa e efeito se separam cada vez mais e se tornam heterogêneos. A causa vai se mostrando menos

⁵⁷ LV., cap II, p. 55.

⁵⁸ *Ibidem*, cap. III, p. 67.

⁵⁹ *Ibidem*, loc. cit.

material e palpável, e subtraindo-se à nossa percepção. Por isso, não se contesta a ligação da causa e do efeito nos eventos naturais, mas em relação às ações humanas se a contesta, porque a relação entre a causa e o efeito fica mascarada. Porém, diz Schopenhauer, a lei de causalidade é sua forma *a priori*, que não admite exceção, mesmo no caso de causas mais complexas, incomensuráveis, heterogêneas e imateriais. Portanto, no homem, o advento da razão separa totalmente o efeito da causa, de modo que esta, que nos outros tipos de causalidade se conecta materialmente com o efeito, desprende-se dele e passa a ter uma natureza distinta.

Quando se trata de uma representação intuitiva, o motivo deixa ver claramente seu parentesco com o estímulo e a causa mais estrita já que, sendo parte do mundo efetivo, real, tem que estar presente e atuar fisicamente sobre os sentidos. A causa se apresenta ao observador tão manifestamente como o efeito, e por isso se vê claramente o motivo e a inevitável ação que dele decorre. Nesse caso, diz Schopenhauer, “é impossível pôr em dúvida a conexão entre ambos. Daí que a ninguém ocorra atribuir ao animal um *liberum arbitrium indifferentiae*, isto é, um agir não determinado por nenhuma causa”⁶⁰. No homem, porém, os motivos podem ser independentes do presente e do entorno real e não aparecem para o observador, embora sua origem encontre-se na experiência.

Do exposto resulta que, em função do princípio de razão suficiente enquanto forma *a priori* da faculdade cognitiva, toda ação humana tem um porquê. Quando observamos a produção de uma ação, buscamos os motivos dela, com a convicção de que seria impossível sem sua causa. Pela regularidade da lei de motivação, isto é, por se tratar de uma lei que mostra infalivelmente a conexão causal das ações com os seus motivos, é possível realizar planos para motivar intencionalmente os atos dos homens e conduzi-los de acordo com a vontade de outrem. Pode-se também, diz Schopenhauer, investigar a história, a política, a ética ou a psicologia pragmática de acordo com a lei de motivação. Há, contudo, uma dificuldade relativa ao fato de não ser possível conhecer a vontade dos indivíduos com a mesma clareza com que são conhecidos os dados no mundo físico. Tal dificuldade, no entanto, não nos pode levar a engano ao ponto de duvidarmos da existência dos motivos abstratos ou da necessidade com que se dão as ações.

⁶⁰ *Ibidem*, cap. III, p. 71.

3. Recusa do livre-arbítrio *a non posse ad non esse*

A recusa do livre-arbítrio possui dois momentos distintos. O primeiro é o ponto de vista empírico, da prática ordinária das ações. Refere-se à impossibilidade de haver exceção ao princípio de razão suficiente, o qual coloca a liberdade da vontade em contradição com as leis do entendimento e com o mundo, ao determinar tanto a intuição que teremos dos objetos quanto nosso enredamento na cadeia causal universal. Desenvolvemos, é verdade, uma ilusão de liberdade⁶¹, que se deve ao fato de pensarmos que podemos querer todos os motivos que surgem. No entanto, conforme a teoria schopenhaueriana, a ação só pode ser pensada como consequência da relação entre a vontade e o motivo, sem o qual não pode ser realizada e com o qual é inevitável, tanto quanto o “o rolar da bola depois de um golpe”⁶².

O homem, como todos os objetos da experiência, é um fenômeno no espaço e no tempo, regido pela causalidade *a priori*. Embora as causas que o movem já não sejam palpáveis nem apreciáveis pelos sentidos, devemos pressupô-las necessariamente, uma vez que se trata da própria forma do entendimento. Ainda que no homem as causas eficientes tenham se erigido em pensamentos, a conexão causal continua tão rígida como a das causas mecânicas, pois o princípio que as determina vale para toda a experiência. Em virtude disso,

⁶¹ De acordo com Schopenhauer, a ilusão de liberdade é um engano natural resultante, por um lado, da heterogeneidade que causa e efeito assumem nas ações humanas, tornando difícil reconhecer qual a motivação dos atos e, por outro, da interpretação errônea da afirmação “posso fazer o que quero”, presente na autoconsciência. Conforme Maria Lúcia Cacciola, o engano da liberdade é uma das ilusões da metafísica, cuja refutação é considerada por Schopenhauer como a continuação do projeto crítico de Kant. Através do seu imanentismo, Schopenhauer questionaria o dogmatismo tanto realista, quanto idealista. Na introdução à sua obra *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, ela afirma: “O criticismo de Kant teria, segundo Schopenhauer, perdido sua força inicial na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Ou seja, Schopenhauer acusa Kant de uma recaída no dogmatismo por ter amenizado seu confronto com a teologia. A ameaça dogmática já configurada na filosofia teórica concretiza-se na Ética de Kant, quando esta acolhe como postulados: Deus, imortalidade da alma e liberdade [...] Schopenhauer propõe-se corrigir a rota do kantismo (desviada a partir do abandono do idealismo consequente) através de uma desmontagem do projeto crítico que tornaria possível diagnosticar a causa de sua deturpação”. Assim, é de suma importância para Schopenhauer contradizer a idéia kantiana da liberdade como postulado da razão prática e denunciar seu caráter ilusório. CACCIOLA, op. cit., p. 20.

⁶² LV., cap. III, p. 76.

uma ação humana livre seria, na verdade, “um milagre inexplicável, um efeito sem causa”⁶³. O entendimento nem mesmo tem forma para pensar um *liberum arbitrium indifferentiae*, pois o princípio de razão, que determina a dependência universal de todos os fenômenos entre si, é a forma geral de nossa faculdade de conhecer. Assim, pensar uma liberdade da vontade seria buscar por aquilo que determina sem ser determinado, que não depende de nada e do qual depende toda uma cadeia causal. Seria algo que, diz o filósofo,

sem coação, por conseguinte, sem razão, produz agora A, quando poderia igualmente produzir B, C ou D; e, certamente, de modo absoluto, nas mesmas circunstâncias, isto é, sem que agora houvesse em A nada mais que lhe outorgasse uma preferência (pois esta seria motivação, ou seja, causalidade), frente a B, C e D ⁶⁴.

O segundo momento da rejeição do livre-arbítrio liga-se à necessidade de que toda determinação causal seja concordante com a essência do ser em que se manifesta — no caso do homem, com o caráter empírico ⁶⁵. Como já mencionado, causa é o quadro total que precede à aparição de um efeito, de modo que nenhuma causa produz seu efeito em sua totalidade, nem a partir do nada. Existe sempre algo anterior, pois ela apenas origina, num tempo e num espaço específicos, uma mudança que tem de ser adequada à natureza do ser determinado, e para a qual já se encontra nele a força necessária. No dizer de Schopenhauer,

todo efeito surge de dois fatores, um interno e outro externo: da força originária daquilo sobre o que se exerce a ação, e da causa determinante que obriga aquela força a exteriorizar-se. Toda causalidade e toda explicação a partir dela supõem uma força originária: daí que aquela nunca explique tudo, mas deixe sempre algo inexplicável⁶⁶.

Tal força originária não está submetida à causalidade, mas é o que confere às causas a capacidade de agir. A explicação de um fenômeno qualquer por meio do princípio de razão descreve apenas as condições sob as quais se exterioriza tal força, isto é, as causas que provocam sua atividade. Assim, todas as explicações da fisiologia supõem a força vital como aquela que reage determinada por estímulos, internos ou externos. O mesmo ocorre com o objeto de que se ocupa a mecânica, onde a relação causal é mais visível, que tem como pressuposto a existência forças naturais insondáveis, como a coesão, a persistência e a inércia. Portanto, as causas determinam apenas quando e onde as exteriorizações das forças originárias e inexplicáveis dar-se-ão.

⁶³ *Ibidem*, cap. III, p. 77.

⁶⁴ *Ibidem*, loc. cit.

⁶⁵ Schopenhauer segue a divisão kantiana do caráter entre empírico e inteligível. O caráter inteligível será analisado adiante.

⁶⁶ LV., cap. III, p.78.

No caso das ações humanas, o processo não é diferente. Posto que a lei de motivação não é essencialmente distinta da lei de causalidade, mas é um tipo dela, o motivo também apenas provoca a exteriorização de uma força irreduzível à causalidade e, portanto, não explicável, que é a vontade. Os motivos dirigem-se à força originária existente no homem, à vontade no indivíduo, e a ação se dá por meio da relação entre esta e aqueles. Embora inexplicável, Schopenhauer deduz as características da vontade humana que, segundo ele, possui uma índole especial e individualmente determinada, chamada caráter. Em virtude do caráter, a reação ao mesmo motivo é distinta em pessoas diferentes, bem como motivos diversos podem dar ocasião a reações iguais em um mesmo homem. Todos os efeitos que os motivos produzem baseiam-se no caráter, do mesmo modo que todos os efeitos produzidos por causas, no sentido estrito, baseiam-se nas forças naturais, e os efeitos resultantes de estímulos, na força vital. Assim como as forças naturais, o caráter é originário e imutável, sendo distinto em cada espécie, no caso dos animais, e em cada indivíduo, no caso do homem. Ele é, portanto, a força que constitui a vontade individual e que é exteriorizada por ocasião dos motivos.

De acordo com Schopenhauer, o caráter é inato, individual, empírico e constante. É inato por não resultar de circunstâncias contingentes, mas nos vir da natureza mesma. Em razão dessa característica, a virtude e o vício pertencem à natureza do indivíduo, à própria vontade no homem, que não pode ser transformada pela educação. Ele é também individual, se bem que haja um caráter da espécie constituído de qualidades universais, servindo de base a todos os indivíduos. Tais qualidades apresentam-se em uma grande diversidade de graus, de combinação e de modificação, de maneira que se torna imensa a distinção moral dos caracteres individuais. Assim, mesmo havendo qualidades básicas, o caráter é individual em função do modo e proporção em que elas aparecem. Em virtude disso, o efeito do mesmo motivo é totalmente diferente em dois homens distintos, e não se pode prever o efeito apenas conhecendo-o, mas é preciso também conhecer o caráter individual sobre o qual vai atuar.

O caráter humano é, ainda, empírico, pois somente por experiência chegamos a conhecer os outros e a nós mesmos. Quando estamos diante de uma eleição difícil, diz Schopenhauer, nossa própria resolução nos é desconhecida, até o momento da decisão. Enquanto comparamos os motivos, não sabemos ainda para qual deles penderá a nossa ação, e temos a ilusão de podermos fazer qualquer coisa, isto é, de sermos livres.

Contudo, o motivo mais forte sempre faz valer seu poder sobre a vontade e a escolha pode inclusive ser diferente do que nós mesmos supusemos. Daí decorre que só podemos saber como uma pessoa se comportará em uma determinada situação quando estiver nela, de modo que o conhecimento de nós mesmos e dos outros nasce só na experiência e conforme surgem as ocasiões. Com tal conhecimento, diz Schopenhauer, podemos adquirir um caráter artificial, chamado pelo filósofo de caráter adquirido, se logramos conhecer nossas próprias qualidades e as empregamos sabiamente. Trata-se de um conhecimento empírico, por meio do qual é possível viver melhor em meio às adversidades e fazer as melhores escolhas.

Além de individual, empírico e inato, o caráter é constante, permanecendo o mesmo durante toda a vida. Nesse sentido, diz Schopenhauer, “sob a variável envoltura dos seus anos, de suas relações, inclusive seus conhecimentos e pareceres, encerra-se, como um caranguejo em sua carapaça, o idêntico e verdadeiro homem, totalmente imutável e sempre o mesmo”⁶⁷. Ao longo da vida, o caráter pode modificar sua orientação e os objetos para os quais se volta, pois as diferentes idades trazem consigo diferentes necessidades. Não obstante, como alguém agiu em uma situação, repetirá se as circunstâncias forem totalmente iguais, pois se trata de uma relação necessária entre causas e efeitos. Na constância do caráter, diz o filósofo, baseiam-se a possibilidade de conhecermos o homem e o julgamento que fazemos do seu valor moral. Além disso, em função dessa constância, a censura ou o elogio não recaem sobre o motivo da ação, mas somente sobre o caráter que se determina por ele. Essa é outra razão pela qual a educação não pode chegar ao essencial, pois os defeitos morais ou as virtudes acompanharão o indivíduo do começo ao fim de sua vida.

O conhecimento faz parte das circunstâncias e por isso pode ser modificado e corrigido, mas o mesmo não ocorre com os fins a que se persegue. Pode-se chegar a um conhecimento melhor dos meios empregados, podendo-se mudá-los conforme a conveniência, mas os fins a que se destinam não mudam. Daí resulta que o caráter inato do homem define os fins gerais que ele perseguirá durante sua vida, enquanto os meios que ele adotará definir-se-ão, em parte, pelas circunstâncias externas e, em parte, pela compreensão que tem delas.⁶⁸ Assim, o conhecimento é útil para a formação do intelecto e tem uma influência moral, na medida em que abre caminho a motivos desconhecidos. Ao modificar a compreensão das condições exteriores, o conhecimento permite que novos motivos, antes despercebidos, possam atuar sobre a vontade do indivíduo. Por conseguinte, pode ocorrer que,

⁶⁷ *Ibidem*, cap. III, p. 81.

⁶⁸ *Ibidem*, cap. III, p. 83.

em duas circunstâncias iguais, a ação do mesmo homem seja, na segunda vez, totalmente distinta da primeira, se no intervalo entre uma e outra ele conseguiu compreender a situação mais correta e plenamente. A eficácia moral, porém, não vai além disso, pois, conforme o filósofo,

a influência moral não se estende para além da correção do conhecimento; e a intenção de suprimir os defeitos de caráter de um homem mediante discursos e moralizações, e assim remodelar seu caráter mesmo, sua própria moralidade, é exatamente igual à pretensão de converter chumbo em ouro mediante influência externa, ou de conseguir com esmerados cuidados que um carvalho dê damascos⁶⁹.

Portanto, a necessidade da atuação dos motivos fundamenta-se, por um lado, sobre a necessidade do princípio de razão e, por outro, sobre o caráter individual inato. Se o motivo e o caráter estão dados, a ação ocorre indefectivelmente e, para que fosse outra, um dos dois fatores teria que ser diferente.

Schopenhauer vai buscar à Escolástica o adágio *operari sequitur esse*⁷⁰, o qual, conforme ele, condensa sua doutrina, ao mostrar a relação entre essência e existência. Com efeito, o filósofo argumenta que toda a existência supõe uma essência, isto é, tudo o que existe tem que ser algo. Não pode existir e, ao mesmo tempo, não ser nada, ou seja, não ter determinações nem propriedades de nenhum tipo, mas tem de ter uma determinada forma de ação. Assim, continua, como uma essência sem existência não pode proporcionar uma realidade, tampouco pode fazê-lo uma existência sem essência. Portanto, todo existente tem que possuir uma natureza peculiar e essencial, em virtude da qual é o que é, exteriorizada pelas causas e nunca criada ou alterada por elas.

Do mesmo modo, o homem tem de possuir, além de existência, uma essência, isto é, propriedades fundamentais que constituam seu caráter. Posto que sua essência permanece sempre a mesma, um homem não poderia agir, em ocasiões iguais, ora de uma forma, ora de outra totalmente diferente. A maneira como age na primeira vez está de acordo com sua essência, e ele inevitavelmente o fará de novo se a mesma circunstância se apresentar. Não poderia, assim, diante de uma circunstância que lhe apresentasse duas possibilidades, escolher tanto uma quanto a outra indiferentemente, já que sua natureza determinará, junto com o motivo, a escolha de uma única ação. Dessa forma, como diz Schopenhauer: “a liberdade da vontade significa, exatamente considerada, uma *existentia* sem

⁶⁹ *Ibidem*, loc. cit.

⁷⁰ “A ação segue-se do ser”. LV., cap. V, p. 88.

essentia; o que quer dizer que algo é mas ao mesmo tempo não é nada, o que por sua vez significa que não é; ou seja, que é uma contradição”⁷¹. Portanto, o *liberum arbitrium indifferentiae* é contraditório também a partir desse ponto de vista.

Destarte, nas nossas ações não começamos nada novo, não iniciamos nenhuma série causal sem motivo anterior. Não realizamos um primeiro começo, mas as circunstâncias cujos influxos sofremos estão, sem exceção, determinadas por causas externas que se produzem com estrita necessidade. A cadeia dessas causas, por sua vez, está determinada por membros igualmente necessários, até o infinito. Se examinamos a vontade como fenômeno objetivo, vemos que nenhuma ação acontece sem seu motivo, e que o caráter, exteriorizado a partir dele, é empírico, inato e imutável, por conseguinte, já está predeterminado a ser o que é por toda a vida, e a agir sempre de forma determinada. Assim, a liberdade é impossível *a priori*, pois tudo no mundo objetivo ocorre segundo a essência das coisas e segundo o princípio de razão, necessariamente.

Em *Sobre a liberdade da Vontade*, Schopenhauer extrai a conclusão *a non posse ad non esse*⁷² mostrando que, se a liberdade é impossível, a autoconsciência não pode portar as condições para a demonstração de sua existência. Tal conclusão pode ser estendida ao todo empírico, pois se a liberdade é impossível *a priori*, ela não pode existir em parte alguma. Por maior que seja a dificuldade em acompanhar os fatores determinantes de uma ação humana, por mais distantes e heterogêneos que sejam a causa e o efeito, e contra toda a ilusão de liberdade que possamos ter, o livre-arbítrio é logicamente contraditório, é um conceito vazio. Na argumentação schopenhaueriana, a demonstração *a non posse ad non esse* é forte e rigorosa, de um modo tal que autoriza a conclusão lógica de que a liberdade não existe. Essa exposição é, como diz o filósofo, a alavanca que permite levantar pesos maiores, é a verdade cuja certeza absoluta possibilita conquistar uma visão superior de todos os problemas do homem, ou ainda,

na mais difícil de todas as tarefas humanas, que é a metafísica, o conhecimento seguro, demonstrado *a priori* e *a posteriori*, da estrita necessidade com que os atos se derivam de um caráter dado e de determinados motivos, é um dado inestimável a partir do qual se pode chegar

⁷¹ *Ibidem*, cap. III, p. 89.

⁷² *A non posse ad non esse valet consequentia* é uma locução da lógica escolástica acerca das conseqüências modais, que tratam da possibilidade, impossibilidade, contingência e necessidade. De acordo com a forma em questão, a conseqüência da impossibilidade para a não realidade é válida, isto é, se algo não é possível, então não é real.

à solução da tarefa completa⁷³.

4. Liberdade transcendental e responsabilidade

Como já mencionado, para Schopenhauer o mundo não é apenas representação, mas é também Vontade, ou seja, convivem nele fenômeno e coisa-em-si. Tomando por base a doutrina kantiana do caráter empírico e do caráter inteligível, o filósofo afirma a compatibilidade entre liberdade transcendental⁷⁴ e necessidade. A propósito da resolução da terceira antinomia da razão, exposta na *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta no sentido de mostrar que a liberdade pode se dar no mundo, embora nele reine a necessidade. Com efeito, de acordo com este filósofo, existem duas formas de causalidade em relação ao que acontece: segundo a natureza ou segundo a liberdade. Segundo a natureza, a causalidade é a ligação de um estado com o precedente de modo regular. Tal causalidade se refere aos fenômenos e repousa em condições de tempo, de modo que o estado precedente remete a outro anterior que o produziu, este a outro, e assim sucessivamente. Segundo a liberdade, a causalidade é a faculdade de iniciar por si um estado, sem se enredar numa cadeia causal preexistente, isto é, com independência das condições anteriores. Para Kant, as idéias da razão regulam a orientação do entendimento no tocante à totalidade do saber. Em relação aos eventos do mundo, todo o campo da experiência se reduz à causalidade natural e, no intuito de obter a totalidade absoluta das condições da relação causal, a razão criaria a idéia de uma espontaneidade que poderia iniciar por si mesma uma ação, sem causa precedente. A liberdade, segundo ele, seria uma idéia transcendental pura, cujo objeto não pode ser dado em nenhuma experiência.

A questão para Kant é, então, a de saber se necessidade e liberdade verificam-se no mundo simultaneamente, ou se elas se excluem isto é, se cada efeito dever ser

⁷³ LV., cap. V, p. 122.

⁷⁴ É possível observar dois modos distintos em que Schopenhauer entende o “transcendental”. Um é referente ao condicionamento do objeto pelas formas *a priori* do sujeito, garantia da idealidade transcendental do mundo empírico. O outro, que é o levado em conta no tocante à liberdade, concerne ao domínio da coisa-em-si, que transcende o lado empírico do mundo.

proveniente apenas da natureza ou apenas da liberdade⁷⁵. Expressando de outra forma, se, apesar da causalidade no mundo sensível, que não comporta exceção, pode-se também observar a liberdade, ou se esta seria impossível. Para a solução do problema, Kant lança mão da distinção entre caráter empírico e inteligível, baseada na teorização sobre o fenômeno e a coisa-em-si. Como ele afirma, o fenômeno tem em si uma faculdade que não é objeto de intuição sensível e possui uma dupla causalidade: uma inteligível, quanto à sua ação na qualidade de coisa-em-si, e outra sensível, quanto aos efeitos. Na sua visão, os fenômenos têm por fundamento um objeto transcendental que os determina enquanto simples representações, e nada impede de atribuir a esses objetos uma causalidade que não é fenômeno, embora seu efeito se encontre no fenômeno⁷⁶.

Em relação ao homem e suas ações, além de um caráter empírico, mediante o qual seus atos seguem as leis da natureza e encadeiam-se no mundo fenomênico, haveria também um caráter inteligível, que não estaria subordinado à sensibilidade nem seria um fenômeno. No tocante a ele, o sujeito não estaria submetido a condições de tempo, que se relaciona somente com os fenômenos e, portanto, não se submeteria à causalidade. Sua causalidade seria inteligível e não se incluiria na série das condições empíricas. Em função do caráter inteligível, o mesmo sujeito, enredado na cadeia causal natural, estaria livre de qualquer influência da sensibilidade e de determinação por fenômenos, e iniciaria espontaneamente seus efeitos no mundo dos sentidos. Os efeitos, porém, não deixariam de estar anteriormente determinados, pois não se iniciam sozinhos e só são possíveis dentro de séries causais. Assim, conforme Kant, liberdade e necessidade encontram-se simultaneamente no mesmo ato, cada uma em seu significado pleno, conforme se refiram à causa inteligível ou à causa sensível⁷⁷. Portanto, para ele, a liberdade não é contraditória, mas possível simultaneamente aos eventos necessários do mundo. Como ele afirma:

tratava-se apenas de saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma ação; e a isto demos suficiente resposta ao mostrarmos que, se pode haver naquela uma relação a uma espécie de condição completamente diferente da que há nesta, a lei da última não afeta a primeira e, por conseguinte, ambas verificam-se independentemente uma da outra e sem que uma à outra se perturbem⁷⁸.

Schopenhauer parte da mesma argumentação, isto é, da exposição

⁷⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 465.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 466.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 468.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 478.

kantiana acerca do caráter empírico e inteligível, mas seu objetivo já não é o mesmo. Enquanto Kant entende ser a liberdade uma idéia da razão que, embora não possa ser pensada pelas leis da experiência, pelo menos não está em contradição com elas, Schopenhauer afirma a liberdade no domínio transcendental, ao mesmo tempo em que mantém a rigorosa necessidade dos atos de vontade no plano fenomênico. Na filosofia schopenhaueriana, como vimos, a experiência está em contradição com a liberdade.

De acordo com isso, na demonstração da liberdade transcendental, Schopenhauer assimila, a seu modo, a argumentação kantiana, segundo a qual o caráter empírico tem como fundamento um caráter inteligível, que não está encadeado na natureza, nem subordinado à lei de causalidade. Tal caráter é o em-si do homem e não se inclui na série das condições empíricas, pelas quais os acontecimentos do mundo são indefectíveis. Embora o caráter inteligível não possa ser concebido empiricamente, deve ser pressuposto como fundamento do caráter empírico, do mesmo modo como se supõe um objeto transcendental como fundamento dos fenômenos em geral. Uma vez que o caráter inteligível não está submetido ao princípio de razão, pode-se concluir que ele é livre de toda a necessidade causal isto é, não sofre nenhuma determinação anterior. Desse modo, ao caráter inteligível, isto é, à vontade humana como coisa-em-si, corresponde a liberdade absoluta. Explica o filósofo que,

o caráter empírico, assim como a totalidade do homem, é, enquanto objeto da experiência, um mero fenômeno, ligado por isso às formas de todo fenômeno — tempo, espaço e causalidade — e submetido às suas leis; a condição e fundamento de todo esse fenômeno, ao contrário, independente daquelas formas enquanto coisa-em-si e, portanto, não submetida a nenhuma distinção temporal e, assim, persistente e imutável, é o caráter inteligível, isto é, a vontade como coisa-em-si à qual, em tal qualidade, corresponde também liberdade absoluta, ou seja, a independência da lei de causalidade (como mera forma dos fenômenos)⁷⁹.

Entretanto, tal liberdade não pode ser tomada como sendo empírica, mas apenas transcendental, pois, diz Schopenhauer, “não irrompe no fenômeno, mas está presente só na medida em que fazemos abstração dele e todas as suas formas para aceder àquilo que, fora de todo tempo, deve-se pensar como a essência interna do homem em si mesmo”⁸⁰. Esse deslocamento para o campo do transcendental mostra-se coerente com as duas definições de liberdade anteriormente apresentadas. Como os atos humanos são sempre determinados, a liberdade não pode encontrar-se no fazer; ela tem de encontrar-se naquilo que, no homem, pode ser livre, ou seja, na sua essência total ou sua vontade. Por serem fenômenos, as ações

⁷⁹ LV., ca.p. V, p. 126.

⁸⁰ *Ibidem*, loc. cit.

não podem desembaraçar-se do princípio de razão, mas o ser do homem, sua vontade, é livre enquanto coisa-em-si. Nos termos de Schopenhauer,

a liberdade que, por conseguinte, não pode encontrar-se no *operari*, tem que radicar no *esse*. Tem sido um erro fundamental, um *ύστερον πρότερον*⁸¹, de todos os tempos, atribuir necessidade ao *esse* e liberdade ao *operari*. Pelo contrário, só no *esse* se encontra a liberdade; mas a partir dele e dos motivos resulta necessariamente o *operari*: no que fazemos conhecemos o que somos.⁸²

Do mesmo modo que a liberdade radica no *esse*, nele também estará radicada a responsabilidade pelas ações. Segundo Schopenhauer, a responsabilidade é um sentimento originado pela consciência irrefletida que temos de nosso caráter inteligível. Tal sentimento nos imputa nossas ações, nos apresenta a nós mesmos como autores de nossos atos, porque de algum modo sentimos que a necessidade existente neles tem como base algo subjetivo e que, objetivamente, as ações que praticamos poderiam ter sido diferentes. Como argumenta o filósofo, nos damos conta de que

essa necessidade tem uma condição subjetiva; e que *objective*, isto é, nas circunstâncias presentes, sob o influxo dos motivos que a determinaram, era perfeitamente possível e ter-se-ia podido produzir uma ação totalmente distinta, inclusive a exatamente oposta, com a condição de que tivesse sido outro: só dependeu disso. A ele, posto que seja esse e não outro, posto que tenha tal e tal caráter, não lhe foi possível nenhuma outra ação; mas em si mesma, ou seja, *objective*, a ação era possível⁸³.

A responsabilidade é o único dado que permite concluir uma liberdade moral e ambas, liberdade e responsabilidade, só podem residir no caráter inteligível do homem, já que não podem estar nas ações particulares. De acordo com o filósofo, é possível deduzir a liberdade da responsabilidade, tomada como fato da consciência. Com efeito, sendo produto do motivo e do caráter, a ação apóia-se igualmente sobre ambos, isto é, a ação se realiza porque o motivo é eficaz para tal caráter e este é determinável por tal motivo. Nesse processo, o caráter é a vontade individual, que permanece invariável, e constitui um elemento tão necessário para a ação quanto o motivo. O sentimento da responsabilidade nasceria da consciência do caráter próprio como um dos fatores da ação. Assim, diz Schopenhauer, “explica-se esse sentimento de que os nossos atos surgem de nós mesmos, aquele ‘eu quero’ que acompanha todas as nossas ações e em virtude do qual cada um as tem de reconhecer

⁸¹ “O posterior no lugar do anterior”.

⁸² LV., cap. V, p. 127.

⁸³ *Ibidem*, cap. V, p. 123-124.

como seus atos, dos quais, portanto, se sente moralmente responsável”⁸⁴. Todavia, embora tal consciência moral aponte para a liberdade do caráter inteligível, não se pode dizer que ela afirme a liberdade de fazer ou de se omitir.

A doutrina do caráter empírico e inteligível é o que fundamenta essa explicação da responsabilidade, ao mostrar que a liberdade não pode ser encontrada nas ações isoladas, mas apenas na essência do homem como um todo. A consciência moral e o sentimento da responsabilidade, ao apontarem para o caráter como responsável pelas ações, confirmam que a liberdade não está no *operari*, mas no *esse*. Como afirma o filósofo, a obra de nossa liberdade não está em nossas ações individuais,

mas na existência e essência (*Seyn und Wesen*) (*existentia et essentia*) do homem mesmo; estas têm que ser pensadas como seu ato livre, que somente para a faculdade de conhecer, vinculada ao tempo, ao espaço e à causalidade, apresenta-se em uma pluralidade e diversidade de ações; ações que, não obstante, precisamente em virtude da unidade originária do que nelas se apresenta, têm que conduzir todas exatamente ao mesmo caráter e que, portanto, aparecem como estritamente necessárias em função daqueles motivos, pelos quais são suscitadas e determinadas individualmente⁸⁵.

Portanto, o sentimento da responsabilidade por nossas ações é verdadeiro e nos mostra que os atos que praticamos são obra nossa, embora dependam também dos motivos.

É possível compreendermos a liberdade transcendental por outra via, qual seja, trazendo à observação aquilo que Schopenhauer entendeu como sendo a única e estreita porta de acesso à verdade⁸⁶, que nos conduz à consideração do mundo simultaneamente em seus dois lados. Tal porta é a visão interna da relação causal, possível ao homem porque pode se colocar, ao mesmo tempo, como o conhecido e o cognoscente. Com efeito, conforme a argumentação do filósofo, a Vontade é o primordial em tudo o que existe, é o em-si tanto do reino orgânico, quanto do inorgânico. É o fundamento da ação e do movimento, igualmente presente na forma e na constituição de todos os seres, nos instintos orgânicos de vegetais e animais, bem como nos atos destes e dos homens. Ela é independente do intelecto e se manifesta sem ele na maior parte da natureza, de maneira que o conhecimento ou o modo em que a percebemos é secundário. A separação entre Vontade e conhecimento é, inclusive, considerada por Schopenhauer como o traço principal de sua filosofia.

⁸⁴ *Ibidem*. cap. V, p. 125.

⁸⁵ *Ibidem*. Cap. V, p. 127.

⁸⁶ VN., cap. IV, p. 146.

Os fenômenos e a Vontade são conhecidos de formas distintas, ou seja, a percepção dos acontecimentos no plano fenomênico nos é dada pelo entendimento, enquanto o conhecimento da Vontade advém do nosso próprio interior, nosso próprio “eu”⁸⁷. O que conhecemos por meio do entendimento tem a vantagem de ser investido nas formas do objeto, porém nos aparece mediatamente. Já o conhecimento da vontade própria nos é familiar e imediato, no entanto, obscuro e não objetivo. A compreensão de que a Vontade é o fundamento de todas as coisas entrelaça essas duas fontes do conhecimento, explicitando que o mundo é, a um só tempo, causalidade e Vontade. Desse modo, diz Schopenhauer, explica-se tanto a natureza quanto nosso ser e desvenda-se “o mistério, do qual a filosofia tem procurado por tanto tempo a chave”⁸⁸. Encontram-se, assim, de acordo com o filósofo, duas identidades, a saber, a da causalidade consigo mesma em todos os seus graus, e a da Vontade no reino orgânico e no inorgânico com a vontade em nós⁸⁹. Como ele afirma,

se, ao contrário, completamos, como eu já exigi, a união do conhecimento exterior com o interior, lá onde ambos se tocam, reconhecemos, apesar de todas as acidentais diferenças, uma dupla identidade: a da causalidade consigo mesma em todos os seus graus e a do “x” desconhecido (isto é, das forças naturais e as manifestações vitais) com a vontade em nós⁹⁰.

Desse modo, causas, estímulos ou motivos podem pôr a Vontade em movimento, da forma já explicitada, e as diferenças daí decorrentes ligam-se apenas à representação, isto é, ao modo de exteriorização. Os movimentos das plantas e dos animais, assim como os atos dos homens, implicam, ao mesmo tempo, causalidade e Vontade. No dizer do filósofo,

[...] não há duas origens radicalmente diferentes do movimento; ele não parte ou do interior, caso em que se o atribui à Vontade, ou do exterior, caso em que seria produzido por causas, mas ambas as coisas são inseparáveis e têm lugar ao mesmo tempo em todo movimento de um corpo. Porque o movimento que em geral se reconhece como vindo da Vontade, implica sempre, igualmente, uma causa. Nos seres cognoscentes, esta última é um motivo; mas sem ele, mesmo nesses seres, o movimento é impossível. E, por outra parte, o movimento de um corpo que se entende determinado por causa externa é, todavia, em si manifestação de sua Vontade, que é apenas

⁸⁷ Existe, ademais, o modo de conhecimento estético, no qual se abandona o fio condutor do princípio de razão e alcança-se a intelecção da Idéia. Conforme Schopenhauer, as Idéias, entendidas como graus de objetivação da Vontade e formas eternas das coisas, são refletidas pela obra de arte, cuja contemplação leva à intuição imediata da vida e da natureza por um indivíduo tornado, momentaneamente, puro sujeito do conhecer, destituído de vontade. Cf. M., § 38.

⁸⁸ VN., cap. IV, p. 146.

⁸⁹ Trata-se do argumento da analogia, no qual se estende a essência humana, isto é, a vontade, a todos os demais fenômenos.

⁹⁰ VN., cap. IV, p. 146-147.

provocada por uma causa⁹¹.

Ele refuta, dessa forma, a idéia de que o movimento de um corpo tenha uma origem dupla, provindo ou da Vontade, ou das causas externas, o que daria a entender que partiria de dois fundamentos distintos. O mesmo raciocínio se aplica às ações humanas, as quais possuem uma e a mesma origem, a saber, a essência do homem que age, seu caráter inteligível, exteriorizado através dos motivos. Portanto, o ato de vontade e a ação empírica são o mesmo, refletido de modos diversos. Do mesmo modo, apenas na representação a Vontade se nos aparece em corpos extensos e só assim é que percebemos a figura e o movimento dos objetos. Nas palavras dele,

assim como as ações do corpo são somente os diferentes atos da Vontade que se refletem na representação, seu substrato, a forma do corpo, é sua imagem global: assim, em todas as funções orgânicas do corpo, tanto quanto em suas ações exteriores, é a Vontade que constitui o *agens*⁹².

Por conseguinte, a figura do nosso corpo e as nossas ações são somente o modo como nossa vontade surge na representação. Posto que a Vontade é a essência originária e o conhecimento o secundário, o que chegamos a conhecer externamente é apenas o resultado distante das exteriorizações dela. Isso significa que há muitos momentos dessa exteriorização que nos permanecem inconscientes, e dos quais jamais chegamos a ter conhecimento algum. Mesmo nos movimentos e ações considerados voluntários, há inúmeras etapas de sua execução dos quais não temos consciência.

Tais considerações, segundo pensamos, contribuem para reduzir o abismo que parece surgir entre a Vontade e a representação. Ao mostrar que ambas são o mesmo mundo visto de lados distintos, os quais somente para a nossa representação parecem apontar para dois fundamentos separados, Schopenhauer esclarece o que quer dizer quando afirma que “no que fazemos conhecemos o que somos”⁹³. As ações intuídas empiricamente nos dão a conhecer nosso ser, embora muito do processo se nos escape. O que conhecemos dos nossos atos é o lado fenomênico de nossa vontade, o qual aponta, mesmo que imprecisamente, para algo metafísico, não compreensível nem determinável pelas leis do fenômeno e que, pela mesma razão, tem de ser livre. Do mesmo modo, explica-se também a idéia segundo a qual o homem faz sempre o que quer porque já é o que quer, ou seja, seu corpo e suas ações são o resultado da vontade presente nele. O descompasso entre a vontade

⁹¹ *Ibidem.* cap. 4, p. 140.

⁹² *Ibidem.* cap. 1, p. 76.

⁹³ LV., cap. V, p. 127.

própria e os atos no plano do fenômeno, que parece apontar para a existência de dois modos de ação irreconciliáveis, um necessário e outro livre, deve-se à diferença dos modos de conhecer, um voltado para o objetivo e o outro para o subjetivo. Como diz o filósofo,

se se considera seu agir [do homem] *objective*, isto é, de fora, então se conhece apodicticamente que tem que estar submetido, como o agir de todo ser natural, à lei de causalidade em todo seu rigor: mas *subjective*, cada um sente que faz sempre apenas o que quer⁹⁴.

Schopenhauer entende que a virtude, o vício e a responsabilidade são mais bem explicados na sua doutrina, que é a única a atribuir asseidade (*aseitas*⁹⁵) à vontade individual. No dizer do filósofo, “é no caráter inato, esse verdadeiro núcleo de todo o homem, onde se encontra o germe de todas as suas virtudes e vícios”⁹⁶. O homem só pode ser responsabilizado pelo que faz, condenado por seus vícios ou louvado por suas virtudes se ele for o autor de seu próprio ser, pois, como mostrado, *operari sequitur esse*. Na sua teoria, por serem a essência do caráter individual, as virtudes e os vícios são inatos, fazem parte do ser do homem, de modo que o responsável por esse ser é o responsável por tudo que dele decorre.

Assim, tomando como ponto de apoio a determinação dos atos, Schopenhauer analisa algumas visões comuns sobre o vício e a virtude e as implicações teológicas do livre-arbítrio. A primeira dessas visões é a de que a virtude e o vício dependeriam da educação que se tem. Segundo Schopenhauer, se virtude e vício proviessem da aceitação voluntária e refletida a partir de ensinamentos, seriam, na verdade, dissimulação e falsidade, e não resistiriam a circunstâncias desfavoráveis. Ou seja, mais cedo ou mais tarde, o indivíduo mostraria seu verdadeiro ser, pois virtude ou vício adquiridos desse modo não fariam parte de seu caráter e não determinariam efetivamente seus atos. Além disso, supondo-se que a educação do caráter fosse possível, não se explicaria como alguém que teve boa educação pôde se tornar mau e vicioso, e também o contrário seria inexplicável, isto é, não se entenderia como alguém cuja educação foi descuidada pôde se tornar bom e virtuoso. Como ele lembra, “Nero teve precisamente a Sêneca por mestre”⁹⁷.

O segundo ponto de vista comum, ligado ao primeiro, é o que atribui

⁹⁴ *Ibidem*. cap. V, p. 128.

⁹⁵ *Aseitas* é uma característica atribuída a Deus pela escolástica tardia, segundo a qual Ele é a causa e o princípio de si mesmo.

⁹⁶ LV., cap. III, p. 85.

⁹⁷ *Ibidem*, loc.cit.

liberdade à vontade, entendendo o caráter como uma espécie de *tábula rasa*⁹⁸, sem inclinações inatas que se encaminhassem para nenhum tipo de objeto. As ações, supondo-se a liberdade da vontade, não poderiam ser determinadas de acordo com a relação entre os motivos e o caráter individual, pois este não teria uma essência de onde proviria seu *operari*. Do mesmo modo, não haveria explicação para as virtudes e os vícios, tampouco para as discrepâncias que muitas vezes se pode observar entre a educação que um indivíduo teve e sua maneira de agir. Se o caráter fosse uma *tábula rasa*, a educação deveria poder preenchê-la segundo a intenção do educador, o que nem sempre acontece.

Partindo da liberdade da vontade, também não se pode explicar as diferenças entre os modos de ação dos indivíduos. Se as pessoas agem de modos diferentes e o agir está em relação com o caráter, este tem que ser diferente em cada um. Admitindo-se a liberdade da vontade, entretanto, a diversidade das ações não poderia encontrar sua explicação no caráter subjetivo, já que este não teria propriedades particulares. Como diz Schopenhauer “a fática e originária distinção dos caracteres é inconciliável com a admissão de uma tal liberdade da vontade, que consiste em que a todo homem, em toda situação, têm de ser possíveis ações opostas”⁹⁹. Seria ainda mais absurdo, diz o filósofo, supor-se que as diferentes ações se expliquem por algo objetivo, pois, nesse caso, os atos seriam determinados pelas circunstâncias, e de qualquer modo a liberdade estaria anulada. A solução intermediária, a saber, a que coloca a diversidade dos modos de agir a meio caminho entre o objetivo e o subjetivo, tampouco resolveria o problema, porque a diferença dos atos explicar-se-ia pela maneira de o sujeito compreender os fenômenos, pelo seu conhecimento deles. Contudo, diz o filósofo, se assim fosse,

tudo se reduziria ao conhecimento correto ou incorreto das circunstâncias presentes, com o que a distinção moral das formas de atuação seria transformada em uma mera diversidade na correção do juízo, e a moral, convertida na lógica¹⁰⁰.

O terceiro ponto de vista comum é o que imagina que as diferenças dos caracteres, não sendo inatas, nasceriam a partir das circunstâncias externas. Nesse caso, ocorreria que durante longo tempo de vida as pessoas viveriam sem caráter algum, o que é absurdo. Segundo essa suposição, diz Schopenhauer, o caráter produzir-se-ia muito tarde, o que é errado, pois a criança já revela o caráter que tem, mostrando “em pequena o que no

⁹⁸ *Ibidem*. cap. III, p. 86.

⁹⁹ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁰⁰ *Ibidem*, loc. cit.

futuro será em grande”¹⁰¹, já que sua essência individual é constante. Além disso, estaria anulada a responsabilidade moral, pois uma vez que as circunstâncias externas que moldariam o caráter são obra da causalidade, as próprias ações derivadas dele também o seriam, e o homem não poderia ser responsabilizado moralmente por elas.

Há, enfim, a visão comum, segundo a qual Deus deu ao homem a liberdade da vontade, justamente para que fosse responsável pelos seus atos e escolhesse livremente entre a virtude e o vício. Embora sua visão esteja radicalmente em desacordo com isso, posto que professa o ateísmo¹⁰², Schopenhauer afirma que a verdade expressa por sua filosofia não é contrária à opinião de muitos religiosos, e declara: “me refiro, em especial, a Lutero que, em um livro escrito expressamente com esse fim, *De servo arbitrio*, nega com toda veemência a liberdade da vontade”¹⁰³. Os religiosos que afirmaram a liberdade da vontade o fizeram, a seu ver, com a intenção de harmonizar a responsabilidade moral com a justiça divina. A liberdade da vontade tornou-se o artifício usado para que o mal da criatura não fosse atribuído ao criador por extensão e, assim, o *liberum arbitrium* foi necessário para distanciar Deus dos pecados do homem. Se Deus criou o homem em sua existência e substância, argumenta Schopenhauer, criou por meio dele o mal. Por mais que as ações tenham necessariamente de passar pela vontade humana, no fim das contas, Deus tem de ser responsabilizado, pois é a causa última de toda criação, o primeiro começo de onde todo o restante deriva. Por isso, ele questiona:

Como se pode imaginar um ser que segundo sua *existentia* e *essentia* seja obra de outro e que, não obstante, possa determinar-se a si mesmo originária e radicalmente e ser, portanto, responsável por seu agir?¹⁰⁴

Segundo o princípio *operari sequitur esse*, se o homem age mal é porque ele mesmo é mau. Por conseguinte, diz o filósofo, “se, efetivamente, uma má ação surge da

¹⁰¹ *Ibidem*. cap. III, p. 84.

¹⁰² Embora não deixe de dar valor à religião como “metafísica do povo”, Schopenhauer expõe seu ateísmo em várias obras. Suas críticas se voltam, sobretudo, contra o teísmo, cuja idéia de um ser criador do mundo, com personalidade, conhecimento e vontade é considerada falsa pelo filósofo. O teísmo, que tem um caráter fundamentalmente antropomórfico e otimista, não é considerado por ele como parte essencial da religião, o que se prova através do budismo, que não possui esse conceito. É interessante a associação feita por Jean Lefranc, em sua obra *Compreender Schopenhauer*, do otimismo com o teísmo e do pessimismo schopenhauriano com o seu ateísmo: “Ninguém deveria jamais pensar em dizer que o nosso mundo é o melhor possível, se não se tratasse antes de tudo de justificar a criação do Deus da Bíblia. O otimismo é inseparável do teísmo, já o pessimismo, ao contrário, prescinde de toda demonologia: o pior de todos os mundos possíveis não exige criador algum, nenhum espírito transcendente para ser o que é. No fim das contas, derrubar o otimismo significa derrubar ao mesmo tempo, toda a mitologia da criação que servia de apoio ao sistema leibniziano”. Cf. LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 37-38.

¹⁰³ LV., cap. IV, p. 93.

¹⁰⁴ *Ibidem*. cap. IV, p. 103.

natureza, isto é, da condição inata do homem, então é óbvio que a culpa radica no autor dessa natureza”¹⁰⁵.

Em suma, ao se formular a vontade livre, não se consegue explicar a diferença factual dos modos de ação nem atribuí-los aos responsáveis por eles. Nesse caso, é preciso que se encontre a responsabilidade, ou nas circunstâncias externas, ou naquele que criou a essência e o ser do homem. De todo modo, porém, ele não seria responsável, pois não esteve em seu poder agir de modo diferente. Em última instância, a liberdade da vontade não determinaria nenhuma ação ou omissão, já que não incutiria no homem inclinações que o fizessem realizar escolhas determinadas. Trata-se de algo meramente negativo, significando apenas que nada impede ou obriga a agir de um ou de outro modo. Portanto,

assim nunca fica claro de onde surge, em último termo, a ação, já que não deve resultar da condição inata ou adquirida do homem, pois então a carga dela cairia sobre seu criador; e tampouco das simples circunstâncias externas, já que então se haveria de atribuí-las ao azar; ou seja, o homem ficaria em todo caso isento de culpa quando, não obstante, se lhe faz responsável pela ação¹⁰⁶.

Por conseguinte, a única maneira de atribuir responsabilidade moral ao homem é supondo a asseidade da vontade. Somente se próprio homem for o autor de si mesmo, poderá ser responsabilizado por suas ações.

¹⁰⁵ *Ibidem.* cap. IV, p. 104.

¹⁰⁶ LV., cap. IV, p. 105.

Capítulo II – Graus de negação da Vontade e tipos especiais de determinação

Neste capítulo, analisamos alguns conceitos no intuito de investigar se possuem relação, ou com tipos especiais de liberdade, ou de determinação. Como Schopenhauer afirma ser a negação da Vontade o único caso em que a liberdade surge no campo do fenômeno, examinamos sua argumentação em torno dos graus de negação, manifestos empiricamente pelas virtudes morais, procurando ver se poderíamos falar em “graus de liberdade”. Nos conceitos de justiça eterna e destino, interessamo-nos em verificar se eles significariam formas pelas quais nossa vida seria conduzida a um fim alheio à nossa própria vontade. Isto é, se representariam coações aos nossos atos, nos quais seríamos como títeres movidos por cordas invisíveis, com a ilusão de agirmos livremente. A noção de história foi examinada buscando ver se nossos atos, sendo necessários em função da lei de motivação, comportariam também algum tipo de determinação histórica. Por fim, desfiemos a razão prática admitida pelo filósofo, ou melhor, a razão no seu aspecto prático, procurando as possibilidades abertas no campo da ação pelo conhecimento abstrato.

1. Os graus de negação da Vontade

Como já foi dito anteriormente, a filosofia schopenhaueriana é imanente ao mundo. De modo coerente, sua ética não se refere a um devir, isto é, não se ocupa do modo como os homens devem agir, e sim de como o fazem de fato. De acordo com isso, o que a filosofia deve fazer é explicar as diferentes condutas no tocante à moral, pois, nas palavras de Schopenhauer,

a moral tem a ver com a ação efetiva do ser humano e não com castelos de cartas apriorísticos, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio

ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões quanto a de uma injeção para um incêndio¹.

A ética é a mais fácil das ciências, conforme o filósofo, pois ele entende que o princípio máximo da moral está enraizado no coração de cada um, de modo que todos têm a obrigação de extrair dele regra para cada ação singular e, assim, de se “construir a si mesmo”². A grande censura que Schopenhauer dirige à ética de Kant é, justamente, o fato de estar fundamentada em conceitos que não explicam as ações humanas factuais, mas dizem o que elas devem ser. Ele, ao contrário, parte da impossibilidade de qualquer prescrição e entende que há, de fato, ações cujo fundamento é moral.

Como exposto no capítulo anterior, as ações humanas decorrem da relação necessária entre os motivos e o caráter inato e imutável. O rompimento dessa necessidade só seria possível no momento de negação da Vontade, no qual esta se anularia e os motivos perderiam seu poder, em função da visão através do *principium individuationis*. Este é definido por Schopenhauer como o tempo e o espaço, na medida em que são eles que possibilitam a pluralidade simultânea ou sucessiva. Segundo o filósofo, a negação da Vontade só pode ocorrer integralmente, como supressão do caráter e negação da sua essência total. No entanto, essa teoria perde sua simplicidade quando a interpretamos à luz do exposto em algumas obras, principalmente em *Sobre o fundamento da moral*, no quarto livro de *O mundo como Vontade e representação* e alguns capítulos dos seus *Complementos*. Em tais obras, a compaixão aparece como um contrapeso do egoísmo, e as virtudes morais como momentos em que o princípio de individuação se desvanece e podemos, olhando através dele, ver a identidade metafísica de tudo o que existe. Com efeito, Schopenhauer afirma a ocorrência dessa visão em graus, nos quais se abre a perspectiva das virtudes, desde o impulso para a justiça até a caridade. Como veremos, o fundamento de tais graus é o mesmo que o da negação total da Vontade, e a questão que então se nos coloca é a de saber se podemos entender as virtudes morais como “pequenas negações” que conduzem à sua negação total. Nesse sentido, Schopenhauer diz:

afirmação da Vontade de Vida, mundo fenomênico, diversidade de todos os seres, individualidade, egoísmo, ódio, maldade: tudo isto tem uma mesma raiz; e, por outro lado, mundo da coisa-em-si, identidade de todos os seres, justiça, caridade, negação da Vontade de Viver, têm também uma mesma raiz. Se, como já demonstrei suficientemente, as virtudes morais nascem da compreensão daquela identidade de todos os seres não no fenômeno, mas na

¹ FM., II, 6, p. 48 – 49.

² *Ibidem*, cap. III, 18, p. 157.

coisa-em-si, na raiz de todos os seres, a ação virtuosa é um passo momentâneo pelo ponto no qual o regresso duradouro é a negação da Vontade de viver.³

De acordo com Schopenhauer o homem é o fenômeno mais acabado da Vontade, pois é iluminado por um grau de conhecimento elevado que o torna capaz de repetir perfeitamente a essência do mundo sob a forma da representação. Por meio do seu espelhamento na representação humana, a Vontade pode alcançar plena consciência de si mesma. Assim, segundo o filósofo, o homem se posiciona em relação a essa autoconsciência da Vontade de dois modos distintos: ou cegamente, caso em que o conhecimento lhe permanece um motivo, ou esclarecendo sua essência, quando então tal conhecimento se lhe torna um quietivo, silenciando e suprimindo todo o querer⁴. Esses dois posicionamentos correspondem aos dois pontos de vista pelos quais o homem pode tornar-se consciente de sua própria existência, que são a intuição empírica e a visão de seu interior⁵. No primeiro modo de conhecimento, ele apreende apenas o fenômeno sob as condições de tempo, de espaço e das formas do princípio de razão suficiente. Enxerga a multiplicidade e a diversidade das aparências, entendendo-se como um ser limitado e essencialmente distinto dos outros, sem perceber a essência única de tudo o que existe. No segundo modo, por seu turno, ao olhar para o seu interior, atenta para a identidade da sua essência e a dos outros, isto é, reconhece a Vontade una e indivisível em todos os fenômenos. Olhando através do princípio de individuação, percebe que a essência de todas as coisas é uma e a mesma⁶.

Essas duas maneiras distintas de o homem se entender em relação ao mundo determinará a posição em que ele se colocará frente à Vontade, isto é, afirmando-a ou negando-a. O ponto de vista da afirmação parte das condições do tempo e do espaço, pelas quais se intui múltiplas coisas em momentos e lugares diferentes. Nesse modo de conhecimento, o indivíduo toma as aparências das coisas pelas próprias coisas, pelo que os fenômenos aparecem no mundo como distintos, divididos e inumeráveis⁷. Em virtude disso, ele estabelece uma grande distinção entre si e o resto do mundo, e entende serem a dor e o prazer realidades contrárias. Inclina-se, então, para o contentamento e os prazeres da vida, sem saber que são estes, justamente, que o ligam às dores e aos sofrimentos. Por essa razão, o indivíduo busca seu próprio bem-estar, julgando poder livrar-se das dores e satisfazer todas as

³ CM., cap. 48, “Sobre a doutrina da negação da Vontade de viver” p. 1045.

⁴ M., § 56, p. 334.

⁵ P. cap. VIII, “Acerca da ética”, § 115, p. 202.

⁶ *Ibidem*, loc. cit.

⁷ M., § 63, p. 378.

suas necessidades.

Uma vez que a Vontade, tal como definida pelo filósofo, expressa-se num querer que se esforça continuamente, sem satisfação duradoura, sua afirmação é esse querer mesmo. A Vontade preenche a vida do homem em geral e sua afirmação se dá a partir da sua objetivação no corpo. Conforme Schopenhauer, o querer individual, que se desenvolve no tempo, é a “paráfrase do corpo”⁸, de forma que afirmação da Vontade e afirmação do corpo são o mesmo. Assim, segundo ele, em última instância, os atos de vontade orientam-se para a conservação do indivíduo e da espécie. No dizer do filósofo,

o tema fundamental dos múltiplos atos de vontade é a satisfação das necessidades que são inseparáveis da existência do corpo em estado saudável; estas encontram nele sua expressão, e podem reduzir-se à conservação do indivíduo e à propagação da espécie⁹.

Assim como há graus de negação da Vontade, também há graus de afirmação dela, ligados à veemência com que esta afirmação se dá. Tais graus assentam-se nas variáveis intensidades dos desejos, que podem manifestar-se como leves afetos ou até paixões violentas, nas quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, buscando suprimi-las caso sejam obstáculos à sua vontade¹⁰. Além da diferença de veemência das vontades individuais, há os dois graus fundamentais de afirmação já mencionados, presentes em todo o gênero humano. O primeiro e mais fraco é a autoconservação do indivíduo, que afirma a vida de um fenômeno singular; o segundo e mais forte é o impulso sexual, que afirma a vida de toda uma espécie.

Com efeito, segundo Schopenhauer, a natureza não se preocupa com a duração dos frágeis indivíduos, deixando-os sucumbir aos milhares, mas cuida somente da perpetuação da espécie por meio do inexpugnável impulso sexual¹¹. Este vai além da afirmação da existência do indivíduo, que preenche um tempo curto, e afirma a vida por tempo indeterminado, ultrapassando a morte individual. Nisso, diz o filósofo, aparece claramente a decidida afirmação da Vontade na natureza, por meio da qual as espécies viventes ligam-se a um todo, na medida em que o ato sexual gera uma nova vida que é diferente do procriador apenas no fenômeno, mas em si mesma é idêntica a ele¹². O ato

⁸ *Ibidem.* § 60, p. 353.

⁹ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁰ *Ibidem*, § 59, p. 354.

¹¹ CM., cap. 47, “Sobre a ética”, 1037.

¹² M., § 60, p. 354.

sexual, nesse sentido, é o “ovo do mundo”¹³, é o que expressa mais claramente a essência da Vontade. Sintomaticamente, diz Schopenhauer, apenas por meio dele se dá a entrada na vida de animais e homens. Como ele afirma,

o ato da geração é para o mundo o que a palavra é o para o enigma. O mundo é extenso no espaço e velho no tempo, e contém uma multiplicidade inesgotável de formas. Não obstante, tudo isso é somente fenômeno da Vontade de Vida; e a concentração, o foco dessa Vontade é o ato da geração. Este ato é, portanto, aquilo em que mais claramente se expressa a essência íntima do mundo¹⁴.

Portanto, a autoconservação é o primeiro e mais fraco esforço do indivíduo em sua afirmação da Vontade, pois conserva vivo o corpo de um exemplar da espécie. Tão logo assegurada a conservação individual, diz Schopenhauer, o homem passa a seguir a essência íntima da natureza e empenha-se pela propagação da espécie. O impulso sexual, além disso, evidencia a independência da Vontade em relação ao conhecimento, pois, nas palavras do filósofo, “os genitais são o verdadeiro foco da vontade, e portanto, o pólo oposto do cérebro, que representa o conhecimento, isto é, o mundo como representação”¹⁵.

No modo de ação que se orienta para a afirmação da Vontade, o indivíduo parte da compreensão do mundo e de si mesmo pelo princípio de razão suficiente, compreensão que é a mesma base do egoísmo. Embora o egoísta tenha em torno de si sua própria essência inúmeras vezes repetida, só é capaz de vê-la em seu interior, e sente que toda a natureza exterior existe apenas na sua representação. Como ocorre em todos os indivíduos, a Vontade encontra-se por inteiro no egoísta que, por isso, entende-se como o centro do universo, antepondo a própria existência e bem-estar a tudo o mais. Assim, o indivíduo egoísta é consciente dos outros de maneira mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, enquanto a si mesmo conhece como o em-si do mundo, a condição complementar do mundo como representação¹⁶. Caso se mostrasse necessário, aniquilaria qualquer pessoa ou o próprio mundo para conservar-se por mais tempo. Através do egoísmo, afirma o filósofo, a Vontade mostra um conflito interno consigo mesma, cuja base e essência está na oposição entre o indivíduo como microcosmo e o macrocosmo em que se insere. Assim, diz ele,

é o egoísmo que nos revela de um modo terrível o conflito interno da

¹³ CM., cap, 45, “Sobre a afirmação da Vontade de viver”, p. 1008.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1007.

¹⁵ M., § 60, p. 356.

¹⁶ *Ibidem*, § 61, p. 358.

Vontade consigo mesma. Pois o egoísmo deve sua permanência e sua essência à mencionada oposição entre o microcosmo e o macrocosmo, ou a que a objetivação da Vontade tem como forma o *principium individuationis* e, por isso, a Vontade se manifesta da mesma maneira em inumeráveis indivíduos, e em cada um deles íntegra e completamente em seus dois aspectos (vontade e representação)¹⁷.

Por conseguinte, enquanto cada um é dado a si mesmo imediatamente como Vontade inteira, os outros seres lhes são dados meramente como representações. Em função disso, o ser e a conservação próprios são antepostos a todos os outros em conjunto.

Conforme essa argumentação, somos inclinados para a injustiça e para a violência pela nossa própria constituição, pois ela é fundada sobre egoísmo, necessidades e anseios, presentes imediatamente à consciência. A Vontade expõe a auto-affirmação do corpo em inumeráveis indivíduos lado a lado, e o egoísmo inerente a todo ser vivo conduz, fatalmente, à negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo, gerando o *bellum omnium contra omnes*¹⁸. A injustiça, assim, é um conceito positivo, na medida em que é uma ação que ofende a vontade de outrem, ou seja, que causa dano à pessoa, à liberdade, à propriedade ou à honra de alguém¹⁹. A prática da injustiça, nesse sentido, é a afirmação veemente da Vontade num fenômeno, ultrapassando os limites do próprio corpo e de suas forças a ponto de negar a mesma Vontade que se manifesta em outro. Em razão dessa veemência, a Vontade entra em conflito consigo mesma, “cravando os dentes na própria carne”²⁰. A injustiça, desse modo, é onipresente, definindo-se como invasão dos limites da afirmação da Vontade alheia.

Segundo pensamos, essa explanação sobre a afirmação da Vontade é necessária para a compreensão da sua negação. No capítulo XIV de *Parerga e Paralipomena*, intitulado “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer viver”, Schopenhauer esclarece que a negação da Vontade não significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do não-querer. De acordo com ele, afirmação e negação da Vontade manifestam-se como *Velle et Nolle* em um e o mesmo sujeito, de forma que este não será destruído se houver a substituição de uma pela outra²¹. A negação da Vontade desenvolve-se como um “não-querer” que contradiz o querer individual, isto é, vai contra a sua afirmação. Nesse sentido, relaciona-se às virtudes morais, entendidas como inibição ou

¹⁷ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁸ “Guerra de todos contra todos”. *Ibidem*. § 61, p. 359.

¹⁹ FM., III, 17, p. 142 – 143.

²⁰ *Ibidem*, § 70, p. 429.

²¹ P., cap. XII, “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer viver”, § 161, p. 227.

negação das potências antimorais do egoísmo e da injustiça, nascidos da afirmação da Vontade. Como já mencionado, a ação virtuosa representa a produção momentânea de um estado que, quando se estabelece definitivamente, constitui a negação total da Vontade. Assim, como afirma o filósofo, “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, *o critério de uma ação dotada de valor moral*”²², pois se trata de uma ação em que, embora tivesse a inclinação, a vontade individual nega-se a invadir os limites da vontade de outro indivíduo. Em suma, a virtude moral procede do mesmo conhecimento que leva à negação completa da Vontade, a saber, o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, da visão através do princípio de individuação.

A primeira virtude, que aparece em menor grau, é a justiça. Schopenhauer a define como sendo negativa, como negação do conceito de injustiça, que é o originário e positivo. A ação justa não ultrapassa o limite que leva à negação da vontade alheia, e o homem justo é aquele que não inflige sofrimento a outrem para aumentar seu bem-estar, não comete crimes e respeita o direito e a propriedade dos outros²³. De acordo com o filósofo, o modo de ação do justo mostra que o princípio de individuação não é uma barreira absoluta, como no caso do injusto, pois aquele

reencontra a si mesmo nessa manifestação alheia até um certo grau: o de não cometer injustiça, ou seja, o de não causar dano a ninguém. Neste grau, ele vai além do *principium individuationis*, ou véu de maia, e equipara o ser que encontra fora de si ao seu próprio: não lhe causa dano²⁴.

Portanto, o homem justo suprime em certa medida a diferença que o princípio de individuação estabelece entre si e o outro, inibindo seu egoísmo e recusando-se a causar-lhe sofrimento.

O segundo grau de negação da Vontade é a caridade desinteressada, na qual o véu de maia se torna transparente e a ilusão do princípio de individuação se dissipa. O indivíduo caridoso reconhece a sua vontade em cada ser que existe e sofre, a ponto de se identificar completamente com a dor de um outro. Conforme o filósofo, “ser curado dessa ilusão e engano do véu de maia e praticar obras de amor são uma e mesma coisa. O amor é um sintoma inconfundível desse conhecimento”²⁵. A compaixão é o que está na base tanto da justiça quanto da caridade e identifica completamente o indivíduo compassivo com o

²² FM., III, 15, p. 124.

²³ M., § 66, p. 396.

²⁴ *Ibidem*, § 66, p. 396.

²⁵ *Ibidem*, § 66, p. 399.

sofredor, suprimindo a barreira entre o “eu” e o “não-eu”²⁶. Não se trata de um conhecimento abstrato, refletido, mas de uma participação imediata na dor alheia, pela qual o indivíduo não apenas se recusa a causar dano a outrem, como o justo, mas é impelido à caridade. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que a caridade é algo místico, em contradição com o mundo fenomênico. Nas suas palavras,

podemos considerar as ações que lhe são concordes, por exemplo, a caridade, como o início da mística. Toda caridade realizada com motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, com o mesmo se reconhece idêntico. Assim, toda caridade totalmente desinteressada constitui uma ação misteriosa, um mistério: por esse motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções²⁷.

Assim, a caridade inclina o homem a sentir em si mesmo as dores que correspondem a outro e a carregar uma maior carga de dor do que a que lhe pertence. Ela significa, além disso, um desapego à vida e aos prazeres, de maneira que a obediência e o cumprimento das leis morais, fundadas na compaixão, teria por consequência uma vida de pobreza, privações, trabalhos e dores²⁸. Dessa forma, diz Schopenhauer, “a justiça é o cilício que mortifica continuamente a quem a pratica, e a caridade, que se priva do necessário, é um jejum perpétuo”²⁹. Por conseguinte, as virtudes morais são resultado de um transpassamento do princípio de individuação e significam um reconhecimento da essência idêntica de todos os fenômenos. São um primeiro indício de que o indivíduo não está totalmente atado às aparências, e constituem um estímulo para a renúncia e a negação total da Vontade³⁰.

Todavia, as virtudes não são o fim último da moral, mas apenas graus que conduzem à negação total da Vontade. Para que o fim seja alcançado, é necessário que a visão através do princípio de individuação seja elevada ao mais alto grau de distinção. O homem que assim procede, diz o filósofo, toma para si todas as dores do mundo, todos os tormentos, e sente todos os seres próximos de si. Trata-se do asceta que, vendo o mundo em esforço, sofrimento e perecimento constantes, não procura satisfazer a Vontade, pois compreende que afirmá-la é o mesmo que reiterar a existência repleta de dores. Esse conhecimento do todo e da essência das coisas permite-lhe reconhecer tanto os prazeres quanto as dores na afirmação da Vontade e torna-se um quietivo para sua volição, levando-o

²⁶ FM., IV, 22, p. 201-202.

²⁷ P., cap. VIII, “Acerca da ética”, § 115, p. 201.

²⁸ *Ibidem*, loc. cit.

²⁹ CM., cap. 48, “Sobre a doutrina da negação da Vontade de viver” p. 1043.

³⁰ *Ibidem*, p. 1042.

ao estado de voluntária renúncia, resignação e serenidade³¹.

Assim, diz Schopenhauer, a negação total é renunciada pela transição da virtude à ascese, que vai além do amor aos outros e da justiça, provocando uma repulsa pela própria essência da Vontade. Em suas palavras,

o processo em que se dá a conhecer esta transformação é a transição da virtude à ascese. Já não lhe basta amar as outras pessoas como a si mesmo nem fazer por elas tanto quanto por si, mas nasce nele uma aversão a esse ser cuja expressão é seu próprio fenômeno, a Vontade de viver, núcleo e essência de um mundo considerado como um tormento³².

O asceta renega a Vontade tal como aparece no seu fenômeno, ou seja, no seu corpo, contradizendo-a com seus atos. Procurando estabelecer em si uma indiferença a tudo, contradiz o corpo negando, em primeiro lugar, o impulso sexual. A castidade, ao bloquear a afirmação que vai além da vida individual, determina que a Vontade se suprima juntamente com a morte do corpo. Além da castidade, a pobreza voluntária, a alimentação módica, a autopunição e a autoflagelação também representam exercícios ascéticos e servem de mortificação contínua para a Vontade.

A ascese leva a um estado brando de ânimo, em que o indivíduo não reage à injustiça sofrida, por considerar todo sofrimento como ocasião para negar a Vontade. Nesse caso, diz o filósofo, quando a morte chega, não apenas o fenômeno finda, mas ocorre uma redenção e a própria essência do indivíduo é suprimida: o mundo acaba ao mesmo tempo³³. É uma remissão, uma verdadeira salvação, já que “com ela não acaba, como em outras pessoas, o fenômeno, mas é a essência mesma o que foi suprimido, a essência que aqui só tinha uma débil existência em e pelo fenômeno; e essa última débil ligação se rompeu também”³⁴.

Como já dito, o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não encontra perfeita expressão em conceitos. Sua manifestação está nos atos dos santos e ascetas das religiões cristã, hindu e budista, cujas experiências de vida são exemplos de negação da Vontade. Na conduta de tais pessoas, diz Schopenhauer, evidencia-se a negação completa de sua essência, bem como o conhecimento como quietivo do querer e a

³¹ M., § 68, p. 405.

³² *Ibidem*, § 68, p. 405.

³³ *Ibidem*, § 68, p. 408.

³⁴ *Ibidem*, loc. cit.

liberdade no fenômeno. A ascese, portanto, configura-se como a contradição proposital da vontade individual pela recusa do agradável e a busca do desagradável, mediante a castidade e a penitência³⁵.

Em diversos momentos, Schopenhauer associa a liberdade à negação total da Vontade, isto é, à conduta santa, afirmando que é o único caso em que aquela aparece no fenômeno. Não obstante, de acordo com ele, o fundamento da negação total da Vontade — a visão através do princípio de individuação — é o mesmo que o das virtudes morais, nas quais a visão se dá de forma ascendente, desde a justiça até a extinção de todo o querer. Poderíamos concluir que, assim como há graus de negação da Vontade, manifestos na vida concreta, há também graus de liberdade, que igualmente se verificariam na vida fenomênica? De fato, o filósofo enfatiza amiúde a necessidade que concerne a cada uma das ações, as quais só podem ocorrer no mundo fenomênico e ser, portanto, conseqüências de motivos dados na experiência. Mais ainda, conforme sua filosofia, o conteúdo inteiro da natureza e o conjunto completo de seus fenômenos são absolutamente necessários. No entanto, como ele afirma, a vontade do asceta entra em contradição consigo mesma ao negar o que o seu fenômeno expressa, ao mesmo tempo em que continua existindo como corpo dotado de vida. Assim, como um ser existente, o asceta representa a contradição real que surge da intervenção imediata da Vontade em si na necessidade do fenômeno, e seus atos são, ao mesmo tempo, determinados e livres. Determinados, porque se dão na experiência, e livres, porque ao negar a Vontade, quebram a cadeia causal que liga motivo e caráter. O mesmo, todavia, poderia ser dito a respeito das virtudes morais que, ao contraporem o egoísmo, essência íntima de todo vivente, estariam se opondo à afirmação da vontade do indivíduo. Ou seja, romperiam também, de alguma forma, aquela conexão causal.

Em *Sobre o fundamento da Moral*, Schopenhauer apresenta três motivações fundamentais para as ações humanas, que são o egoísmo, a maldade e a compaixão³⁶. Esta, segundo o filósofo, enquanto fundamento moral genuíno, está presente em todo homem, mesmo no mais cruel, tanto quanto o egoísmo. Assim como a compaixão tem existência factual, é forçoso que o grau de negação da Vontade que ela representa também tenha. Com efeito, Schopenhauer afirma que os atos surgidos da compaixão, como a caridade genuína, constituem também uma contradição nítida com o mundo fenomênico, pelo que o

³⁵ *Ibidem*, § 68, p. 417.

³⁶ FM., III, 16, p. 130-131.

filósofo a chama de “ação misteriosa”, do mesmo modo como a liberdade que, de acordo com ele, é o reino da graça. Embora a negação da Vontade tenha que se dar em relação à essência total do indivíduo, já que o caráter não muda parcialmente, acaso possamos falar em pequenas supressões do querer. Com isso teríamos de falar também de pequenas liberdades ou talvez liberdades momentâneas, nas quais a visão do princípio de individuação determina a Vontade a se exteriorizar em sentido oposto ao da afirmação, como seria o esperado. Entretanto, não estamos autorizados a afirmar cabalmente que as ações virtuosas são livres, pois Schopenhauer jamais se refere a elas como tal. Ele reserva a liberdade unicamente à aniquilação total da Vontade, pois somente quando esta fosse suprimida os motivos não fariam mais efeito. Destarte, as virtudes morais são contradições da vontade individual, na medida em que se opõem à afirmação, mas elas não excluem toda motivação, o que só ocorre na negação completa. Assim, Maria Lúcia Cacciola aponta que a ação moral pode ser entendida como sendo livre, sob um aspecto, e condicionada, sob outro. Nas palavras dela,

[...] o ato compassivo, apesar de estar fundamentado metafisicamente no reconhecimento da essência comum, manifesta-se ainda por meio de um motivo que é a representação do outro e do seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo. No entanto, já que o caráter inteligível é a própria vontade como essência de cada indivíduo, essa ação pode, por outro lado, ser considerada livre enquanto participa da natureza da Vontade. Assim, a natureza humana apresenta-se como sendo capaz de ações que têm valor moral, o que indica que ela não é apenas “má”, contradizendo de certo modo a natureza da Vontade como fonte de todo sofrimento e dor e introduzindo um sentido moral no mundo ³⁷.

2. Justiça eterna e destino

Em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Maria Lúcia Cacciola se detém sobre a concepção do filósofo a respeito das causas finais. De acordo com ela, levado pela necessidade ética de atribuir um significado à vida, o filósofo reflete sobre uma possível

³⁷ CACCIOLA, op. cit., p. 160.

finalidade da natureza³⁸. As características de unidade e indivisibilidade da Vontade dariam à natureza uma harmonia, em função da qual todos os indivíduos da mesma espécie manifestariam um princípio único. Esse princípio, diz Cacciola, “é independente da teleologia, mas se dá como fundamento sobre o qual ela [Vontade] constrói a matéria (*Stoff*) dada previamente para suas obras”³⁹. Com efeito, partindo da solução kantiana ao problema da teleologia, Schopenhauer entende que os organismos são ordenados segundo fins, pois há neles uma certa “índole” que torna impossível explicá-los por causas mecânicas⁴⁰. Tal índole evidenciaria que tudo nos seres organizados é fim e ao mesmo tempo meio, isto é, a forma e a conexão de suas partes constitutivas causariam um todo, cujo conceito é causa do próprio organismo segundo um princípio⁴¹. Em virtude disso, segundo Cacciola, “cada parte tem que ser pensada como um instrumento (*Werkzeug*) que produz as demais. Um ser como fim da natureza só pode ser, portanto, um ser organizado que se organiza a si mesmo”⁴². A explicação dessa índole dar-se-ia pela analogia com os produtos da arte humana, mas não desvendaria, porém, a origem ou a existência desses produtos. Em verdade, não se trataria propriamente de uma explicação, pois esse tipo de causalidade final não se assemelha ao conceito de causalidade que possuímos⁴³.

Embora aceite o conceito de finalidade tal como Kant o define, Schopenhauer apresenta-lhe um outro fundamento explicativo. Enquanto Kant considera o conjunto da natureza como um sistema de fins, no qual o mecanismo natural estaria subordinado às Idéias da razão, para Schopenhauer é a Vontade que tem a primazia e, portanto, a finalidade observada na natureza deve ser explicada por meio dela. No entanto, como se sabe, a Vontade é definida como impulso cego e sem alvo, de modo que os conceitos de finalidade e de harmonia não se acomodam bem a ela. A isso, Cacciola explica:

A Vontade é tomada como fator explicativo não de uma finalidade em si, mas de uma intencionalidade aparente. A remissão a uma Vontade sem fim não é o fundamento de que as coisas do mundo sejam dotadas de uma finalidade, mas apenas esclarece que elas parecem ser desse modo por se referirem obrigatoriamente, enquanto múltiplas, a uma unidade. A teleologia não passa de uma harmonia que evoca a “unidade de plano da natureza”⁴⁴.

Feitas essas ressalvas, Schopenhauer admitiria um tipo de finalidade em

³⁸ CACCIOLA, op. cit., p. 61.

³⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁴¹ *Ibidem*, loc cit.

⁴² *Ibidem*, loc cit.

⁴³ *Ibidem*, loc cit.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 87.

relação aos organismos, tanto na ordenação interna deles quanto em sua relação com o exterior, afastando ao mesmo tempo a idéia de uma intencionalidade exterior à natureza. Assim, para ele, a teleologia configura-se como uma hipótese epistemológica para a compreensão da natureza orgânica ⁴⁵.

Como os conceitos de justiça eterna e de destino, Schopenhauer delinea algo que podemos chamar de uma lógica de encadeamento, ou modo de organização da vida tomada em seu conjunto. Eles exprimem um tipo de finalismo e uma forma de determinação da vida humana, cujas relações com a liberdade julgamos interessante investigar. Não nos ocuparemos da justiça temporal, aplicada pelo Estado, pois esta se relaciona com a liberdade física e não tem cabida nesta investigação. De fato, de acordo com Schopenhauer, a justiça do Estado é a retaliação de um delito e só se explica ao projetarmos seus efeitos para o futuro, caso contrário “toda pena ou castigo de um crime ficaria sem justificação e seria simplesmente um segundo crime somado ao primeiro, sem sentido nem significação” ⁴⁶. Por conseguinte, a justiça temporal não vai além de impedir que certos atos sejam realizados na esfera do fenômeno.

A justiça eterna é de um tipo totalmente diferente, pois não implica o tempo, nem é uma mera retaliação do mal. Schopenhauer afirma que ela exhibe a essência do universo e une, independentemente da sucessão temporal, a falta cometida com a punição, sem submeter-se “ao acaso, ao engano, sem ser incerta, oscilante, sem errar, mas infalível, firme e certa” ⁴⁷. Assim, a justiça eterna manifesta a orientação moral do mundo, na medida em que une o *malum culpae* ao *malum poenae* ⁴⁸, equilibrando a maldade com a miséria humana, contrapesando as faltas com sofrimentos e vice-versa. Em virtude de a Vontade ser a essência do mundo e de cada coisa singular, a responsabilidade pelas faltas cometidas está unida indissoluvelmente à punição, pois é a própria Vontade que pratica o mal e que também o assume e sofre as conseqüências. Sendo a Vontade imanente ao mundo, o julgamento dos delitos não acontece em um outro plano de existência, outro mundo ou outra vida, mas nesta mesma: “o tribunal do mundo é o próprio mundo. Se fosse possível colocar todas as desgraças do mundo em um prato da balança, todas as culpas em outro, seu fiel permaneceria no meio”

⁴⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁶ M., § 63, p. 376.

⁴⁷ *Ibidem*, loc. cit.

⁴⁸ “Mal da culpa ao mal da pena”. M., § 63, 381.

A justiça eterna, desse modo, repousa sobre a coisa-em-si e não sobre o fenômeno e somente por isso, inclusive, pode ser considerada propriamente justiça. De fato, apenas quando nos elevamos acima do conhecimento pelo princípio de razão compreendemos que não há injustiça no mundo, considerado em seu todo, ainda que no cotidiano vejamos pessoas más terem uma vida feliz e próspera, e os oprimidos sofrerem durante sua vida inteira sem compensação ou vingança⁵⁰. A diferença entre quem inflige sofrimento e quem o sofre concerne somente ao fenômeno, não à coisa-em-si, que é a mesma em ambos. No dizer do filósofo, “o atormentador e o atormentado são um; o primeiro erra quando acha que não participa do tormento, e o segundo quando acredita que não participa da culpa daquele”⁵¹.

O conhecimento da justiça eterna, por conseguinte, tem o mesmo fundamento que conduz às virtudes e à negação total da Vontade. Sua apreensão depende da emancipação das formas do fenômeno, caso contrário, o indivíduo não compreenderá que a essência das coisas é uma e a mesma. No modo de ver atinente à afirmação da Vontade, o homem se ilude com as aparências diferentes dos fenômenos e pensa serem alegria e dor distintas realidades. Não percebe que maldade e sofrimento são as duas faces da mesma moeda, nem que o carrasco e a vítima são essencialmente idênticos. Para que o indivíduo perceba a justiça eterna, portanto, é necessário o rompimento do véu de maia, para que ele reconheça que “nos mais ocultos cantos de sua consciência se agita o obscuro pressentimento de que talvez essa totalidade não lhe seja tão verdadeiramente alheia e tenha uma vinculação com ele de que o *principium individuationis* não poderá proteger”⁵².

Segundo Schopenhauer, a verdade da justiça eterna é claramente exposta no mito da transmigração das almas. De acordo com esse mito, em vidas futuras o homem expiará todos os delitos cometidos e os mesmos sofrimentos infligidos aos outros, ou então receberá a recompensa pelas virtudes que tenha manifestado. Nesse sentido, o filósofo afirma: “dizer que tempo e espaço são formas de nosso conhecimento, mas não condições das coisas em si, é o mesmo que dizer que a doutrina da metempsicose — ‘Renascerás algum dia sob a figura daquele a quem agora feres, e sofrerás a mesma ferida’ — é idêntica à fórmula

⁴⁹ *Ibidem*, § 63, p. 378.

⁵⁰ *Ibidem*, § 63, p. 380.

⁵¹ *Ibidem*, loc. cit.

⁵² M., § 63, p. 379.

bramânica com frequência citada: *tat twan asi*, ‘isto és tu’ ”⁵³. O mito da transmigração das almas é, para o filósofo, um sucedâneo da verdade da justiça eterna, que a maioria das pessoas não pode apreender puramente e em si, mas apenas ao ser apresentada na forma do princípio de razão. O fato de fundar-se na justiça eterna seria, inclusive, aquilo que explicaria a significação ética e reguladora das condutas do mito. No fundo, o mito expressaria o objetivo de todas as religiões, como afirma o filósofo: “este é o objetivo das doutrinas religiosas, pois todas elas não são senão roupagens místicas da verdade inacessível à rusticidade intelectual dos homens. Nesse sentido, o mito a que nos referimos poderia ser considerado, empregando a linguagem kantiana, como um postulado da razão prática”⁵⁴.

Conforme Schopenhauer, a justiça eterna insinua-se na consciência quando o indivíduo se sente satisfeito com a punição daqueles que causam sofrimento e dano a outros⁵⁵. No entanto, essa consciência está ainda presa ao princípio de razão, pois embora seja a mesma Vontade que dá vida ao malfeitor e ao injuriado, a mesma Vontade que sofre no oprimido como no opressor, a mente impura exige “que o mesmo indivíduo que tem a culpa suporte o tormento”⁵⁶. Essa satisfação seria uma espécie de prenúncio de que tudo se une na mesma essência. O remorso e o pesar de consciência seriam também tipos de conhecimento imediato que pressagiam a identidade da essência dos seres do mundo. A mordida de consciencia, dor que acompanha a prática da injustiça, é o conhecimento sentido de que o injusto e o injustiçado são essencialmente idênticos. Assim, por mais que o véu de maia embote o intelecto da pessoa má, no íntimo da sua consciência haveria o pressentimento de que se trata de simples fenômeno⁵⁷. O peso de consciência, por seu turno, nasce do sentimento de que a vontade se afirma com veemência excessiva, negando a vontade que aparece em outro fenômeno:

Mas sua expressão mais pura [da transmigração das almas] se encontra nesse tormento obscuramente sentido, mas inconsolável, que se denomina peso de consciência. Este nasce também de um *segundo* conhecimento direto, vinculado imediatamente ao primeiro: o conhecimento da força com que a Vontade de viver se afirma no indivíduo malvado, indo para além de sua manifestação individual, até a negação total dessa mesma vontade manifesta em outros indivíduos⁵⁸.

⁵³ CM, cap. 47, “Sobre a moral”, p. 1037.

⁵⁴ M., § 63, p. 382.

⁵⁵ *Ibidem*, § 64, p. 383.

⁵⁶ *Ibidem*, § 64, p. 384.

⁵⁷ *Ibidem*, § 65, p. 391.

⁵⁸ *Ibidem*, § 65, p. 392.

Para Schopenhauer, como é sabido, além do significado físico, o mundo possui um outro, moral, que é muito mais importante porque toca diretamente à coisa-em-si⁵⁹. Descobrir esse significado, estabelecer uma relação entre a força que produz o mundo e a moralidade das ações humanas é, conforme o filósofo, um problema constante na filosofia desde Sócrates. Sua filosofia também procuraria solução a esse problema:

Em meu escrito *Sobre a vontade na natureza*, mostrei e provei que a força de impulsão e de ação presente na natureza é idêntica à vontade existente em nós. Por isso, a ordem moral do mundo entra realmente em uma relação imediata com a força que produz o fenômeno do mundo. Pois à natureza dessa vontade tem que corresponder exatamente seu fenômeno: nisso se funda a exposição da justiça eterna [...], e o mundo apesar de existir por sua própria força, adquire uma tendência moral⁶⁰.

Por conseguinte, a justiça eterna evidencia o sentido moral da existência humana, na medida em que nenhuma injustiça fica sem punição, e impede que o mundo seja visto como simples mecanismo natural. Por meio dela, além disso, revela-se que a metafísica e a moral possuem o mesmo núcleo, a Vontade. Simultaneamente, Schopenhauer afasta a idéia de que o julgamento das más ações venha de fora, de um Deus, posto que é a mesma essência, imanente ao mundo, que comete a falta e sofre o castigo. Nesse sentido, Maria Lúcia Cacciola diz:

Assim, o filósofo relaciona a ordem moral do mundo à Vontade e não à representação, pois a força que impulsiona a natureza é a mesma que a vontade que existe em nós. Teísmo e moral separam-se definitivamente, desde que o primeiro só se refere à ordem física na natureza, à ordem fenomênica, nada tendo a ver com a ordem moral. A “justiça eterna”, que imprime uma tendência moral ao mundo, refere-se, pois à Vontade⁶¹.

Certamente, como ensina Cacciola, não se pode falar em uma teleologia em sentido estrito, menos ainda se com isso temos em mente um juízo externo ao mundo, que o ordenaria segundo um conceito moral. A ordenação teleológica do mundo exigiria uma inteligência que pensasse os fins a serem seguidos em toda a natureza, e Schopenhauer, como sabemos, rejeita a existência tanto de uma tal inteligência quanto de um finalismo. Apesar disso, a argumentação schopenhaueriana relativa à justiça eterna apresenta uma orientação para a nossa vida, que é um fim moral com feitiço intencional. Assim, parece haver na vida humana, tomada em seu todo, uma coerência com ares de inteligência, que encerra nossas ações dentro de limites precisos. Embora nos pareçam livres, nossos atos patinariam num

⁵⁹ CM, cap. 47, “Sobre a moral”, p. 1026.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 1028.

⁶¹ CACCIOLA, op. cit., p. 140.

campo moral onde tudo já está determinado por uma espécie de harmonia interna, que nos constrange e dá a cada um o que é devido.

No tocante ao destino, embora fazendo ressalvas enfáticas, Schopenhauer acentua nele também uma presumida intencionalidade. No texto de *Parerga e Paralipomena* dedicado a essa investigação, “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”⁶², o filósofo adverte os leitores, já de início, a não tomarem a sério suas considerações nem o seu tom assertivo. De acordo com ele, tais considerações são semelhantes a “sonhos metafísicos”⁶³, um tatear nas trevas, e não possuem resultado definitivo, apenas destacando algumas circunstâncias obscuras⁶⁴. Não obstante, ser-nos-á proveitoso analisar a visão do filósofo a respeito do destino, pois nela aparece uma configuração da vida individual que aponta para um encadeamento com sentido determinado. Ou seja, o que nos interessa, sobretudo, é compreender em que medida o destino poderia significar um tipo de coação das ações humanas e um impeditivo da liberdade.

A necessidade com que ocorrem os eventos no mundo é chamada, no texto sobre o destino, de “fatalismo demonstrável”⁶⁵, cuja verdade fundamental seria equivalente à da predestinação. Segundo o filósofo, “predestinação e fatalismo não se diferenciam quanto ao principal, mas apenas em que o caráter dado e a determinação da ação, provinda do exterior, parte, naquela, de um ser cognoscente, e neste, de um ser desprovido de conhecimento. No resultado, coincidem: acontece o que é obrigado a acontecer”⁶⁶. No entanto, de acordo com ele, tal verdade parece abalar-se em algumas situações, pela interferência de fatos casuais no curso da vida dos indivíduos. Observando retrospectivamente nossa trajetória ou de outrem, percebemos muitas circunstâncias fortuitas desconexas que parecem, por vezes à revelia de nós mesmos, concorrer para um objetivo e nos conduzir a um

⁶² SCHOPENHAUER, A. “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”. In: *Los designios do destino*. Trad. De Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

⁶³ *Ibidem*, p. 3. No estudo preliminar da sua tradução da obra acima citada, intitulado “As metáforas de Schopenhauer em torno ao destino”, Roberto Rodríguez Aramayo acentua o gosto do filósofo pela metáfora, já surgido, segundo o autor, desde o final da década de 1820. Nesse estudo preliminar ele afirma: “Schopenhauer estava intimamente persuadido de que só é possível atingir as verdades mais profundas e recônditas através dos mitos, das interpretações alegóricas, em uma palavra, das metáforas. No primeiro de nossos textos [sobre o destino] se nos recorda expressamente. E é neste contexto onde nos encontramos com uma de suas mais belas analogias, aquela que nos descreve a vida como um grande sonho. Esta é uma comparação que aparecerá com muita frequência em seus escritos e que utilizou desde de que tinha vinte e dois anos, quando deixou escrito em uma de suas primeiras anotações: ‘a vida é uma noite que preenche um largo sonho’”. Cf. ARAMAYO, R.R. “As metáforas de Schopenhauer em torno ao destino”. In: *Los designios do destino*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994, P. XXIII.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁶ P., cap. VIII, “Acerca da ética”, p. 212.

resultado mais favorável do que havíamos cogitado. Assim, diz Schopenhauer, embora aparentemente ser contingentes, as experiências pelas quais o indivíduo vai passando ao longo de sua vida acabam se mostrando particularmente convenientes para ele. Em vista disso, o filósofo aventa a possibilidade de existir, ao lado do fatalismo demonstrável, um fatalismo transcendente, que manifestaria essa orientação determinada da necessidade dos acontecimentos, a qual não seria cega, mas seguiria um plano⁶⁷. A repetição das experiências desconexas e confusas deixaria entrever que a trajetória do indivíduo constitui um todo em harmonia interna, assemelhando-se com “a epopéia mais minuciosamente meditada”⁶⁸. Desse modo, o filósofo admite expressamente, no âmbito individual, o plano de conjunto negado à história:

Pois não é na história universal, como crêem erroneamente os professores de filosofia, onde se dá um plano global, mas na vida individual. Os povos não existem senão *in abstracto*; o real são os indivíduos. Essa é a razão de que a história universal não possua diretamente significado metafísico algum, ao tratar-se propriamente de uma configuração fortuita⁶⁹.

Assim, ao olharmos retrospectivamente o decurso de vida de uma pessoa, observando as ações que realizou e as conseqüências que elas tiveram, parecer-nos-á que uma força incógnita indicou a direção. Conforme Schopenhauer, a observação universal desse fato, em todas as épocas e lugares, teria levado os diversos povos a acreditarem na existência de uma força condutora do destino individual, nomeada segundo suas convicções como fortuna, destino ou providência. Nesse sentido, diz o filósofo,

Os antigos não se cansaram de realçar, tanto em verso como em prosa, o poder supremo do destino, confrontando-o normalmente com a impotência do homem. Por toda parte se comprova que nos achamos ante uma convicção firmemente arraigada, enquanto que se vislumbra um misterioso estado de coisas que se encontra por debaixo do empírico. Daí que dito conceito conte com múltiplas acepções em grego: Πότμος (sorte fatal, a fortuna), αἶσα (a Parca), εἰμαρμένε (destino), πεπρωμένη (fatalidade) μοῖρα (deusa do destino ou da morte), Ἀδάστυα (o inevitável).⁷⁰

O fatalismo transcendente expressaria precisamente essa força misteriosa, entendida como “o compasso interior, o impulso secreto que coloca certamente a cada um sobre o caminho que lhe convém com exclusividade e cuja direção uniforme só pode ser

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”. In: *Los designios do destino*. Trad. De Roberto Rodrigues Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 11.

⁶⁸ *Ibidem*, loc. cit.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 19.

descoberta depois de a ter deixado para trás”⁷¹. Na maior parte das vezes, a direção seria seguida de maneira inconsciente, isto é, o indivíduo agiria como que instintivamente, sem poder explicar nem a si mesmo o porquê de seus atos. De acordo com o filósofo, o fatalismo transcendente basear-se-ia em dois fatores. Por um lado, na imutabilidade do caráter inato, segundo o qual o homem segue sempre o caminho do que é mais adequado a si e, por outro, nos motivos exteriores que determinam, com fundamento no caráter individual, as ações de modo necessário. Nas palavras do filósofo,

[...] nossas ações são produtos de dois fatores, dos quais um, nosso caráter, permanece firmemente inalterável e só nos é conhecido paulatinamente *a posteriori*; mas o outro fator é constituído pelos motivos, que residem no exterior e se vêem ocasionados necessariamente pelo curso do mundo, os quais determinam o caráter dado, sob a pressuposição de sua estrutura estável, com uma necessidade semelhante à mecânica⁷².

Os acontecimentos que nos parecem casuais são, na realidade, elos de uma cadeia causal em seu devir. Inúmeras cadeias causais coexistem, e todas elas entrelaçam-se de modo complexo, formando uma rede única que também se move na linha do tempo. Assim, diz o filósofo, muitas cadeias simultâneas possuem relação indireta, mesmo que remota, porque toda a rede se entretete e pode mesmo ter tido um início comum. Nisso se baseia, segundo Schopenhauer, a aparência casual de um acontecimento que é, na verdade, necessário, explicando-se o que significa a expressão “acontecer o que o destino quis”⁷³. Com efeito, nos momentos mais oportunos da vida de um indivíduo ocorrem circunstâncias fortuitas que são decisivas para ele, mostrando que há uma vinculação secreta entre o acaso e a necessidade. Nesse sentido, para Schopenhauer, a compreensão de fenômenos isolados na vida de uma pessoa assemelhar-se-ia à observação de figuras anamórficas, que precisam de um espelho curvo para não se apresentarem deformadas. Do mesmo modo, os eventos singulares da vida de um indivíduo não nos fornecem imagens de um todo com sentido, e exigem que se tome a intenção do destino para que se os compreenda⁷⁴. Adiantando-se à objeção de que uma tal ordenação da vida individual é, na verdade, realizada pela imaginação esquematizadora, que nos faria ver figuras onde só existem borrões, Schopenhauer responde que onde se nos representa o útil e o justo deve haver de fato uma existência concreta. Como ele afirma, deve haver aí algo que “realmente se inscreveu no grande retábulo da realidade e a respeito do qual, depois de havermos advertido de sua finalidade, proclamamos com inteira

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

⁷² *Ibidem*, p. 20.

⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 15.

convicção *sic erat in fatis*”⁷⁵.

Os fatos, considerados por ele inquestionáveis, da hipnose, da clarividência e dos sonhos premonitórios, longe de serem milagres inexplicáveis ou pura charlatanice, seriam a comprovação *a posteriori* daquela necessidade. De acordo com o filósofo, tais fatos somente adiantam na intuição o que já está predeterminado a acontecer pela ligação necessária dos elos da cadeia causal universal. Nas suas palavras,

A mais chocante confirmação empírica da minha teoria da necessidade estrita de tudo o que sucede tem lugar no fenômeno da clarividência. Posto que, graças a ela, vemos verificar-se posteriormente prognósticos anunciados com grande antecipação, e como tais prognósticos se cumprem com toda exatidão até em seus mínimos detalhes, mesmo quando alguém se esforça deliberadamente, de todas as formas possíveis, para fazer fracassar o acontecimento verificado, pelo menos em um de seus pormenores, a fim de afastar-se da visão antecipada⁷⁶.

Por conseguinte, a necessidade atinente ao transcurso das coisas pode ser adiantada na intuição, e o próprio acaso seria um instrumento de tal necessidade⁷⁷. Os diversos tipos de adivinhação testemunhariam a crença obstinada na possibilidade de descobrir o que está distante no tempo e no espaço.

Ao considerarmos o fatalismo transcendente, observamos um grande contraste entre a contingência física, isto é, a aparência fortuita dos acontecimentos isolados, e a necessidade metafísico-moral, vista na coerência com que os fatos se unem no destino do indivíduo. As voltas e reviravoltas pelas quais passamos, no final de contas, ajustar-se-iam à totalidade objetiva bem como à finalidade subjetiva da nossa vida, e seu resultado seria “indispensável para o nosso bem mais autêntico e ótimo”⁷⁸. Assim, acaso e necessidade estão unidos na vida do indivíduo, o que é provado, conforme Schopenhauer, pelo fato de que a individualidade metafísica de cada homem tem origem em uma união fortuita entre o pai e a mãe. Nesse fato, diz ele, “se nos impõe, portanto, a exigência, ou o postulado metafísico-moral de uma irresistível unidade última entre a necessidade e o acaso”⁷⁹. Por conseguinte, da união entre o casual e o necessário assomaria o sentido teleológico da vida do indivíduo. Como afirma o filósofo,

⁷⁵ “Assim quis o destino”. *Ibidem*, p. 16.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 7-8.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 10.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 23.

Graças a essa unidade, a necessidade interna que se apresenta como um impulso instintivo, assim como a reflexão e o influxo das circunstâncias, deveriam cooperar no transcurso da vida humana, com o objetivo de que, ao final, ela pudesse aparecer como uma obra de arte bem rematada, embora antes, quando ainda estava no seu devir, não deixava reconhecer nela nem plano, nem finalidade alguma, como qualquer obra de arte recém esboçada⁸⁰.

Schopenhauer não considera, porém, que seja possível explicar a raiz comum do acaso e da necessidade, para além de reconhecer que é o mesmo designado alegoricamente pelos antigos com nomes de destino, *daimon* e *fatum*. O dogma da providência, embora não seja estritamente verdadeiro em virtude de seu cunho antropomórfico, poderia ser considerado uma expressão alegórica do destino, presente em todos os mitos religiosos⁸¹. A melhor analogia, no entanto, é feita com a teleologia da natureza, na qual transparece o modo como os produtos naturais dirigem-se a finalidades, tanto internas quanto externas. Assim, Schopenhauer explica essa teleologia:

[...] a surpreendente concordância entre a técnica da natureza e seu simples mecanismo, isto é, entre o *nexus effectivus* e o *nexus finalis*, torna-se analogicamente visível ante nossos olhos como aquilo que, partindo de pontos tão distantes como heterogêneos, a julgar pelas aparências, conspira em favor de uma finalidade e vai cabalmente ao seu encontro, e isso sem se ver guiado por conhecimento algum, mas por uma espécie de sublime necessidade anterior a qualquer possibilidade cognitiva⁸².

No entender do filósofo, guardadas as proporções, pode-se traçar uma analogia desse tipo de teleologia com a vida humana. Do mesmo modo que a Vontade age no sistema solar, por exemplo, cujas forças cegas originam um todo coerente e ordenado, no foro íntimo dos homens ela dirige as ações em função de seus próprios fins e, neste caso como naquele, os eventos isolados e aparentemente desconexos concorrem para a manifestação do ser global. Por conseguinte, a trajetória de um indivíduo seria constituída de uma soma de acontecimentos fortuitos que, ao final, resultariam “planificados como convém ao autêntico bem posterior da pessoa”⁸³. Nas palavras do filósofo, “todos os acontecimentos que determinam as ações de um homem, juntamente com a conexão causal que os provoca, constituem tão só a objetivação daquela mesma vontade que também se manifesta nesse mesmo homem [...]”⁸⁴. Desse modo, os acontecimentos da vida de cada indivíduo acabam por casar-se com os fins peculiares a que ele persegue, independentemente de seu

⁸⁰ *Ibidem*, p. 16-17.

⁸¹ *Ibidem*, p. 30.

⁸² *Ibidem*, p. 29.

⁸³ *Ibidem*, p. 30.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 31.

conhecimento.

O sonho expressaria metaforicamente o fatalismo transcendente, permitindo-nos vislumbrar o modo como aquele poder secreto se enraíza no mais íntimo de nosso ser, fazendo coincidir seus fins com os nossos. No sonho, as circunstâncias que se tornariam motivos para nossas ações ocorreriam por mero acaso, como algo externo e independente de nós. Porém, essas circunstâncias estariam unidas secretamente e de uma forma que ultrapassa nossa consciência representativa. Em verdade, diz Schopenhauer, o poder secreto que ordena as casualidades do sonho é nossa própria vontade que, naquele momento, age como um destino inexorável para além de nossa consciência. De fato, tal poder oculto só poderia radicar na Vontade, isto é, no nosso próprio interior, já que “o alfa e o ômega de toda a existência tem sua morada dentro de nós mesmos”⁸⁵. Quando o destino obriga-nos a fazer o que nos convém, contra nossa vontade, está nos provando que o que queríamos não se coadunava com a nossa “destinação inconsciente”. O destino, por conseguinte, situado muito além de nossa consciência representativa, é nossa própria vontade individual que está, no entanto, separada do conhecimento. Assim, o filósofo afirma:

poderíamos imaginar como possível que, de modo análogo a como cada um de nós é o secreto diretor teatral de seus sonhos, também esse destino que domina nossa vida real provém, em última instância, e de alguma maneira, daquela *vontade*, que é a nossa própria, mas que ao interpretar o papel de destino atua em uma região situada muito além da consciência representativa individual [...] ⁸⁶.

Evidentemente, diz o filósofo, tudo isso excede nossa capacidade de compreensão, mas poderia ser pensado como uma *harmonia praestabilita*⁸⁷, na qual a vida seria um “grande sonho, que sonha esse Único Ser [a Vontade], mas o faz de tal modo que todos seus personagens sonham com ele. Daí que tudo se encaixe mutuamente e acabe casando entre si”⁸⁸. Cada indivíduo sonharia o que lhe convém conforme sua direção metafísica, e todos os sonhos encontrar-se-iam artisticamente entrelaçados. Nesse sentido, todos os episódios da vida de um homem sucederiam de acordo com dois tipos de causalidade radicalmente diferentes: com base na causalidade objetiva do curso da natureza, e com base em uma causalidade subjetiva que só existe para determinado indivíduo⁸⁹. Ambos os tipos de causalidade coexistiriam em todo acontecimento, inserido simultaneamente como ilação nas

⁸⁵ *Ibidem*, p. 28.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 40.

duas cadeias diversas. Em função disso, o destino de um coaduna-se com o destino do outro, “cada um é o herói de seu próprio drama, mas sem deixar de atuar também como mero figurante nos dramas alheios”⁹⁰.

Schopenhauer não deixa de reconhecer a contradição entre a contingência dos acontecimentos singulares da vida individual e a necessidade moral que deve presidi-la. Em outros termos, entre a causalidade natural e o destino, que é vestígio de uma finalidade transcendente ao indivíduo. Ao lado dessa contradição, o filósofo reconhece também outras duas: a que estamos investigando nesta dissertação, entre liberdade e necessidade, e entre o mecanicismo da natureza (*nexus effectivus*) e a teleologia dos produtos naturais (*nexus finalis*). De acordo com ele, essa três contradições são consequência da distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, que na sua filosofia passam a ser representação e Vontade, e nenhuma delas pode ser explicada ou compreendida com clareza. No caso do destino, a dificuldade seria ainda maior, pois só conseguimos indicar a direção que ele dá à vida individual em termos gerais. Não obstante, Schopenhauer aponta a destinação moral como *telos* da existência, pois, diz ele, se o “abandono da vontade de viver constitui a meta final da existência temporal, teremos de supor então que cada qual se vê guiado passo a passo a *essa meta* do modo mais conveniente, ainda que com muita frequência se dêem grandes rodeios”⁹¹.

A análise dos conceitos de justiça eterna e destino mostra-nos que eles representam determinações específicas da vida humana, de fundamento metafísico. No caso da justiça eterna, Schopenhauer nos apresenta a maldade e o sofrimento como pontos fixos da existência, como um condicionamento atemporal da nossa vida. Em função disso, a justiça eterna se refere imediatamente ao mundo em seu conjunto, e só de modo mediato ao indivíduo, pois a despeito dela, observam-se empiricamente homens maus que têm uma vida repleta de gozo, e homens bons cuja vida é um verdadeiro castigo. No entanto, como afirma o filósofo, o carrasco, na vida concreta, não está isento de dor, nem a vítima de culpa. Assim, parece-nos haver aí uma espécie de constrição, na medida em que os indivíduos não são capazes de romper o círculo em que maldade implica sofrimento e sofrimento conduz a maldade. Em relação ao destino, por sua vez, Schopenhauer mostra-nos um outro tipo de determinação, na qual o indivíduo se vê arrastado, contra suas próprias intenções, à meta final de toda existência, que é a negação da Vontade. Nessa questão específica, o campo aberto à liberdade se torna ainda mais reduzido, pois o indivíduo segue instintivamente desígnios que

⁹⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁹¹ *Ibidem*, p. 45-46.

ele próprio desconhece. Não apenas segue tais desígnios, mas é constrangido a segui-lo, como afirma o filósofo, citando Sêneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁹². Toda liberdade de escolher o caminho da esquerda ou da direita, na verdade, faria parte das circunstâncias fortuitas que servem àquele propósito preexistente. Assim, o destino representaria o fatalismo empírico, embora seu fundamento seja metafísico.

3. A história e a determinação das ações

Do postulado schopenhaueriano segundo o qual a tarefa da filosofia é explicitar a essência imanente do mundo poder-se-iam deduzir as principais conseqüências para o estatuto da história em seu pensamento. Por um lado, tendo o mundo uma essência, esta será imutável e o transcurso dos eventos humanos no tempo não interferirá nela. Por outro, sendo tal essência imanente ao mundo, a história não apontará para algo que supostamente estaria para além dele como se constitui atualmente, isto é, a um *telos* que o ordenaria. Além disso, na medida em que tem como fio condutor a lei de motivação⁹³, a história não é adequada a espelhar a essência do mundo, já que esta deve ser buscada na Vontade. Assim, no capítulo dedicado à história dos *Complementos ao mundo como Vontade e representação*⁹⁴ e no § 51 de *O mundo*, Schopenhauer enfatiza que ela é inferior à poesia, pois tem menos condições do que esta de mostrar o núcleo do homem. Nos termos do filósofo,

a revelação daquela idéia que é o grau mais elevado da objetividade da Vontade, isto é, a representação do homem na série contínua de suas aspirações e ações, é o grande tema da poesia. Sem dúvida, a experiência e a história também nos ensinam a conhecer ao homem, mas com mais freqüência *aos* homens do que *o* homem; isto é, proporcionam mais uma informação empírica acerca do comportamento dos homens uns com os outros, a qual nos oferece regras para nosso próprio comportamento, do que

⁹² “O destino gosta de guiar a quem se dobra e arrastar a quem resiste”. *Ibidem*, p. 22.

⁹³ QR., § 51, p. 223.

⁹⁴ CM., cap. 38, “Sobre a história”.

a possibilidade de ver com profundidade a natureza interior do homem⁹⁵.

Não obstante, interessa-nos investigar como o problema da liberdade pode relacionar-se com o entendimento de Schopenhauer a respeito da história, buscando saber se o filósofo admitiria uma participação dela na determinação dos atos humanos. O pensamento schopenhaueriano a esse respeito marca bem a sua posição em relação aos seus contemporâneos, sobretudo Kant e Hegel, para os quais a história se liga de alguma forma à liberdade e pode ser pensada como um sistema coeso, com um *telos* próprio. De acordo com Rüdiger Safranski, em sua obra *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*⁹⁶, o contexto em que se deu o pensamento do filósofo a respeito da história envolve o pensamento de Hegel, para quem a filosofia é a época histórica vivida captada pela razão, condutora do mundo. Para Hegel, a evolução histórica seria o desenvolvimento da verdade e a história mostraria o progresso do espírito no sentido de sua autoconsciência e sua liberdade. Para os seus seguidores, tal pensamento significou tanto um enobrecimento da história quanto a dignificação do momento vivido e, em virtude disso, diz Safranski, a influência exercida por Hegel sobre os seus contemporâneos se deu em duas direções opostas: justificação do existente, tido como racional, ou uma exortação a que se o colocasse de acordo com a razão. Como diz o autor,

Para uns, a frase [“o que é racional é real; e o que é real é racional”] formula um estado de coisas existente, para outros, um dever. Em todo caso, foi comum a uns e outros o convencimento de que a sociedade e a história representam uma dimensão decisiva do desenvolvimento da verdade⁹⁷.

Assim, em Hegel e nos hegelianos desenvolveu-se a noção de uma necessidade sócio-histórica, para além da necessidade natural, que seria, ao mesmo tempo, um caminho para a liberdade. Como afirma Safranski, “em ambos [Hegel e Marx] se entende a liberdade como produto social da história”⁹⁸. Por conseguinte, a filosofia da história, baseada na idéia de que os acontecimentos se desenrolam em um sentido determinado, com uma lógica própria, combina condicionamento do indivíduo pela sociedade e pela história com uma trajetória que conduz, naturalmente, para a liberdade e o progresso.

Kant, por seu turno, em sua obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, afirmou que as ações humanas são determinadas por leis

⁹⁵ M., § 51, p. 270.

⁹⁶ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 419.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 420.

universais e que a história possui um *telos*, representado pelo Estado justo e racional que assegura a liberdade e a segurança exigidas para o desenvolvimento pleno das capacidades humanas⁹⁹. Para Kant, com efeito, a narrativa histórica desvela um curso regular e um desenvolvimento contínuo das potencialidades humanas, dadas pela natureza. Como ele afirma,

A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias¹⁰⁰.

Nesse sentido, conforme esse filósofo, o plano da história possuiria um fio condutor, expresso pela intenção da natureza em desenvolver a cultura. Ao dotar o homem de razão e, assim, de liberdade da vontade, a natureza evidenciaria sua intenção de conduzir à perfeição as capacidades humanas no decurso do tempo. A natureza tem como objetivo, segundo Kant, que a humanidade possa dar “os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem”¹⁰¹. A existência da sociedade seria parte da intenção da natureza de realizar uma constituição civil justa, que é aquilo que permitirá levar a cabo sua finalidade com relação ao homem. Por conseguinte, por meio do que ele chamou de “sociabilidade insociável”¹⁰², isto é, uma tendência de socialização oposta a outra de afastamento, desenvolve-se uma necessidade que é, ao mesmo tempo, histórica e natural, pela qual tanto os Estados quanto os homens singulares são obrigados a estabelecerem regras para a consecução da tranquilidade e da segurança mútuas. Assim, com o passar do tempo, formar-se-ia um grande corpo político composto pelos diversos Estados, e isso, diz o filósofo,

[...] alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano¹⁰³.

A concepção de Schopenhauer, em claro antagonismo com as visões de

⁹⁹ Cf. KANT, I. “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 1995, 8ª proposição, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰² *Ibidem*, p. 25.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 35.

Kant e de Hegel, contradiz tanto a idéia de um sistema ou filosofia da história, cujo *telos* seria o melhor dos mundos, quanto a idéia de que a sequência dos eventos históricos possa mostrar a verdade essencial da humanidade. Assim, no texto dos *Complementos* acerca da história, Schopenhauer declara que pela consideração dos acontecimentos históricos não se pode chegar a nenhum conhecimento da natureza humana. Como dito, ao seguirem o princípio de razão do devir, os fatos históricos situam-se no âmbito do mero fenômeno, que não dá a conhecer a essência das coisas. A história nem mesmo pode aspirar ao estatuto de ciência, pois lhe falta o caráter fundamental desta, a saber, a subordinação dos fatos conhecidos a um saber conceitual. No dizer do filósofo, a “história não conhece o particular por meio do geral, mas apenas capta o particular de modo imediato” ¹⁰⁴. Os eventos históricos situam-se entre si coordenadamente e, por isso, ela se configura como um mero saber. Cada fato ocorrido em épocas passadas, em pé de igualdade com qualquer outro, afigura-se-lhe diferente do ocorrido em todos os outros períodos, pois a pluralidade e diversidade de acontecimentos parecem-lhe representar diferentes realidades. Em suma, tendo o tempo como pano de fundo, a história se ocupa com o que é transitório, ou melhor, simplesmente fenomênico. Nas palavras dele,

a matéria da história, ao contrário, é o particular em sua particularidade e contingência, é o que é uma vez e logo não é jamais, os entrelaçamentos transitórios de um mundo humano móvel como as nuvens ao vento, que com frequência se alteram completamente pelo acidente mais insignificante ¹⁰⁵.

Daí decorre que a essência da humanidade não pode ser encontrada pelo modo histórico de consideração, já que ele segue o fio condutor dos motivos sem poder sair, isto é, não revela a Vontade.

No entender de Schopenhauer, o verdadeiro em-si da humanidade pode ser conhecido, mas não através do que é cambiante em função do tempo, e sim pelo que se percebe ao se aprofundar o olhar na essência do homem, em qualquer época histórica. Como ele afirma, “a essência da vida humana, como natureza em geral, existe em todo momento presente, e para conhecê-la em sua inteireza não se requer mais que profundidade na compreensão” ¹⁰⁶. Assim, a verdade é a mesma em todo tempo e lugar, e pode ser conhecida pelo estudo da história, desde que não se procure nela o que há de diferente em cada período, mas o que há de semelhante. Isso porque, diz ele, “a história sempre mostra o mesmo, só que

¹⁰⁴ CM., cap. 38, “Sobre a história”, p. 880.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 882.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 881.

sob formas diferentes; mas quem não saiba conhecê-lo em uma ou em poucas formas, dificilmente conseguirá conhecê-lo passando em revista todas as formas”¹⁰⁷. Por conseguinte, o lema da História é *eadem, sed aliter*¹⁰⁸ e a verdade é reservada ao modo filosófico de consideração que possibilita notar, por detrás das infinitas transformações no modo de vida, a mesma essência idêntica e inalterável¹⁰⁹.

Como no caso das ciências, em que as forças naturais inexplicáveis estão sempre pressupostas, há também na história algo pressuposto, a saber, as qualidades fundamentais do coração e do intelecto humano¹¹⁰. No entanto, para as conhecermos não precisamos buscá-las nos desenvolvimentos históricos, pois elas não advém no tempo e, no fundo, diz o filósofo, já são discerníveis na obra de Heródoto, na qual “se encontra tudo o que constitui a história universal posterior: os esforços, as ações, os sofrimentos e o destino humano, tal como resultam das qualidades indicadas e das condições físicas da terra”¹¹¹. Portanto, segundo Schopenhauer, aquilo que poderia ser chamado de uma história universal é o panorama resultante da afirmação da Vontade e de seu aparecimento em incontáveis indivíduos, o que se configura como conflito, egoísmo e violência¹¹².

Para Horkheimer, Schopenhauer penetrou no coração da História, justamente por expressar nela seu pessimismo e desmascarar o otimismo da filosofia da história hegeliana, ao mostrar que

os promotores máximos das ciências foram a fome, o instinto de poder e a guerra: a fábula idealista do ardil da razão, graças à qual se coonest a crueldade do passado por meio do final feliz, divulga a verdade de que o sangue e a miséria são inerentes ao triunfo da sociedade, e o resto é pura ideologia.¹¹³

¹⁰⁷ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁰⁸ “O mesmo, mas de outro modo.” *Ibidem*, p. 884.

¹⁰⁹ Marco Parmeggiani, no texto preliminar ao primeiro tomo da tradução de *Parerga e Paralipomena* feita por Edmundo González Blanco (Hybris, 1997, p. 72-73), intitulado “Schopenhauer: História ou Filosofia”, expõe de modo muito claro essa relação entre o tempo e a história: “De onde funda Schopenhauer sua afirmação do caráter insubstancial da história? O curso irreversível dos acontecimentos, a necessidade histórica, tem seu fundamento no tempo como a forma mais geral de organização dos fenômenos. Mas a temporalidade não alcança mais além da representação, é só a forma mais geral em que conhecemos o mundo e não afeta de modo algum a realidade em si, independente do nosso conhecimento. A história se reduz a ser, então, a manifestação no tempo da essência íntima do mundo e do homem, uma essência que existe já ‘antes’ de toda ‘história’. Logo, na história do mundo e do homem não pode aparecer nunca algo substancialmente novo, mas só novas aparências, novas colorações de uma mesma e única essência”.

¹¹⁰ CM., cap. 38, “Sobre a história”, p. 884.

¹¹¹ *Ibidem*, loc. cit.

¹¹² M., § 68, p. 411.

¹¹³ HORKHEIMER, M. “La actualidad de Schopenhauer”. In: ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1971, p. 168.

Assim, diz Horkheimer, Schopenhauer evidencia que o motor da História são os interesses materiais, a luta pela existência, o bem-estar e o poder ¹¹⁴. De forma diferente do que fazem os historiadores, refletir sobre a história ao modo de Schopenhauer busca esclarecer a essência por trás da aparente distinção dos fatos. Faz ver que o real, o essencial do ponto de vista metafísico, não é o sumo bem, e que a necessidade e o esforço sem fim são o conteúdo da História e da relação do homem com a natureza. Com tal compreensão, o filósofo representaria uma ruptura na história da filosofia, na medida em que com ele se dissolveu a convicção de que o mais real, o eterno, significava ao mesmo tempo a bondade e a perfeição.

Conforme Schopenhauer, a noção de sistema da história, em que esta seria um todo encadeado num sentido determinado com começo, meio e fim, resulta do erro de se tomar o fenômeno pela coisa-em-si, ao modo da concepção realista. Nesse sentido, Maria Lúcia Cacciola afirma:

A construção da história sob um plano universal, levando a um alvo, é para ele uma ilusão otimista, que provém de um realismo chão que toma o fenômeno pela essência das coisas e “conduz tudo a esse fenômeno, às formas de que ele se reveste e aos eventos pelos quais se manifesta” ¹¹⁵.

Ao defenderem tais idéias, diz Schopenhauer, os hegelianos mostram-se ingênuos, otimistas e eudemonistas, pois entendem que o devir é determinante da vida humana e, assim, colocam a história em posição de destaque em sua filosofia ¹¹⁶. Para ele, ao contrário, não se pode falar em um plano histórico universal, tampouco em melhoria e aperfeiçoamento da humanidade no tempo. Certamente, pode-se verificar avanço material, porém, o relevante é apenas o progresso moral, que não acontece. Nas palavras do filósofo,

Por último, essas histórias construídas, guiadas pelo vulgar otimismo, terminam sempre concebendo um Estado próspero, lucrativo e opulento,

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 169.

¹¹⁵ CACCIOLA, M. L. “A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer”. *Discurso*, nº 20, 1993: 78-98, p. 80.

¹¹⁶ A respeito disso, são interessantes as considerações de Marco Parmeggiani, no texto já mencionado: “Esses primeiros escritos filosóficos menores mostram que Schopenhauer possuía um conhecimento muito mais profundo da filosofia de Hegel e de suas inovações do que davam a entender suas numerosas expressões panfletárias contra o filósofo suábio. Por que Schopenhauer intitula sua única história da filosofia com o antecedente ‘fragmentos’? Esses escritos efetuam uma ruptura da idéia hegeliana de ‘história da filosofia’: a filosofia como história e a história como o desenvolvimento do espírito até sua meta. Na verdade, não pode haver uma história da filosofia porque história e filosofia se excluem, ou, em todo caso, essa história será só algo acidental e secundário, que não aporta nada importante ao conhecimento filosófico. Uma única idéia está condensada no título *Fragmentos de história da filosofia* e no escrito: a história da filosofia, em rigor, só pode ser fragmentária, pois a unidade da filosofia não reside na sua ‘história’ mas em seu objeto: a resolução do enigma do mundo”. P., tomo I, Hybris, 1997, p. 75.

com uma constituição bem regulada, uma boa justiça e uma boa polícia, muita técnica e indústria e como grande o aperfeiçoamento intelectual, que é, com efeito, o único possível, pois o lado moral permanece invariável. Este lado moral é, todavia, o principal [...]¹¹⁷

Apesar de tudo isso, Schopenhauer vê um benefício no estudo da história. De acordo com ele, embora o conhecimento dos eventos históricos não possa promover o aperfeiçoamento moral, já que o caráter das pessoas continua sempre o mesmo, é importante conhecer o passado para que se entenda efetivamente o presente. Para o filósofo, a história tem um valor para a humanidade do mesmo modo que a razão tem para o indivíduo¹¹⁸. Assim como a razão permite ao homem a reflexão sobre o que não está dado empiricamente, a história permite a consideração do passado de um povo, que assim aprende coisas sobre si mesmo que de outro modo não saberia. Ela é um autoconhecimento racional do gênero humano e é o que faz dele um todo, uma humanidade¹¹⁹. Não se pode, entretanto, iludir-se quanto ao fato de tratar-se de simples ficção, pois diz respeito ao meramente fenomênico, enquanto só no indivíduo há uma unidade real e imediata da consciência¹²⁰.

Em relação à liberdade, do mesmo modo que a razão não livra o indivíduo do enredamento na cadeia causal universal, o conhecimento da história também não o faz. Conhecer a história, portanto, não engendra a liberdade no presente, nem engendrará no futuro. No entender de Schopenhauer, o conhecimento histórico traz conceitos a respeito dos eventos passados, enquanto a vida transcorre apenas no presente, no qual não se pode deixar de atar-se às circunstâncias. A realidade é o próprio presente, definido pelo filósofo como o ponto de contato entre o sujeito e o objeto, ponto inextenso e fixo que divide o tempo em duas direções infinitas.

Por conseguinte, a determinação das ações humanas, de fato existente, não está ligada a uma história pregressa ou ao conhecimento que se tem dela, tampouco ao resultado de uma evolução da vida no tempo, mas à relação que se estabelece, no presente, entre os motivos e o caráter empírico dos homens. Essa relação apresenta as ações como necessárias, como mostrado no capítulo anterior, em virtude de fundamentarem-se na lei de motivação e no caráter individual. Da mesma forma, na medida em que a essência humana já está dada e é imutável, a história não poderia dar origem a uma ordem social ou material que

¹¹⁷ CM., cap. 38, “Sobre a história”, p. 882 et. seq.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 885.

¹¹⁹ *Ibidem*, loc. cit.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 882.

engendrassse a liberdade. Como ele indica, “dever-se-ia dizer: *Quod fuit?* — *Quod est. Quod erit?* — *Quod fui*, e tomem-se essas palavras em seu sentido estrito, não símile, mas idem”¹²¹. Assim, o nascimento de um novo modo de vida ou de uma nova essência humana capaz da liberdade é, para o filósofo, impensável. Nesse sentido, ele diz,

não se acreditará, como o vulgo, que o tempo produz algo realmente novo e significativo, que por ele nem nele algo absolutamente chegue à existência, nem que o tempo mesmo como um todo tenha começo e fim, plano e desenvolvimento, nem que tenha como última meta o aperfeiçoamento (segundo seus conceitos) da última geração que vive há trinta anos¹²².

4. A razão prática e a ação por máximas

Como se sabe, Schopenhauer critica a noção kantiana de razão prática, pois considera que essa faculdade se relaciona apenas com o conhecimento abstrato e não interfere na causalidade natural. A refutação à razão prática é parte da intenção de Schopenhauer de afastar o dogmatismo da filosofia, como mostra Maria Lúcia Cacciola:

As objeções a Kant ganham em clareza se considerarmos as preocupações fundamentais que as movem. A mais importante é expulsar qualquer resquício dogmático da filosofia de Kant, que Schopenhauer detecta na inferência da coisa-em-si como causa e na admissão de uma razão prática ao lado de uma teórica e, acima de tudo, nos postulados de Deus, imortalidade da alma e liberdade, exigidas pelo Soberano Bem, união entre virtude e felicidade, ponto culminante da *Crítica da razão prática*¹²³.

Não obstante, no § 16 de *O Mundo como vontade e representação* e no capítulo 16 de seus *Complementos*, o filósofo apresenta o que entende ser um uso prático possível da razão e, nos “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, de *Parerga e paralipomena*, elabora máximas que poderiam servir para guiar nossa conduta. Claro está que, quando Kant

¹²¹ “O que foi? — O que é. O que será? — O que foi.” M., § 54, p. 305.

¹²² *Ibidem*, §35, p. 210 et. seq.

¹²³ CACCIOLA, M.L. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, p. 107 et. seq.

escreve sobre a lei moral e as máximas das ações, está tratando de algo completamente distinto do uso prático da razão e das máximas no sentido atribuído por Schopenhauer. Kant reflete sobre a razão prática com vistas estabelecer e fundamentar as ações moralmente boas, enquanto Schopenhauer pensa na razão prática como uma espécie de “satisfação racional” da vontade, visando a uma vida o menos ruim possível. O que se nos afigura importante, em relação a esse ponto, é analisar a recusa de Schopenhauer à noção kantiana de razão prática, para melhor compreendermos o uso possível da razão nas ações e o estatuto da ação por máximas na sua filosofia. Assim, investigaremos, em primeiro lugar, alguns aspectos da razão prática kantiana e a crítica que Schopenhauer faz a ela. Em seguida, estudaremos o uso prático possível atribuído à razão pelo nosso filósofo e o modo como ele descreve as máximas para nossa conduta.

Com efeito, Kant define proposições práticas como aquelas que contêm uma determinação universal da vontade e agrupam sob si diversas regras práticas. A vontade, por seu turno, é definida como

uma faculdade de determinar a sua causalidade [dos entes racionais] pela representação de regras, por conseguinte, na medida em que são capazes de ações segundo proposições fundamentais, por conseguinte, também segundo princípios práticos *a priori* (pois só estes têm aquela necessidade que a razão exige para a proposição fundamental).¹²⁴

Na condição de proposições subjetivas ou máximas, as proposições seriam válidas apenas para a vontade do sujeito, enquanto na condição de leis práticas ou objetivas, seriam válidas para a vontade de todo ser racional em geral ¹²⁵. Assim, para Kant as leis práticas relacionam-se com a razão pura, que deve ser o fundamento suficiente para a determinação absoluta da vontade ¹²⁶. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo explica que

tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática¹²⁷.

Todavia, as proposições, por si sós, não são leis às quais inevitavelmente

¹²⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 109.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 65.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹²⁷ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 47.

nos submetemos, pois, diz o filósofo, “no que é prático a razão tem que ver com o sujeito, ou seja, com a faculdade de apetição, com cuja natureza particular a regra pode conformar-se de múltiplos modos” ¹²⁸. Em vista disso, as leis práticas não podem estar sob uma condição problemática da vontade, mas devem determinar uma ação de modo absoluto. Precisam ser incondicionais e concebidas *a priori*, ou seja, devem ser determinadas absoluta e imediatamente pela própria regra, que passa a ser lei moral ¹²⁹. A consciência dessa lei fundamental, diz Kant, é um *factum* da razão, pois não pode ser inferida de dados antecedentes, mas se impõe a nós como uma proposição sintética *a priori* ¹³⁰. Como afirma Kant, não se trata de um fato empírico, mas de um único *factum* da razão pura, que se proclama como originariamente legislativa ¹³¹. Por conseguinte, sendo a lei prática um produto da razão, e não sendo a razão o fundamento total de determinação da nossa vontade, a regra precisa ser um imperativo, isto é, caracterizar um “dever-ser que expressa a necessitação objetiva da ação” ¹³². A lei deve caracterizar-se pela universalidade e pela necessidade, para que, de fato, seja a razão aquilo que determina a vontade. Nessa medida, enquanto leis apodícticas, os imperativos valem objetivamente e diferem das máximas, que são proposições subjetivas.

Kant distingue os imperativos entre os hipotéticos, que determinam as condições causais com vistas a um efeito, e os categóricos, os únicos que podem ser leis morais, na medida em que determinam somente a vontade enquanto tal. As máximas, para Kant, são proposições fundamentais, mas não imperativos ¹³³. Do mesmo modo, os imperativos hipotéticos, que não determinam a vontade enquanto tal mas com vistas a um efeito, são preceitos práticos, mas não leis. As leis têm de determinar incontinentemente a vontade, isto é, independentemente das condições necessárias para produzir o efeito. Assim, a condição

¹²⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 69.

¹²⁹ Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant explica do seguinte modo: “Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada”. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 87.

¹³⁰ Em nota de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve a respeito da síntese prática: “Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o acto *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só objetivamente, quer dizer partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é, pois, uma proporção prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida”. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p.57 et. seq.

¹³¹ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 107.

¹³² *Ibidem*, loc. cit.

¹³³ *Ibidem*, p. 69.

para que os imperativos sejam leis é serem categóricos, os únicos a terem necessidade, para que sejam independentes das condições patológicas e contingentes em relação à vontade ¹³⁴. Por conseguinte, posto que somente razão pode formular regras necessárias, sua legislação deve pressupor somente a si mesma, pois, diz Kant, “a regra só é objetiva e universalmente válida se vale independentemente de condições subjetivas e contingentes, que distinguem um ente racional de outro” ¹³⁵. Em relação a isso, são interessantes as considerações de O. Külpe:

A base fundamental da lei moral não está no que separa os homens, nas particularidades do temperamento, do espírito e do caráter, mas no que os une, que é a razão. O imperativo moral poderia formular-se também desse modo: procede sempre como um ser racional. A exclusão de todo elemento material entre os motivos determinantes da vontade moral deu lugar ao reproche de formalismo, freqüentemente dirigido contra Kant. Este filósofo não tem geralmente em conta os motivos, objetos ou fins da vontade, mas só fixa sua atenção em se a vontade pode servir de lei para todo o possível e que, em consequência, não implique contradição ¹³⁶.

De acordo com o exposto, o princípio da moralidade, para Kant, está associado à razão e não se restringe ao homem, estendendo-se a todo ser finito que a possui. Assim, a lei moral formulada por Kant, a saber, “age segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”, é entendida como o princípio de onde todos os imperativos podem ser derivados ¹³⁷. Embora, na condição de seres racionais, possamos pressupor a existência de uma vontade pura em nós, enquanto seres finitos somos afetados por motivos ou mobílies sensíveis, e, em virtude disso, a lei moral tem de ter a forma de uma obrigação. Em função disso, a vontade do indivíduo tem de estar com a lei moral numa relação de dependência, de obrigação, isto é, de “necessitação de uma ação que se chama, por isso, dever” ¹³⁸. A respeito disso, em *História da Filosofia Alemã*, E. Bréhier afirma:

A idéia fundamental da filosofia prática de Kant é que o dever comande à

¹³⁴ *Ibidem*, p. 71.

¹³⁵ *Ibidem*, loc.cit.

¹³⁶ KÜLPE, O. *Kant*. Barcelona: Labor S.A., 3ª ed., 1939, p. 128 et. seq.

¹³⁷ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 59.

¹³⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 71. Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant explica do seguinte modo: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. [...] Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei, objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações”. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 31.

vontade humana por uma lei, a lei moral, que emana da Razão Pura; com efeito, o dever se impõe ao homem com uma universalidade que é a marca autêntica da Razão. É a mesma Razão, a faculdade do universal e do incondicionado, que vimos embarçar-se na busca da coisa-em-si e que, agora, no seu uso prático, manifesta-se sob aspecto de uma lei que comanda a ação. Obrigação moral e racionalidade são, portanto, duas idéias que se penetram, porque uma e outra implicam universalidade¹³⁹.

Desse modo, para que uma ação tenha valor moral, a lei que determina sua máxima deve obrigar imediatamente a vontade, sem o concurso de sentimento de nenhuma espécie. Se, diz Kant, uma ação for executada em respeito à lei moral, mas tiver um sentimento pressuposto na determinação da vontade, a ação terá legalidade, mas não moralidade¹⁴⁰.

De acordo com Kant, a razão pura prática confere realidade à liberdade transcendental, entendida no sentido de causalidade incondicionada. Embora, no âmbito especulativo, o conceito de liberdade permaneça problemático e possa apenas ser pensado, a realidade dele seria provada pela lei apodíctica da razão prática. E, a partir da sua realidade, o conceito de liberdade atribuiria objetividade aos conceitos de Deus e da imortalidade da alma, que são também problemáticos do ponto de vista especulativo. Com isso, diz Kant, “fecha-se a abóbada” de todo o edifício de um sistema da razão pura, que engloba a prática e a especulativa¹⁴¹. Por ser a condição da lei moral, a possibilidade da liberdade nos é dada *a priori*, enquanto as idéias de Deus e da imortalidade da alma são derivadas do uso prático da nossa razão¹⁴². A respeito das duas últimas idéias, não poderíamos afirmar a efetividade e sequer a possibilidade, mas elas ficariam como condições de aplicação da vontade à lei moral dada *a priori*. Nesse sentido, Deleuze afirma:

[...] notar-se-á que a determinação prática não incide sobre as três Idéias da mesma forma. Só a Idéia de liberdade é imediatamente determinada pela lei moral: a liberdade, por conseguinte, é menos um postulado do que uma “matéria de fato” ou objeto de uma proposição categórica. As duas outras idéias, como “postulados”, são apenas condições do objeto necessário de uma vontade livre [...] ¹⁴³.

Em nota ao prefácio da *Crítica da Razão Prática*, Kant esclarece a relação de condicionamento entre a lei moral e a liberdade. Ele afirma que “a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade”

¹³⁹ BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie allemande*. 3ª ed., Paris: VRIN, 1954, p. 74 et seq.

¹⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 249.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁴² *Ibidem*, p. 9.

¹⁴³ DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 2000, p. 48.

¹⁴⁴. Assim, por um lado, é o pensamento *a priori* da lei moral o que autoriza a admitir a existência da liberdade e, por outro, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não seria possível para nós ¹⁴⁵. Portanto, para Kant, é forçoso admitirmos a possibilidade da liberdade, mesmo sem conhecimento teórico dela. Em comparação com as provas da razão especulativa, o fundamento encontrado aqui é subjetivo e, no entanto, diz Kant, é objetivamente válido para a razão pura prática. A necessidade subjetiva de admitir a liberdade não acrescenta nada ao conhecimento teórico dela, embora “sua possibilidade, que antes não passava de problema e aqui se torna asserção, seja dada, e assim o uso prático da razão é conectado com os elementos do uso teórico” ¹⁴⁶. Nesse sentido, Bréhier afirma:

[...] ele [Kant] funda também a possibilidade da moral. Mas é necessário acrescentar que a noção que temos de nossa causalidade livre, enquanto númeno, não estende de modo algum nosso conhecimento do mundo numenal; porque concebemos essa característica do númeno de ser uma causa livre, sem ter por isso sua intuição ¹⁴⁷.

Para Kant, em suma, o uso moral da razão fundamenta os conceitos de liberdade, Deus e imortalidade, uso que é totalmente diferente do especulativo, a saber, é um uso prático, sem o conhecimento do supra-sensível. A crítica especulativa kantiana não aniquilou o supra-sensível, na medida em que pressupunha uma coisa-em-si como fundamento dos objetos. A razão prática, diz Kant, obteve a realidade para a liberdade enquanto objeto supra-sensível, confirmando assim “mediante um *factum* o que lá meramente podia ser pensado” ¹⁴⁸. Desse modo, para que, ao lado da causalidade natural, haja também uma causalidade por liberdade, é preciso que o homem seja tomado como ente em si no tocante à lei moral. Como afirma Deleuze,

Parece, portanto, que a razão prática, ao conferir ao conceito de liberdade uma realidade objetiva, legisla precisamente sobre o objeto deste conceito. A razão prática legisla sobre a coisa-em-si, sobre o ser livre enquanto coisa-em-si, sobre a causalidade numenal inteligível de um tal ser, sobre o mundo supra-sensível formado por tais seres. [...] A lei moral é a lei da nossa existência inteligível, isto é, da espontaneidade e da causalidade do sujeito como coisa em si ¹⁴⁹.

Em *Sobre o fundamento da moral*, buscando alicerçar sua própria ética, Schopenhauer critica em detalhes a ética kantiana, seguindo a exposição de *Fundamentação*

¹⁴⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 7

¹⁴⁵ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴⁷ BRÉHIER, E. op. cit., p. 77.

¹⁴⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 15.

¹⁴⁹ DELEUZE, G. op. cit., p. 38.

da Metafísica dos Costumes. Ele investe, principalmente, contra o imperativo categórico, o qual entende ser um apoio antigo da ética, usado abusivamente pelos filósofos da sua época. Para ele, “a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas [...]”¹⁵⁰. Um aspecto importante da crítica schopenhaueriana é que, de acordo com ele, embora Kant tenha tido o mérito de purificar a ética do eudemonismo presente em antigos e modernos, deixou escapar um vínculo entre virtude e felicidade, na idéia de Soberano Bem. Conforme Schopenhauer, virtude e felicidade não se justapõem e, no fim de contas, tanto antigos quanto modernos situariam a virtude como meio para que a felicidade fosse alcançada.

Um dos principais pontos da crítica de Schopenhauer é a afirmação de que Kant apresenta sua ética como algo independente da experiência, como algo transcendental ou metafísico. Para ele, as ações humanas não possuem um significado que ultrapassa toda a possibilidade da experiência, nem realizam a passagem que leva ao mundo inteligível das coisas-em-si. A atribuição de uma faculdade prática à razão, possibilitada pelo conceito que Kant elabora desta última, teria sido responsável pela volta dele ao dogmatismo. Como mostra Maria Lúcia Cacciola,

É no próprio núcleo da filosofia transcendental, na noção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo. A saber, esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir idéias e buscar legitimamente o incondicionado, teria esquecido suas limitações e se transformado, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, de onde emanaria um dever moral absoluto, um imperativo categórico. Os poderes conferidos à razão de buscar naturalmente o incondicionado possibilitam a hipóstase da razão teórica na prática¹⁵¹.

Como sabemos, Schopenhauer funda sua ética na experiência e não em algo supra-sensível, pois a Vontade, que é para ele o núcleo metafísico de todo o existente, não é um fundamento extramundano, mas imanente ao próprio mundo. Assim, afirma Cacciola, Schopenhauer admite a limitação do conhecimento, exposta na parte crítica do sistema kantiano, mas não o “supra-sensível e a razão prática (por onde o dogmatismo banido retornaria por contrabando)”¹⁵².

Dessa forma, já no conceito de ética Schopenhauer identifica o que teria sido um erro de Kant, qual seja, o de entender que uma filosofia prática não deva referir-se ao

¹⁵⁰ FM., I, 2, p. 16.

¹⁵¹ CACCIOLA, M.L. op. cit., p. 20.

¹⁵² *Ibidem*, p. 16.

mundo factual, mas propor as leis para o devir. Para Schopenhauer, isso é uma *petitio principii*, e ele então pergunta: “Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível?”¹⁵³. Schopenhauer, como dito, considera que o fenômeno ético se encontra no próprio mundo, e que o filósofo não deve prescrever normas, mas esclarecer o que de fato acontece. As leis morais e o conceito de dever, que deslocam a ética kantiana para o supra-sensível são, para ele, extraídas do Decálogo Mosaico e admitidas antes de qualquer investigação. Assim, segundo Schopenhauer, a moral kantiana seria tributária da teologia ao tomar de modo inadvertido sua forma de mandamento, apenas disfarçando os pressupostos teológicos com os conceitos de dever absoluto, leis morais e obrigação.

Para Schopenhauer, Kant erra ao formular a noção de dever absoluto, pois o dever nunca poderia ser incondicionado, já que só tem sentido se referido a um castigo ou a uma recompensa. Dever incondicional seria algo contraditório, pois, diz ele,

cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma *contradictio in adjecto*¹⁵⁴.

Por essa mesma razão, o dever não estaria necessariamente ligado à moral, na medida em que se relaciona com o egoísmo do agente. Isso é provado, conforme Schopenhauer, pelo fato de que Kant teve, ulteriormente, de postular a imortalidade da alma como recompensa, bem como um recompensador do cumprimento do dever. A moral kantiana, no fundo, seria eudemônica como todas as outras, já que estaria ancorada na busca do bem próprio. Assim, Schopenhauer afirma que a heteronomia, criticada por Kant, é reintroduzida sub-repticiamente, sob o nome de Soberano Bem, cuja noção unifica virtude e felicidade¹⁵⁵. No fim de contas, a forma imperativa da moral teológica teria sido transportada, sem prova, para a moral filosófica, por meio de uma de inversão:

Dito de forma abstrata, o procedimento de Kant é o de ter dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido

¹⁵³ FM., II, 4, p. 21.

¹⁵⁴ FM., II, 4, p. 24.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 25.

derivado como resultado (o mandamento) ¹⁵⁶.

Em relação à lei moral kantiana, Schopenhauer também censura o fato de dever ser cognoscível *a priori*, com independência da experiência externa e interna. Para ele, o fundamento da moral kantiana, os conceitos puros *a priori*, seriam “puras cascas sem caroço” ¹⁵⁷, já que não podem se apoiar em nenhuma experiência. A razão teria sido hipostasiada como algo que existe por si, sem ligação com o conhecimento especificamente humano, com validade para todo ser racional. Segundo Schopenhauer, ao contrário, a inteligência é propriedade de todos animais e a razão, somente da humanidade. Não seria legítimo portanto, pensar a razão fora da sua única espécie, o ser humano, sendo ilegítima também a conclusão de que existiria um ser racional em abstrato e leis para eles, tomados abstratamente.

Ao transpor o método da filosofia teórica para a prática, Kant teria perdido de vista a noção de que a lei moral deve, como na filosofia teórica, limitar-se ao mero fenômeno. Seguindo a transposição do método, Kant teria concluído, conforme Schopenhauer, que assim como conhecemos *a priori* as leis do espaço, do tempo e da causalidade, também o fio condutor das ações nos seria dado antes da experiência, manifestando-se como imperativo categórico. Na verdade, para Schopenhauer, os conhecimentos teóricos *a priori* expressam meras formas, isto é, funções do intelecto, por meio das quais apreendemos o mundo objetivo. Somente nesse sentido são legisladoras, pois a experiência tem sempre que estar em concordância com elas. No entanto, diz o filósofo, às leis morais isso não se aplica, já que desprezam a experiência e sua aplicação a ela é duvidosa. Em suma, na filosofia teórica, o apriorismo do conhecimento limita-se ao fenômeno, não valendo para as coisas-em-si. A lei moral da filosofia prática, sendo *a priori*, deveria, da mesma maneira, ser apenas uma forma do fenômeno e não tanger à metafísica.

De acordo com Kant, uma ação moral só tem valor genuíno quando é praticada por dever, sem ligação com tendências ou com inclinações, nem mesmo boas. Conforme Schopenhauer, ao contrário, só pela intenção podemos saber o valor moral de um ato, pois é o que pode dizer se ele é louvável ou reprovável. Assim, para Kant, o valor de um caráter estaria ligado à indiferença com que alguém cumpre o seu dever, realizando boas ações não por solidariedade ou simpatia, mas com impassibilidade. Kant, diz Schopenhauer,

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵⁷ *Ibidem*, II, 6, p. 33.

rejeita inclusive os sentimentos de compaixão e de ternura, reputando-os perturbadores das máximas morais refletidas. Schopenhauer argumenta que com isso retornamos à heteronomia, pois um homem impassível só se moveria por medo dos demônios e do castigo ¹⁵⁸.

Tendo Kant definido o conceito de dever como a necessidade de uma ação por respeito à lei, Schopenhauer se pergunta qual é o sentido dessa necessidade. Para ele, ser necessário é ser inevitável, o que não se coaduna com o fato de as ações por dever, em geral, não se realizarem. Assim, ele afirma:

Em que sentido pode-se pois atribuir *necessidade* a uma tal ação? Já que é justo interpretar um autor sempre pelo mais favorável, digamos que o que ele quer dizer é que uma ação conforme ao dever é necessária *objetivamente*, mas *subjetivamente* casual. No entanto não é tão fácil pensar tal coisa quanto dizê-la: onde está pois o *objeto* desta necessidade *objetiva*, cujo resultado muitas vezes e talvez nunca se dê na realidade objetiva? ¹⁵⁹.

A expressão “necessidade de uma ação” seria tão somente uma perífrase da palavra dever e a noção de respeito, no fim de contas, uma tentativa de ocultar a origem teológica do conceito de obediência ¹⁶⁰.

Schopenhauer não admite que a razão prática seja uma faculdade especial, irreduzível, mas entende que é uma e a mesma com a teórica. Uma vez rejeitado todo o elemento empírico, diz ele, a fundamentação da lei que influenciará a vontade deve basear-se apenas na sua forma, que é a legalidade, e que, por definição, deve ter universalidade. A razão seria prática, no fundo, somente durante a realização do processo de pensamento que leva à lei moral, isto é, enquanto busca o resultado do processo de pensamento. Essa lei, entretanto, na prática seria impossível em nós, pois o homem não chega por si só à idéia de formulá-la nem de submeter suas ações a ela. Tal idéia só nos adviria, diz Schopenhauer, em função de uma motivação moral positiva, anunciada por si mesma, pois somente o que é empírico tem realidade pressuposta. Desse modo, a motivação moral teria de ser empírica e impor-se com força suficiente para superar os motivos egoístas, que são fortes e se opõem a ela ¹⁶¹. Segundo Kant, ao contrário, seria o próprio processo de pensamento a origem de todos os conceitos morais. Assim, diz Schopenhauer:

Temos de nos lamentar pelo fato de que puros conceitos abstratos, *a priori*,

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁶⁰ *Ibidem*, loc.cit.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 48.

sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica, nunca poderiam pôr em movimento pelo menos os homens: de outros seres racionais não posso falar ¹⁶².

No entender dele, por conseguinte, a fundamentação kantiana da moralidade carece de realidade e de efetividade, e sua noção de razão prática teria levado à mistificação da própria razão, ao torná-la um oráculo que anuncia tudo o que deve acontecer ¹⁶³. A transmissão da espontaneidade da razão teórica à razão prática teria dado azo ao surgimento de doutrinas heterogêneas em relação à filosofia crítica, para as quais existiria uma razão que pressente, a seguir percebe e finalmente intui intelectualmente o supra-sensível ¹⁶⁴.

De acordo com Schopenhauer, a razão tem de fato um uso prático, qual seja, o de possibilitar que as pessoas não se guiem meramente pelas impressões sensoriais, mas também por pensamentos e conceitos. O comportamento racional seria, portanto, aquele em que o indivíduo age refletidamente, tendo máximas fundamentais como seus motivos. Porém, agir racionalmente, é ocioso dizer, não implica agir moralmente, pois é possível fazer o mal usando a razão, e fazer o bem sem o concurso dela. É por isso, diz Schopenhauer,

[...] que antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional. Têm-se porém distinguido e separado ambos por completo. Um repousa sobre a espécie de motivação, o outro sobre o caráter distintivo das máximas fundamentais ¹⁶⁵.

Nesse sentido, no § 16 de *O mundo ...* e no capítulo 16 dos *Complementos*, Schopenhauer expõe o que considera o uso prático possível da razão. De acordo com ele, a presença de conceitos é o que torna a vida humana *toto genere* diferente da vida dos animais, pois paralelamente à totalidade concreta, temos uma segunda vida *in abstracto*, que nos possibilita dominar, até certo ponto, nossa natureza animal ¹⁶⁶. A razão, diz ele, faculta-nos a visão de um panorama amplo da vida em seu conjunto, dá-nos um reflexo calmo do mundo, por meio do qual podemos visualizar seu plano reduzida e abstratamente. Permite-nos conectar os aspectos fragmentários e unilaterais do vivido intuitivamente, resolver as contradições das ações dos indivíduos e extrair conclusões e resultados. Com isso, ela nos dá um conhecimento que podemos utilizar na nossa própria vida. Assim, ele diz:

¹⁶² *Ibidem*, p. 40.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 53.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶⁶ *M.*, § 16, p. 113.

Verdadeiramente podemos dizer que aqui a razão se mostra em seu sentido *prático*: onde quer que a conduta esteja dirigida pela razão, onde os motivos sejam conceitos abstratos, onde o determinante não sejam as representações particulares e intuitivas, nem a impressão do instante que guia ao animal, manifesta-se a *razão prática* ¹⁶⁷.

Como já dito, o valor ético das ações, para Schopenhauer, não passa pelo raciocínio, pois a razão pode servir para a realização metódica e refletida tanto de atos nobres quanto vis, tanto das máximas prudentes quanto das imprudentes ¹⁶⁸. O valor da razão não está em oferecer um caráter moral à conduta humana, mas no fato de que, ao guiar suas ações por conceitos, o homem coloca-se um passo a frente dos animais e emancipa-se do jugo do presente e do intuitivo. De acordo com isso, ele afirma:

[...] demonstrei que, na teoria, partir de *conceitos* só conduz a resultados medíocres e que, ao contrário, para se chegar a resultados excelentes deve-se partir da intuição mesma como origem de todo conhecimento. Na prática acontece totalmente o contrário. Aqui são os animais que estão determinados pela intuição, mas isso é indigno do homem, já que este possui *conceitos* que guiam sua conduta e, desse modo, emancipa-se do poder do presente intuitivo ao que o animal está incondicionalmente entregue ¹⁶⁹.

Assim, o melhor uso que poderia ser feito da razão na vida prática seria, segundo o filósofo, seguir os preceitos da ética estoica ¹⁷⁰, fundada na convicção de que devemos buscar não os prazeres, mas a ausência de dor. Os cínicos teriam sido ótimos filósofos práticos, pois utilizaram a razão para viverem segundo esse preceito, indo até às últimas conseqüências. “Para conseguir a vida mais livre de dores” — diz Schopenhauer — “escolheram o caminho de maior privação possível, fugindo de todos os prazeres como se se tratasse de armadilhas que acabam por entregar o homem à dor” ¹⁷¹. Os estoicos teriam, conforme o filósofo, convertido a prática cínica em teoria, entendendo que não era necessário

¹⁶⁷ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 114.

¹⁶⁹ CM., cap. 16, “Sobre o uso prático da razão e sobre o estoicismo”, p. 587.

¹⁷⁰ É importante notar que a ética estoica não se relaciona com o moralmente bom, podendo até mesmo ser prejudicial à nossa verdadeira salvação, na medida em que nos torna insensíveis à dor que pode nos levar a negar a Vontade. É o que Schopenhauer afirma em “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, de P.: “Também, pelo mesmo motivo, o estoicismo da mentalidade que oferece resistência ao destino, embora uma boa couraça contra os sofrimentos da vida, é útil para melhor suportar o presente: porém, ele se opõe à verdadeira salvação, pois torna obstinado o coração. Como poderia este ser melhorado por meio dos sofrimentos, se, envolto numa grossa casca pétrea, sequer os percebe? Aliás, um certo grau deste estoicismo não é muito raro. Frequentemente pode ser afetação e se reconduzir a *bonne mine au mauvais jeu**: onde porém se instaura sem dissimulação, origina-se na maior parte das vezes de simples insensibilidades, por carência de energia, vivacidade, sentimento e fantasia, indispensáveis mesmo para um grande sofrimento do coração”. P., “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, § 170, p. 233).

* Provérbio francês: *Faire bonne mine à mauvais jeu*, que significa algo como “fazer cara boa quando as coisas vão mal”.

¹⁷¹ CM., cap. 16, “Sobre o uso prático da razão e sobre o estoicismo”, p. 592.

prescindir dos prazeres na vida concreta. Segundo o estoicismo, poderíamos aproveitar os bens e as alegrias, com a simples condição de termos claro que eles são inseguros, frágeis e dependentes da fortuna. Nas palavras de Schopenhauer,

[...] os estóicos aperfeiçoaram a teoria da indiferença e da independência às custas da prática, pois reduziram tudo a um processo mental e mediante argumentos, como os que apresenta o primeiro capítulo de Epíteto, sofisticaram-se em todas as comodidades da vida ¹⁷².

Os estóicos estariam penetrados da verdade de que o curso do mundo é absolutamente independente da nossa vontade, e de que os males são inevitáveis. Essa convicção seria a razão última dos conselhos dirigidos à impassibilidade e à indiferença, as quais não permitiriam alegria nem tristeza diante dos acontecimentos da vida, por não estarem em nosso poder. Assim ele diz,

É verdade que todos os bens da vida estão em poder da contingência e, por conseguinte, enquanto esta, exercendo seu poder, nos arrebatam, seremos infelizes se tivermos depositado neles nossa felicidade. Para escapar a esse destino indigno basta usar corretamente a razão, que fará que não consideremos nunca todos os bens como nossos, mas só como um empréstimo por tempo determinado: assim nunca poderemos perdê-los realmente ¹⁷³.

Por conseguinte, a ética estóica seria uma incitação à vida racional, entendida como o uso da razão para evitar ao máximo possível os sofrimentos da vida, e para se alcançar a paz interior e a tranquilidade de espírito, a *αταραχία* ¹⁷⁴. O uso adequado da razão seria útil também para fazer-nos compreender que o sofrimento deriva de não podermos ter o que queremos, levando-nos a olhar com indiferença a não satisfação de um desejo bem como os males inevitáveis. Nesse sentido, diz Schopenhauer, “todo sofrimento resulta propriamente do desequilíbrio entre o que pedimos ou esperamos e o que se nos dá, desequilíbrio que se encontra evidentemente só no conhecimento e que poderia eliminar-se por meio de um melhor conhecimento” ¹⁷⁵. A cólera diante de um evento inesperado seria, assim, resultado de um julgamento errado do mundo e da vida, e a alegria, do mesmo modo, seria a ilusão resultante do desconhecimento das verdades de que nenhuma satisfação é duradoura e de que a roda da fortuna pode girar a qualquer momento. Desse modo, seria preciso não se importar com as circunstâncias externas e viver em harmonia consigo mesmo,

¹⁷² *Ibidem*, p. 596.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 597.

¹⁷⁴ “Imperturbabilidade”. M., § 16, 114.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 115 et. seq.

ou melhor, com sua própria vontade. Isso pode ser feito, conforme Schopenhauer, se nos determinamos racionalmente, tomando as máximas de nossa conduta da sabedoria estóica ¹⁷⁶.

Em “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer segue as lições estóicas e discorre extensamente sobre máximas para nossa conduta, para que passemos pela vida do melhor modo possível. Na introdução, ele adverte enfaticamente que o assunto não será tratado dos pontos de vista moral e metafísico, mas da perspectiva empírica. Atribui às considerações contidas nesse texto, portanto, um valor condicional, em primeiro lugar, porque é parcial e, em segundo, porque toda a sua filosofia é contrária à possibilidade de uma eudemonologia. Para ele, o bem-estar ou mal-estar das pessoas depende, fundamentalmente, de uma constituição que é metafísica, de modo que a influência que vem do exterior é sempre mediata. Desse modo, não devemos colocar demasiadas esperanças no potencial das máximas em trazer felicidade.

Com efeito, Schopenhauer mostra que para cada homem há um *quantum* de felicidade, fixado de acordo com a qualidade da consciência individual. Nisso, segundo ele, homem e animal estariam unidos, pois ambos possuem uma medida de felicidade possível e estão adscritos à esfera da natureza ¹⁷⁷. A susceptibilidade para os prazeres mais elevados é dada pelo intelecto, que pode alçar o indivíduo acima dos prazeres meramente sensórios. Porém, diz ele, os dotes intelectuais não podem ser dilatados para além das suas capacidades, de modo que a metade subjetiva de nossa existência é o fundamental ¹⁷⁸. De acordo com isso, essa metade subjetiva tem a vantagem, em relação aos bens que possuímos e ao que representamos aos olhos dos outros, de não se submeter à sorte. Isso, porém, significa que não está em nosso poder modificá-la, pois seria “estabelecido por *jure divino*” ¹⁷⁹. O que temos e o que representamos, por seu turno, podem ser adquiridos por todos e estão de certo modo em nosso poder, enquanto elementos colocados fora de nós. Assim, conforme o filósofo, podemos empregar o que somos, isto é, nossa personalidade, em nosso proveito, ao desenvolvermos as potencialidades que possuímos e buscarmos o modo de vida que nos é, em

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 117.

¹⁷⁷ P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, p. 30.

¹⁷⁸ Conforme Schopenhauer, a realidade está dividida entre duas metades: sujeito e objeto. Em nossa vida, essas metades correspondem a uma parte objetiva, que constitui o entorno real em que vivemos, e a uma parte subjetiva, que são as qualidades de nossa vontade, nosso intelecto e nossa sensibilidade. Cf. P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, p. 29.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

função delas, mais apropriado ¹⁸⁰. Nesse sentido, ele diz:

Tudo o que aqui podemos fazer é empregar essa personalidade, tal como nos foi dada, em nosso maior proveito; portanto, perseguir apenas as aspirações que lhe correspondem; não buscar senão o desenvolvimento que lhes é apropriado, evitando qualquer outro; não escolher, por conseguinte, senão o estado, a ocupação e o gênero de vida mais adequado a ela ¹⁸¹.

Não obstante, o que nos interessa no texto dos “Aforismos” é menos a felicidade que podemos obter no mundo, e mais o modo como Schopenhauer aborda as máximas para nossa conduta ¹⁸². A possibilidade de agir conforme máximas é dada pela aptidão humana para a reflexão, isto é, a capacidade fornecida pela razão de operar com conceitos. A reflexão, para Schopenhauer, é a aparência refletida do conhecimento intuitivo, ou melhor, é um reflexo abstrato do intuitivo ¹⁸³. Essa faculdade, como já foi discutido no item dois do primeiro capítulo desta dissertação, diferencia a consciência de homens e de animais, bem como seus modos de vida ¹⁸⁴. Entre essas diferenças, está a de viver de acordo com máximas, o que significa escolher racionalmente uma determinada orientação para a conduta, sem atenção às impressões casuais momentâneas. Em *O mundo...*, ele diz a respeito disso:

Eles [os animais] vivem entregues por completo à impressão do momento, à ação do motivo intuitivo; ele [o homem] é determinado por conceitos

¹⁸⁰ Uma vez alcançada essa sabedoria, alcançaremos o que o filósofo chama de caráter adquirido: “Só pela experiência podemos conhecer o que queremos e o que podemos; enquanto não o sabemos, carecemos de caráter, e o que nos abre os olhos são os golpes adversos. Uma vez que tenhamos aprendido, possuímos o que no mundo se chama caráter, o *caráter adquirido*. Este não é, portanto, outra coisa que o conhecimento mais perfeito possível da individualidade própria; é o saber abstrato, e por isso claro, das peculiaridades inalteráveis do nosso caráter empírico, assim como a medida e direção de nossas capacidades espirituais e corporais, isto é, de todas as forças e debilidades de nossa própria individualidade”. M., § 55, p. 331.

¹⁸¹ P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, p. 33.

¹⁸² A abordagem das máximas é feita de modo diferente da realizada em *Sobre o fundamento da moral*. Nesta obra, Schopenhauer fala das máximas que fundamentam a ação moralmente boa, faticamente dada. Do ponto de vista da moral, não valem admoestações ou máximas para orientação antes do ato, mas somente a explicação, *a posteriori*, do seu princípio. A máxima, aqui, vem em auxílio de uma intuição moral fundamental, na medida em que a reflexão racional serve para elevar a máxima da ação moral a uma resolução firme. Ele afirma: “pois, embora o princípio e o conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são, no entanto, indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório, no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade, que não flui a todo instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários” FM., III, 17, p. 136 – 137.

¹⁸³ M., § 8, p. 64.

¹⁸⁴ É importante lembrar que, de acordo com Schopenhauer, para alcançar essas diferenças e realizar todas as potencialidades oferecidas pela razão, é necessário também o concurso da linguagem. Como ele afirma, “O animal comunica seus sentimentos e sensações mediante gestos e sons; o homem comunica aos demais seus pensamentos por meio da linguagem; ou os oculta também por meio da linguagem. A linguagem é o primeiro produto e a ferramenta necessária de sua razão. [...] Só com a ajuda da linguagem pode a razão levar a cabo suas obras mais importantes, como a ação coordenada de vários indivíduos, a colaboração metódica de milhares de homens, a civilização, o Estado; [...]” M., § 8, p. 64 et. seq.

abstratos independentes do presente. Por isso põe em prática planos meditados ou age segundo máximas, sem considerar seu entorno nem as impressões acidentais do momento ¹⁸⁵.

Assim, no texto dos “Aforismos”, Schopenhauer discorre sobre as máximas para as ações, dividindo-as entre aquelas que são gerais e as que se referem à nossa conduta em relação a nós mesmos, em relação ao próximo, em relação ao curso do mundo e à sorte ¹⁸⁶. Nas máximas gerais, o filósofo enumera três regras. A primeira que, como ele diz, foi enunciada por Aristóteles na sua *Ética a Nicômaco*, seria a regra mais fundamental de todas as máximas: “o sábio persegue a ausência de dor e não o prazer” ¹⁸⁷. De acordo com essa máxima, um tratado de eudemonologia não deve versar sobre a vida feliz, mas sobre a menos infeliz ¹⁸⁸. Isso, conforme o filósofo, justifica-se porque o prazer é negativo, enquanto a dor é positiva, ou seja, o que se manifesta como positivo são os obstáculos à vontade do indivíduo, de modo que o prazer é sentido na supressão de tais obstáculos. Se observarmos essa regra, nossa atenção dirigir-se-á para as fugas possíveis à dor, seremos prudentes ¹⁸⁹ e evitaremos os males. Assim, seremos tão felizes quanto é possível de fato, pois em vez de buscar um simulacro de felicidade, algo sempre imaginário, escaparemos das dores, que são efetivamente reais. Como diz o filósofo,

se, pelo contrário, se obedece essa regra aqui exposta; se se estabelece o plano da vida com o propósito de cortar os sofrimentos, isto é, fugir da necessidade, da enfermidade e de toda outra infelicidade, então o fim é real; poder-se-á obter algo e tanto mais quanto o plano tenha estado mais isento desse prejuízo da perseguição do bem-estar positivo ¹⁹⁰.

A segunda máxima geral afirma que, para se avaliar a condição de um homem no tocante à sua felicidade, devemos saber o que o entristece e não o que o deixa feliz. Isso porque, conforme a primeira máxima, o que o aflige é que dará a medida da infelicidade a que está sujeito. A terceira máxima manda reduzirmos a quantidade de pretensões, isto é, de expectativas de bem-estar, pois assim haverá menos chances de sermos malsucedidos. Devemos levar em conta que a vida é sempre curta e que o tempo modifica nossas potencialidades, formulando pretensões em proporção com os recursos de que dispomos. Ao invés de buscar satisfação nos eventos de nossa vida, devemos procurar o

¹⁸⁵ *Ibidem*, § 8, p. 64.

¹⁸⁶ P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, p. 133.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 134.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 135.

¹⁸⁹ No primeiro livro de M., Schopenhauer define a prudência como a acuidade do entendimento em perceber as relações causais na vida prática. Seria o melhor uso que pode ser feito do entendimento para o alcance dos objetivos da vontade. Cf. M., § 6.

¹⁹⁰ P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, p. 137.

conhecimento.

Nas máximas em relação à nossa conduta para com nós mesmos, Schopenhauer enumera 17 regras, as quais são, fundamentalmente, conseqüências extraídas das máximas gerais e da preponderância da personalidade na determinação da felicidade. Como seria ocioso referir todas, mencionaremos apenas as mais importantes para o nosso propósito ¹⁹¹. Com efeito, a quarta máxima recomenda não prestarmos atenção aos dias da nossa vida tomados um a um, mas com vistas ao seu conjunto, ao seu caráter total. É preciso buscar o conhecimento de nós mesmos, isto é, o que queremos realmente, o que é essencial à nossa felicidade e o que é accidental, reconhecer nossa vocação e nosso papel no mundo. Em geral, agimos de modo inconsciente, sem ter clareza de nossa própria orientação, embora sempre segundo nosso caráter individual. Somente com o tempo, olhando nossa trajetória retrospectivamente, percebemos uma organização e um plano no curso de nossa vida. Assim, diz Schopenhauer, “se tudo isso é importante e elevado, então o aspecto do plano de sua vida o fortificará, sustenta-lo-á, eleva-lo-á mais que qualquer outra coisa; esse exame dará a ele ânimo para o trabalho e o desviará dos caminhos que o poderiam extraviar” ¹⁹².

A sétima máxima ordena que prestemos atenção ao que ocupa nossa consciência, pois é isso, no fim das contas, que importa à nossa dita ou à nossa desdita. Assim, é recomendável que nos dediquemos ao estudo e ao trabalho intelectual, que oferecem tranquilidade e recolhimento, e nos retiram dos tormentos da vida prática. A oitava máxima preceitua que vivamos com prudência, por meio da recapitulação do visto, vivido e sentido como forma de extrair da experiência os ensinamentos que contém. Devemos comparar nossas opiniões antigas com as atuais, e os projetos antigos com os resultados que obtiveram. Esses procedimentos evitariam que nos perdêssemos no tumulto dos afazeres cotidianos, em confusões de pensamentos desordenados resultantes da soma das impressões exteriores. Para isso, aconselha o filósofo: “a memória ou o papel deveriam conservar cuidadosamente as marcas das épocas importantes de nossa vida. Escrever um diário é muito útil para isso” ¹⁹³.

A décima segunda máxima manda interiorizarmos a verdade segundo a qual tudo no mundo ocorre necessariamente, de modo a não lamentarmos quando uma desgraça qualquer acontece. Não devemos sofrer com a idéia de que algo poderia ter sido

¹⁹¹ Cf. P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, cap. V, item 2, “Máximas concernentes a nossa conduta para com nós mesmos”, p. 143 – 180.

¹⁹² *Ibidem*, p. 144.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 150.

evitado, nem com a meditação sobre o que poderia tê-lo evitado. Porém, não nos devemos escusar dos erros que tenhamos cometido por atos negligentes ou temerários; nesses casos, devemos confessar a culpa para evitar reincidências no futuro. A décima terceira prescreve não dar asas à fantasia, tanto em relação às nossas aspirações quanto às desgraças impossíveis. Nossos interesses têm de ser pensados racional e impassivelmente, ou melhor, “devemos considerar o que interessa à nossa felicidade ou infelicidade somente com os olhos da razão e do juízo; é preciso antes de tudo refletir seca e friamente, e depois operar com noções *in abstracto*”¹⁹⁴. A décima oitava máxima vai no mesmo sentido, e ordena que guiemos nossos trabalhos não pela imaginação, mas pelas noções claras. O que nos faria errar amiúde não seriam as noções e os juízos, mas imagens colocadas no lugar dos conceitos, que nos iludem com promessas de felicidade. Em relação a isso, diz Schopenhauer que

É muito natural que assim seja, porque sendo o que se vê o imediato, age assim mais imediatamente sobre nossa vontade do que a noção, a idéia abstrata, que não dá senão o geral sem o particular; mas este último é o que contém a realidade: a noção não pode, pois, agir senão mediatamente sobre a vontade¹⁹⁵.

A décima sexta máxima prescreve *abstinere et sustinere*, ou seja, abster-se e sustentar-se. De acordo com ela, temos de exercer uma coação sobre nós mesmos, limitando nossos desejos, ambições e cólera, recordando a todo momento que alcançaremos somente uma pequena parte do que desejamos e que inúmeros males acometem a todos, sem exceção. A décima nona indica que se domine a impressão do presente e visível que, mais enérgico e pulsante do que o pensamento abstrato, retira o repouso do espírito e estorva seus desígnios. O que é presente e visível age prontamente, enquanto os pensamentos e razões tomam tempo e exigem tranquilidade. Caso não consigamos dominar a impressão que nos causam as circunstâncias, aconselha Schopenhauer: “o melhor que temos que fazer, então, é neutralizar uma impressão com a impressão contrária; por exemplo, a impressão de uma ofensa, visitando as pessoas que nos estimam, a impressão de um perigo que nos ameaça, pela visão dos meios de evitá-lo”¹⁹⁶.

As máximas relativas à nossa conduta para com o próximo são em número de 25, e assim como no caso das anteriores, ressaltaremos apenas as que melhor

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 176.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 177.

servem ao nosso propósito, contentando-nos em relacionar somente quatro delas ¹⁹⁷. A vigésima primeira máxima nos diz que, na nossa trajetória, temos de levar bastante circunspeção para evitar as perdas, e indulgência, para desviar-nos das disputas. É preciso atentar à verdade de que as individualidades são forjadas pela própria natureza, de modo que não podemos rechaçá-las, ainda que se trate da “mais má, a mais lastimosa e a mais ridícula” ¹⁹⁸. Assim, devemos compreender que a personalidade é algo imutável, com fundamento metafísico, pois “ninguém pode modificar sua individualidade própria, isto é, seu caráter moral, suas faculdades intelectuais, seu temperamento, sua fisionomia, etc.” ¹⁹⁹. A vigésima oitava máxima torna relativa a que referimos antes, propondo que não sejamos demasiado amáveis nem indulgentes com os outros, para não deixá-los mal-acostumados. O ideal é não ter necessidade real da outra pessoa e fazer com que ela saiba, para que não nos trate com arrogância e presunção. Assim, nesse caso é “prudente fazer compreender a todos, homens e mulheres, que se pode muito bem passar sem eles; isso fortifica a amizade [...]” ²⁰⁰.

A trigésima máxima é de todas a mais interessante para pensarmos na razão prática, pois se refere à orientação dos indivíduos por máximas e noções abstratas. Assim, Schopenhauer afirma que “nenhum caráter é tal que possa ser abandonado a si mesmo; necessita ser guiado por noções e máximas” ²⁰¹. Não se trata, naturalmente, de substituir a natureza inata por um caráter adquirido por meio de deliberação racional, pois nenhum caráter pode ser totalmente artificial. Porém, segundo o filósofo, é possível e desejável que nos guiemos na nossa vida prática por máximas abstratas, com as quais nos educamos a nós mesmos pelo exercício constante. Como ele diz, nas máximas abstratas “ocorre o mesmo que em todas as instruções e direções práticas: compreender a regra é uma coisa, e aprender a aplicá-la é outra. A primeira se adquire de um só golpe, pela inteligência; a segunda, pouco a pouco, pelo exercício” ²⁰². Para essa educação própria, seriam necessários bastante tempo e esforço individual, porque ela implica oposição à nossa natureza, procurando impor-lhe uma forma que não é a sua. Tal é a relação entre caráter natural e caráter adquirido, que é sempre mais imperfeito ²⁰³. Por fim, a trigésima sétima máxima nos insta a não ver os outros como modelos das nossas ações, pois as circunstâncias e as relações, bem como o caráter, jamais

¹⁹⁷ Cf. P., “Aforismos sobre a sabedoria da vida”, cap. V, item 3, “Máximas concernentes a nossa conduta para com o próximo”, p. 181 – 206.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁹⁹ *Ibidem*, loc. cit.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 189.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 193.

²⁰² *Ibidem*, p. 194.

²⁰³ *Ibidem*, loc. cit.

coincidem. Precisamos refletir muito e seriamente sobre nosso caráter, para que possamos agir conforme a ele, ou melhor, “a originalidade é, pois, indispensável ainda na vida prática; sem ela o que se faz não concorda com o que se é”²⁰⁴.

Nas máximas referentes à nossa conduta frente à marcha do mundo e à sorte, Schopenhauer reproduz muitas das idéias constantes em *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo*. As sete máximas que ele apresenta nesse item advertem-nos sobre o poder do destino e da sorte na nossa vida individual, e nos mostram as conseqüências para nossa conduta. Debruçar-nos-emos sobre três delas, que são as mais dignas de nota. A primeira é a quadragésima oitava máxima, segundo a qual, dos três poderes que dominam o mundo, prudência, força e fortuna, esta última é a mais influente. Seu poder advém de que, à revelia de nossos esforços, a fortuna nos adianta ou nos retarda a seu bel prazer. Em virtude disso, o filósofo aconselha não nos fiarmos na sorte, já que ela não oferece nada por reconhecer méritos nem oferece segurança. Devemos fazer planos e nos aproximar deles segundo as circunstâncias atuais, conscientes de que o curso de nossa vida é produto de dois fatores, que são a série dos fatos e a de nossas decisões²⁰⁵. Numa metáfora, esclarece que “as coisas se passam na vida como no jogo de xadrez; nós combinamos um plano, que fica ademais subordinado ao que queira fazer nosso adversário, que na vida é a sorte”²⁰⁶.

A quadragésima nona máxima nos preceitua prudência e a consciência de que as coisas são mutáveis no decurso do tempo, convertendo-se muitas vezes em seu contrário. Devemos entender que o mundo é constituído por inúmeras cadeias causais, que não param no tempo, não nos deixando enganar facilmente com a aparência atual das coisas; devemos, também, antecipar-nos a ação do tempo, embora só teoricamente e nunca na prática²⁰⁷. Assim, diz Schopenhauer, “o homem prudente é aquele a quem a estabilidade aparente não engana e que prevê, ademais, a direção em que a mudança próxima se dará”²⁰⁸. Finalmente, a quinquagésima primeira máxima nos diz que devemos evitar os excessos de alegria ou de lamentações nos acontecimentos de nossa vida. As circunstâncias são inconstantes, podem mudar a qualquer momento, e nosso juízo é falho, enganando-se amiúde

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 203.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 208.

²⁰⁶ *Ibidem*, loc. cit.

²⁰⁷ Para Schopenhauer, não devemos pedir ao tempo que nos adiante nada do que queremos, pois ele cobrará depois com juros. Ele afirma: “não há empresa mais custosa que querer precipitar o curso regular do tempo. Guardemo-nos bem de dever-lhe juros”. *Ibidem*, p. 212.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 210.

sobre o que nos é ou não prejudicial. Assim, devemos manter a tranqüilidade em todas as contrariedades, diminuir nossas pretensões e aceitar as imperfeições das coisas; devemos cultivar o “sentimento estóico que impulsiona a não ser jamais *conditionis humanae oblitus* ²⁰⁹, antes a recordar sempre o triste e deplorável destino geral da existência humana, assim como o número infinito de sofrimentos a que está exposta” ²¹⁰. A calma perante os sofrimentos que nos acometem deve provir da convicção de que tudo ocorre necessariamente, pois, diz Schopenhauer, é mais fácil resignarmo-nos em relação a algo inevitável.

A partir das idéias precedentes, observamos que Kant se empenha em encontrar aquilo que possa obrigar a vontade a agir contra a inclinação natural, considerada patológica e que, via de regra, nos compele para a direção contrária à ação moral. A convicção acerca da imperfeição humana leva-o a repelir todas as ações advindas dessa natureza, ainda que fossem boas e conformes ao dever. Kant encontra somente no imperativo categórico, fundamentado na razão, a certeza de que a ação será feita por dever sendo, portanto, moral. Assim, para a moral seria necessário dominarmos as inclinações naturais pois, como afirma Bréhier, “[...] a moral não nos põe em harmonia com a nossa natureza; ela deve expulsá-la. A natureza, no sistema de Kant, não conduz mais à moralidade do que a física conduz à metafísica” ²¹¹. Na medida em que o fenômeno, também para Kant, é regido pela lei de causalidade, a liberdade é exigida para que se possa quebrar as ilações causais no âmbito natural e para que o agente moral possa iniciar em si uma cadeia, com independência das condições antecedentes e da sensibilidade. Desse modo, para que a razão seja prática, exige-se a liberdade, e justamente por esta ser postulada, abre-se a possibilidade de que nossas ações acrescentem algo à realidade, isto é, de que elas não sejam meramente elos em uma cadeia causal alheia à nossa vontade. As considerações de Bréhier sobre isso são interessantes:

[...] longe de ser inumana e absurda, ela [a moral kantiana] nos fará sentir o profundo absurdo das doutrinas que enquadram o homem em uma tradição ou um meio, nos quais ele se compraz pela inércia e pela preguiça; [...] ensinar-nos-á que ele [o progresso] só pode ser fruto de nossa iniciativa própria e de uma espontaneidade radical da nossa vontade. Nosso destino é nossa obra e é só aparentemente que ele resulta necessariamente do antecedente ²¹².

Para Schopenhauer, a razão simplesmente não é capaz de fundamentar

²⁰⁹ “Esquecidos da condição humana”. *Ibidem*, p. 213.

²¹⁰ *Ibidem*, loc. cit.

²¹¹ BRÉHIER, E. op cit., p. 79.

²¹² *Ibidem*, p. 80.

ações morais, nem de possibilitar que se dêem atos com independência das condições antecedentes. A ação moral não é necessariamente racional, e a razão não introduz, nos atos, nenhuma liberdade. Conforme já dissemos, as ações morais resultam da visão através do princípio de individuação, um conhecimento que é intuitivo e dado em graus distintos de clareza, sem que o filósofo atribua expressamente liberdade a elas. A razão não pode, segundo Schopenhauer, desbaratar as inclinações da nossa natureza sensível. As ações racionais, por seu turno, são aquelas nas quais, após reflexão sobre o curso do mundo e sobre as potencialidades individuais específicas, o homem busca as melhores e mais eficazes maneiras de satisfazer sua vontade.

De uma parte, ao alcançarmos mais clareza em relação ao nosso caráter individual, isto é, ao obtermos um caráter adquirido, avançamos na satisfação racional da nossa vontade e temos mais chances de sermos bem-sucedidos nos nossos intentos. Isso porque, diz Schopenhauer, “[...] não bastam o simples querer ou poder por si sós, mas uma pessoa tem também que *saber* o que quer e *saber* o que pode: só assim mostrará caráter, e só então poderá fazer algo bem feito”²¹³. De outra parte, nas máximas de inspiração estoica dos “Aforismos”, em que Schopenhauer expõe algumas convicções de sua filosofia sobre a direção dos eventos no mundo, avançamos na compreensão das situações reais em que vivemos. Na medida em que conhecermos essas condições, avaliaremos melhor as circunstâncias e tomaremos as melhores decisões. Assim, nos diversos momentos de nossa vida, teremos mais clareza sobre o melhor a fazer, se fixarmos em máximas abstratas alguns aspectos de sua filosofia — buscar a ausência de dor e não o prazer; humildade quanto às nossas pretensões; saber o que queremos e o que podemos; conhecer a necessidade dos eventos do mundo e a invariabilidade dos caracteres; sermos abstinentes e indulgentes; educarmo-nos com máximas abstratas; não confiar na fortuna e fazer planos.

Destarte, as ações por máximas abstratas e a razão no uso prático, para Schopenhauer, não implicam liberdade. A chave para a compreensão disso está em que a aquisição de um caráter artificial depende de um conhecimento de nós mesmos e das circunstâncias exteriores, possível apenas no transcurso do tempo. Ou seja, só conseguimos tal conhecimento *a posteriori*, conforme nos vemos nas diversas situações pelas quais passamos em nossa vida. Como escreve Jair Barbosa, “no íntimo, a decisão da Vontade é indeterminada ao espectador. A escolha só entra na consciência após a decisão. Somos

²¹³ M., § 55, p. 330.

espectadores de nós mesmos”²¹⁴. Nesse sentido, aplicar a razão à vida prática e alcançar o conhecimento de nossa individualidade equivale a conhecermos melhor as circunstâncias empíricas. Equivale a ir, ao longo do tempo, corrigindo o conhecimento a respeito do mundo e de nós mesmos, de tal modo que aprendemos a não tomar decisões contra nossa tendência transcendental. Assim, diz Jair Barbosa:

Poderemos conhecer, olhando para o passado, a nossa própria vontade, a maneira como o nosso caráter inteligível se apresentou na experiência do mundo, e esse aprendizado impedirá, por exemplo, que pretendamos decidir no particular, na imanência, aquilo que do ponto de vista transcendental é impossível²¹⁵.

²¹⁴ BARBOSA, J. “Na fronteira do transcendental com o empírico. Metafísica e imanência em Schelling e Schopenhauer”. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, p. 92.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 93.

Capítulo III – A liberdade na negação da Vontade

Neste capítulo, finalizamos nosso trabalho voltando a atenção para a forma pela qual o conhecimento silencia o querer individual, discutindo a liberdade implicada nesse processo e, por fim, concluindo nossa pesquisa. Assim, nesta parte do texto, investigamos o estatuto do conhecimento que se torna quietivo da Vontade, bem como suas relações com a filosofia. Em seguida, passamos em revista os conceitos de liberdade moral e transcendental, debruçando-nos depois sobre a liberdade concernente à negação da Vontade. Finalmente, extraímos as conclusões que consideramos pertinentes acerca da contradição aparente no tocante à liberdade, por meio de uma visão retrospectiva e dos resultados do nosso percurso.

1. O conhecimento como quietivo da vontade

O mundo como representação fornece à Vontade o conhecimento, em graus distintos de perfeição, daquilo que ela quer, ou melhor daquilo que ela é. Segundo Schopenhauer, o homem é o grau mais elevado de objetivação da Vontade, na medida em que nele esse conhecimento atinge o seu ápice. A Vontade teria percorrido um largo caminho até chegar ao homem, passando da natureza desprovida de conhecimento até o intelecto e a razão, com a qual sua existência configurar-se-ia como um problema a ser resolvido ¹. Com o concurso da razão, a Vontade se afirma com o máximo da eficiência, mas chega, ao mesmo tempo, ao limite de seu desenvolvimento, isto é, ao ponto regressivo. Como diz o filósofo, “[...] não há nenhuma razão para admitir que se possa chegar em alguma parte a um grau mais

¹ CM., cap. 45, “Sobre a afirmação da Vontade de viver”, p. 1009.

alto de objetivação da vontade, pois esta alcançou aqui seu ponto crítico”². A possibilidade da negação da Vontade surge como consequência desse aperfeiçoamento do conhecimento³, por meio do qual o querer é apaziguado e conduzido ao seu termo⁴. Assim, afirma o filósofo,

[...] a negação da vontade de viver sobrevém quando o conhecimento elimina a volição, pois nesse momento os fenômenos particulares não atuam mais como *motivos*, mas o conhecimento completo da essência do mundo, resultado da compreensão das Idéias e espelho da vontade, converte-se em *quietivo*, com o que esta anula livremente a si mesma⁵.

Embora seja a razão o que coloca o homem no topo dos graus de objetivação da Vontade, tanto a afirmação quanto a negação desta advêm do conhecimento, mas, como já foi dito, não do conhecimento abstrato e sim do intuitivo. O conhecimento que funciona como quietivo da Vontade é aquele em que ela reporta-se a si mesma, ou seja, um autoconhecimento, no qual, compreendendo-se, ela se nega e se suprime. Essa autonegação e auto-supressão só é possível no homem, fenômeno mais perfeito da Vontade, no qual, como já dissemos, a vontade chega à autoconsciência, ao conhecimento mais claro e exaustivo de sua própria essência⁶. No entanto, como já vimos antes, para Schopenhauer, o conhecimento abstrato não influencia diretamente a Vontade, pois fornece meros motivos, os quais não podem modificá-la. Como ele afirma: “todo conhecimento abstrato se limita a proporcionar os motivos; mas os motivos, como mostramos acima, só podem mudar a direção da vontade, não ela mesma. Todo conhecimento comunicável pode agir sobre a vontade apenas como motivo”⁷. Por conseguinte, o conhecimento que leva a Vontade a se negar não poderia ser desse tipo, isto é, não poderia ser um motivo que se acrescenta aos outros, mas teria de ser diferente.

² *Ibidem*, loc. cit.

³ Apesar da conhecida misoginia de Schopenhauer, para ele é a mulher que, na geração, outorga o conhecimento à criança, juntamente com o qual é dada a possibilidade de negação da Vontade. Ele diz: “A participação da mulher na geração é, em certo sentido, bem mais isenta de culpa do que a do homem; na medida em que este fornece ao ser gerado a *vontade*, que constitui o primeiro pecado e portanto é a fonte de todo mal e perversidade, a mulher, porém, o *conhecimento*, que abre caminho à redenção. O ato da geração forma o nó do mundo, ao afirmar: ‘O querer-viver novamente se afirmou’. Nesse sentido lamenta uma permanente expressão brâmane: ‘Ai! Ai! O lingam está na Yoni’. A concepção e gravidez, porém, afirmam: ‘À vontade se forneceu novamente a luz do conhecimento’, com que se restabelece a possibilidade do caminho da salvação, e a redenção pode se verificar novamente”. P. cap. XIV, “Contribuições à doutrina da afirmação e negação do querer-viver”. § 166, p. 230.

⁴ De acordo com Schopenhauer, o sofrimento também pode levar à negação da Vontade. É por meio dele, inclusive, que a maioria das pessoas são a ela conduzidas. No entanto, a redenção não resulta do sofrimento de modo necessário e, além disso, uma vez suprimido o motivo do padecimento, o indivíduo pode voltar a afirmar a Vontade. Desse modo, “o sofrimento pode ser o caminho até a redenção e tornar-se, por isso, respeitável unicamente quando adota a forma de conhecimento puro e nos conduz à verdadeira resignação como *quietivo da vontade*” M., § 68, p. 422.

⁵ *Ibidem*, § 54, p. 311.

⁶ *Ibidem*, § 54, p. 314.

⁷ *Ibidem*, § 66, p. 394.

Com efeito, ao conhecer-se, a Vontade se vê através do véu de maia, isto é, do princípio de individuação. Nesse conhecimento, ela não se coloca nas formas do objeto, isto é, abandona o ponto de vista das formas do princípio de razão suficiente, que não servem para desvendar a coisa-em-si. Quando a visão através do princípio de individuação vai além dos graus referentes à justiça e à caridade e atinge esse grau supremo, o conhecimento deixa de ser um motivo para as ações e se torna um quietivo, pois o homem que o alcança, isto é, o asceta⁸, passa a sentir repugnância pela essência da Vontade. Assim, o asceta entende que prazer e dor estão atados, de modo que querer o primeiro significa querer também a última. Compreende que todos os sofrimentos e dores do mundo também são seus, e que a afirmação da Vontade é a afirmação do esforço, do perecimento, da dor, dos trabalhos, enfim, de todo o mal. Nesse caso, diz Schopenhauer,

[...] o conhecimento da totalidade, da essência das coisas-em-si, converte-se em *aquietador* de toda volição. A Vontade se aparta agora da vida, horroriza-se ante seus prazeres, pois neles reconhece a afirmação da vida. O homem alcança então o estado da renúncia voluntária, da resignação, da verdadeira tranqüilidade e a completa ausência de vontade⁹.

Por conseguinte, a negação da Vontade é uma ausência de vontade e, na medida em que exclui o fator causador de todo sofrimento, o querer, funciona como um tranqüilizante. Acalma o ímpeto da Vontade, oferecendo-lhe um contentamento que não pode mais ser perturbado, e leva à redenção do mundo¹⁰. Sendo o bem máximo a que se pode alcançar, a negação poderia ser chamada, metaforicamente, de *summum bonum*¹¹. Em função da negação da Vontade, o asceta suporta os males que sofre com paciência e paz de espírito, pois compreende que dor e prazer não são distintos em essência, mas possuem ambos o

⁸ Schopenhauer define o ascetismo da seguinte forma: “Por *ascetismo*, palavra que tenho utilizado com freqüência, entendo, em sentido restrito, o quebrantamento *premeditado* da vontade mediante a renúncia ao agradável e a busca do desagradável, uma vida de penitência que alguém elege para si com a intenção de lacerar-se e mortificar continuamente sua vontade”. *Ibidem*, § 68, p. 417.

⁹ *Ibidem*, § 68, p. 405.

¹⁰ É interessante observar que, para Schopenhauer, a supressão da Vontade no homem leva à redenção do mundo como um todo: “A natureza, sempre verdadeira e ingênua, nos diz que, se esta máxima [a que prega a castidade] se generalizasse, a espécie humana desapareceria. E depois do que se disse no segundo livro sobre a conexão de todos os fenômenos da vontade, creio que posso admitir que com o mais alto dos fenômenos da vontade também pereceria o reflexo mais pálido desse fenômeno, o reino animal, assim como com a plena luz desaparecem as sombras. Com a extinção completa do conhecimento também o resto do mundo se desvaneceria por si mesmo no nada, pois não há objeto sem sujeito. [...] Sacrifício significa, em geral, resignação, e o resto da natureza tem de esperar sua redenção do homem que seja ao mesmo tempo sacerdote e vítima”. *Ibidem*, § 68, p. 406.

¹¹ Essa expressão é empregada pelo filósofo em sentido figurado, pois, como ele afirma: “A consequência do dito anteriormente é que o *bom*, enquanto conceito, é *τὸν πρὸς τί*, isto é, que todo *bom* é essencialmente relativo, pois só existe em relação à vontade que deseja. Algo *absolutamente bom* é, por isso, uma contradição; e o sumo bem, *summum bonum*, significa o mesmo, isto é, uma satisfação final da vontade, depois da qual não se daria nenhuma nova volição, um último motivo que ao ser alcançado levaria a um contentamento definitivo e inextinguível da vontade. Mas, segundo todo o exposto neste quarto livro, tal coisa é impossível”. *Ibidem*, § 65, p. 388.

mesmo fundamento metafísico. De acordo com isso, diz o filósofo, a prática do ascetismo acrescenta uma quarta motivação fundamental das ações humanas, a saber, o nosso próprio mal ¹² que, no entanto, representa o maior bem possível para nós. Assim, diz ele, “[...] aquele em quem encarnou a negação da Vontade de viver, por muito pobre, triste e cheio de privações que nos pareça seu estado visto de fora, goza de grande alegria interior e verdadeiro sossego celestial” ¹³.

Por meio do ascetismo, opera-se uma transformação e uma conversão completa da essência do indivíduo. De fato, para que a vontade individual se negue, é necessário que haja uma total metamorfose do caráter inteligível, pois as ações particulares são fenômenos dele, determinados no tempo e no espaço. Assim, uma vez que *operari sequitur esse*, o homem precisa transformar-se essencialmente para que suas ações individuais exteriorizem não mais a afirmação da vontade, mas a sua negação. Isso porque, conforme Schopenhauer, a pluralidade das ações dadas empiricamente desenvolve a unidade extratemporal da Vontade, no caso do homem, do caráter inteligível ¹⁴. Como ele afirma,

[...] o caráter inteligível de todo ser humano deve ser considerado como um ato da vontade extratemporal, e por isso indivisível e invariável, e que a manifestação desse ato de vontade, desenvolvida e multiplicada no tempo, no espaço e nas formas do princípio de razão, seria o caráter empírico, tal como se apresenta empiricamente na conduta e no curso da vida de cada ser humano.

Dessa forma, o modo de ação do indivíduo, tomado como um todo, está assentado no seu caráter inteligível que, pela sua unidade e indivisibilidade de vontade extratemporal, orienta todos os atos da sua conduta. Via de regra, o caráter inteligível dos indivíduos está voltado para a afirmação da Vontade, de modo que, para que o mesmo caráter seja levado a negá-la, deverá operar-se algo como um giro de 180 graus. Não obstante, Schopenhauer afirma haver uma passagem gradual das virtudes morais, elas também uma visão através do princípio de individuação, até a negação total da Vontade. Assim, como

¹² Em FM., Schopenhauer afirma: “[...] há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)”. (FM., III, 15, p. 130 et seq.). Em nota do capítulo 48 de CM., “Sobre a doutrina da negação da vontade de viver”, ele acrescenta mais uma motivação: “Se, ao contrário, admite-se o ascetismo, haveria de completar a lista que dei, na minha memória *Sobre o Fundamento da Moral*, dos móveis últimos da conduta humana: 1.º o bem próprio, 2.º o mal alheio, 3.º o bem alheio, com um quarto móvel: a dor própria [...]”. CM., cap. 48, “Sobre a doutrina da negação da vontade de viver”, p. 1043.

¹³ M., §68, p. 415.

¹⁴ *Ibidem*, § 55, p. 315.

vimos, a transição das virtudes morais à ascese denota a existência de graus distintos, nos quais a visão através do princípio de individuação vai ganhando clareza, ao passar do impulso à justiça para a caridade, e desta para a ascese. Como afirma o filósofo,

[...] vimos que a origem e a essência da justiça, logo, avançando em nossa consideração, do amor e da generosidade, é a superação desse *principium individuationis*, que, ao suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os alheios, é o único que torna possível e explica a bondade perfeita das intenções, até chegar a amor mais desinteressado e o auto-sacrifício mais generoso a favor dos demais. Quando essa superação do *principium individuationis*, quando esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos se dá com um alto grau de clareza, mostrará uma influência mais profunda sobre a vontade¹⁵.

A negação da Vontade leva-nos ao limite do conhecimento, para além do qual a filosofia não pode ir. Em virtude disso, sua exposição conceitual só pode ser feita metaforicamente. No dizer de Schopenhauer, “como o conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, tampouco pode encontrar sua perfeita expressão em conceitos abstratos, mas unicamente na ação e na conduta”¹⁶. Com efeito, a negação da Vontade tem sua exposição intuitiva na vida dos santos hindus, budistas e cristãos, os quais exemplificariam a conduta resultante do conhecimento da essência do querer. A religião que os santos ou ascetas professam não tem nenhuma importância, pois a explicação racional que eventualmente dão para suas ações é uma simples alegoria do conhecimento intuitivo, que em todos eles será o mesmo. Como afirma o filósofo,

Na vida de todos eles se expressa de uma mesma maneira o conhecimento íntimo, imediato e intuitivo, que é a única origem de toda virtude e santidade, por muito diferentes que sejam os dogmas que professaram. Pois também aqui se mostra a diferença radical, tão importante no curso de nossas considerações e até agora tão pouco tida em conta, entre o conhecimento intuitivo e o abstrato¹⁷.

Impõe-se-nos a questão sobre o que é exatamente esse conhecimento, qual o seu estatuto. De acordo com Schopenhauer, saber é ter uma consciência abstrata de algo conhecido intuitivamente, é “a fixação, em conceitos da razão, do conhecido, em geral, por outros meios”¹⁸. Tudo o que está na consciência mas não é um conhecimento abstrato da razão é designado pelo filósofo com o nome de sentimento, cujo conteúdo será apenas negativo, ou seja, simplesmente o que não é um conceito. Assim, diz ele, elementos muito

¹⁵ *Ibidem*, § 68, p. 404.

¹⁶ *Ibidem*, § 68, p. 409.

¹⁷ *Ibidem*, § 68, p. 408.

¹⁸ *Ibidem*, § 10, p. 79.

díspares são designados pelo mesmo nome, como por exemplo, o sentimento moral, a sensação física de dor, o ódio e a intuição *a priori* das relações do espaço e do tempo ¹⁹. Portanto, o conhecimento intuitivo da essência da Vontade entra também na definição de sentimento, posto que, não sendo abstrato, é algo que se sente. Como afirma o filósofo,

Mas isso chega a ser ainda mais surpreendente quando inclusive o conhecimento intuitivo, *a priori*, das relações do espaço, assim como os conhecimentos concernentes ao entendimento puro, são expressos com este conceito [de sentimento], e, em geral, quando se diz de todo conhecimento, de toda verdade, dos que só se é consciente de forma intuitiva, porque não foram traduzidos aos conceitos abstratos, mas se *sentem* ²⁰.

Por conseguinte, não há conceitos, palavras ou imagens que possam expressar de modo exato o que é a negação da Vontade, pois, ao tomá-los, entramos no domínio da objetivação. De acordo com isso, diz Schopenhauer, “inclusive a inteligência mais perfeita possível é somente um degrau de transição ao que nenhum conhecimento poderá jamais alcançar; e, inclusive, tal conhecimento só pode ocupar na essência das coisas o lugar de um instante de compreensão perfeita” ²¹. Ao chegar a esse patamar, limite de todo o conhecimento, as religiões acabariam na mística, caindo no vazio e nas fórmulas vagas. Não mais haveria modo de representar positivamente o conhecido, tendo de se recorrer a meras negações, símbolos e palavras sagradas. A mística, afirma o filósofo, “no mais amplo sentido do termo, é todo ensinamento dirigido a nos fazer sentir de um modo imediato o que nem a intuição nem o conceito, isto é, nenhum tipo de conhecimento, podem alcançar” ²².

À filosofia, por sua parte, concerne a explicação conceitual do que há de objetivo nesse processo, pois ela parte da intuição e das formas do conhecimento. Não deve, todavia, rechaçar os temas do ascetismo e da negação da Vontade, pois eles tratariam de questões essenciais à metafísica e à moral ²³. Porém, de acordo com Schopenhauer, a filosofia deve guardar-se de se assemelhar ao modo de exposição típico do misticismo, o qual procura travar conhecimento, por meio de intuições intelectuais ou percepções imediatas da razão, do que a rigor não pode ser conhecido ²⁴. Assim, para ele, a filosofia não pode admitir nada sem provas, tem de exigir os fundamentos de todas as proposições e apoiar-se sempre na intuição do mundo exterior, nas formas do conhecimento e na consciência de si. Por conseguinte, nas

¹⁹ *Ibidem*, § 10, p. 79 et. seq.

²⁰ *Ibidem*, loc. cit.

²¹ CM., cap. 48, “Sobre a doutrina da negação da vontade de viver”, p. 1046.

²² *Ibidem*, p. 1047.

²³ *Ibidem*, p. 1050.

²⁴ *Ibidem*, p. 1046 et. seq.

palavras dele,

[...] [a filosofia] deve seguir sendo cosmologia e não pode converter-se em teologia. Seu tema deve limitar-se ao mundo: tudo o que a filosofia pode honestamente propor-se é dizer, em todos os aspectos, o *que é* o mundo, o *que é* em seu mais profundo interior²⁵.

Não obstante, Schopenhauer afirma a existência de casos em que remontamos ao limite de todo conhecimento, precipitando-nos em noções que não têm mais intuições como base, mas que podem, no entanto, ser pensadas²⁶. Exemplos delas seriam as noções de um ser que estaria fora do tempo e da indestrutibilidade da nossa essência pela morte sem que sejamos individualmente imortais. Para o filósofo, haveria certos conceitos muito extensos que não podem ser contrastados com a intuição, mas que, nos casos mais extremos, podem ser aceitos *in abstracto*, como resultados de uma investigação filosófica. O importante é ter claro que tais conhecimentos se dão somente pela metade, pois, por um lado, aquilo que significam fica sempre oculto e, por outro, diz ele, “com conceitos desse tipo, o intuitivo, o terreno firme que sustenta todo nosso conhecimento, vacila. Por isso, sem dúvida, algumas vezes, e em caso necessário, o filosofar pode desembocar em tais conhecimentos, porém nunca partir deles”²⁷.

Assim, ao se chegar à negação da Vontade, ponto culminante da filosofia schopenhaueriana, a doutrina perde seu aspecto positivo. Só é possível teorizar sobre o que se nega, ou seja, sobre o mundo objetivo, e fazendo uso das formas do conhecimento do objeto. O que resta depois da negação não é passível de entrar na forma do fenômeno e, se porventura entrasse nela, tornar-se-ia um objeto, isto é, deixaria de ser negativa. Posto que, juntamente com a Vontade, o que se nega é o mundo inteiro, com seus inúmeros graus de objetivação, o que nos resta é o nada: “se não há Vontade, não há representação, não há mundo”²⁸. Nesse sentido, Schopenhauer afirma,

como nós conhecemos este ser, a vontade como coisa em si, somente em e por meio do ato do *querer*, somos incapacitados a afirmar ou apreender o que persiste sendo ou fazendo após o abandono deste ato: por isto a negação constitui *para nós*, que somos a manifestação do querer, uma transição ao nada²⁹.

²⁵ *Ibidem*, loc. cit.

²⁶ *Ibidem*, cap. 7, “Da relação do conhecimento intuitivo com o conhecimento abstrato”, p. 523.

²⁷ *Ibidem*, loc. cit.

²⁸ M., § 71, p. 435.

²⁹ P., cap. XIV, “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, p. 227.

Não se trata, porém, de um nada absoluto, ou *nihil negativum*, mas relativo a algo que é negado, ou seja, *nihil privativum*³⁰. É o nada, de fato, em relação ao mundo que conhecemos, mas não estamos autorizados logicamente a dizer que seja nada em todas e quaisquer relações. Antes, diz o filósofo, significa que, na medida em que não é nada do que conhecemos, nada é para nós, evidenciando que “estamos limitados a um conhecimento inteiramente negativo do assunto; o que pode muito bem dever-se à limitação do nosso ponto de vista”³¹. Assim, a teoria negação da Vontade propõe uma inversão de pontos de vista, a saber, que aquilo que conhecemos como o mundo positivo, ao qual atribuímos o ser e a existência, torne-se para nós o nada. E, do mesmo modo, aquilo que, pela privação de toda a objetividade, seria o nada aos nossos olhos, torne-se o verdadeiro ser. Portanto, de acordo com Schopenhauer, se pretendermos nos limitar ao que à filosofia é possível, devemos aceitar o resultado negativo; se, ao contrário, desejássemos adquirir um conhecimento positivo da negação,

[...] não nos restaria outro remédio que nos referir ao estado experimentado por todos aqueles que alcançaram a perfeita negação da vontade, e que se designou com o nome de êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus, etc., embora esse estado não possa denominar-se propriamente conhecimento, pois já não possui a forma de sujeito e objeto, e ademais pertence exclusivamente à experiência própria, pelo que não é comunicável a outros³².

Essa análise do conhecimento como quietivo da Vontade remete-nos ao modo como Schopenhauer concebe as relações entre o intuitivo e abstrato, cuja distinção é, segundo ele, o traço fundamental de sua filosofia³³. Na sua visão, o conhecimento intuitivo é o verdadeiro material do qual deve partir a filosofia, sem o qual esta fica sem sustentação. Como ele afirma, no caso de que “a filosofia tome como ponto de partida conceitos abstratos eleitos arbitrariamente, como por exemplo, *absolutum*, substância absoluta, Deus, infinito, finito, identidade absoluta, ser essência, etc., etc., estará suspensa no ar e, por isso, nunca poderá conduzir a um verdadeiro resultado”³⁴. Quando já se parte, desde o início, de meros conceitos, age-se de modo dogmático e comete-se os maiores erros, voluntária e involuntariamente. Os conceitos, de acordo com o filósofo, fixam e conservam o essencial de várias intuições, abarcando em si muitas coisas e estados. Surgem da abstração das determinações das coisas singulares, e serão mais vazios quanto mais universais forem, ou

³⁰ M., § 71, p. 434.

³¹ CM., cap. 48, “Sobre a doutrina da negação da vontade de viver”, p. 1047.

³² M., § 71, p. 435.

³³ CM., cap. 7, “Da relação do conhecimento intuitivo com o conhecimento abstrato”, p. 526.

³⁴ *Ibidem*, p. 521.

melhor, sua extensão e seu conteúdo estão em relação inversa³⁵. Nesse sentido, os conceitos mais amplos e universais serão aqueles que têm menos a dizer sobre o mundo. Por conseguinte, para Schopenhauer, partir de conceitos é uma artimanha usada para ultrapassar a experiência e chegar ao mundo das quimeras³⁶. De acordo com isso, Maria Lúcia Cacciola afirma:

No seu afã de criar barreiras para a admissão de algo transcendente, Schopenhauer volta-se para a definição do entendimento e da razão, faculdades que dão origem respectivamente às representações intuitivas e abstratas. Essa distinção entre o intuitivo e o abstrato é pois fundamental na configuração da filosofia de Schopenhauer, que estabelece como peça chave do conhecimento a primazia do intuitivo sobre o abstrato³⁷.

Assim, para Schopenhauer, todo o mundo existente em nosso intelecto fundamenta-se sobre a base das intuições, e a filosofia deve trilhar o caminho que vai destas ao pensamento abstrato. O saber conceitual, segundo o filósofo, só teria valor quando suas representações parciais fossem comprovadas com intuições. A clareza e a realidade dos conceitos, que devem estar presentes na teoria filosófica, são extraídas da sua relação com o intuído. Como ele afirma,

Para se ter *clareza* sobre um conceito, é preciso não apenas decompô-lo em suas notas, mas também, no caso de que estas sejam abstrações, analisá-las por sua vez, e assim sucessivamente até alcançar o conhecimento *intuitivo* e, portanto, até indicar as coisas concretas, comprovando através de sua clara intuição os últimos *abstracta* e garantindo-lhes, desse modo, a realidade, assim como também a todas as abstrações apoiadas neles³⁸.

Desse modo, caso não tenhamos uma intuição subjacente, estaremos tratando de simples palavras, meros signos sensíveis, que servem para fixar o conceito e mantê-lo preso, no decurso do tempo, à consciência³⁹. Claro está que os conceitos têm sua utilidade, que não é pequena, pois, como vimos, são eles que diferenciam totalmente a vida humana da animal. No entanto, meras combinações deles são inócuas e ilusórias, já que não nos acrescentam conhecimento algum sobre o mundo, apresentando-se apenas como uma espécie de “álgebra com meros conceitos que nenhuma intuição controla [...]”⁴⁰. Assim, a compreensão clara e verdadeira das coisas, bem como a aquisição de novos conhecimentos,

³⁵ *Ibidem*, cap. 6, “Sobre a doutrina do conhecimento abstrato ou racional”, p. 502.

³⁶ CM., cap. 7, “Da relação do conhecimento intuitivo com o conhecimento abstrato”, p. 522.

³⁷ CACCIOLA, M. L. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 174.

³⁸ CM., cap. 6, “Sobre a doutrina do conhecimento abstrato ou racional”, p. 503.

³⁹ *Ibidem*, loc. cit.

⁴⁰ *Ibidem*, cap. 7, “Da relação do conhecimento intuitivo com o conhecimento abstrato”, p. 526.

dependem de estarem apoiadas na intuição, pois somente nesta o pensamento pode buscar seu material. Nesse sentido, a intuição é o verdadeiro conhecimento, o autêntico e o que proporciona a verdadeira compreensão do mundo ⁴¹.

A primazia do intuitivo sobre o abstrato mostrar-se-á em todos os campos do conhecimento e da vida humana. Conforme Schopenhauer, as realizações genuínas na moral, na ciência, na sabedoria e na arte advêm da acuidade em que se dá o conhecimento intuitivo do mundo, que, ao elevar-se ao máximo, chega à apreensão das Idéias ⁴². Quando se ascende a elas, cada caso dado na intuição mostra a essência e o modo de ação das coisas fora do tempo e de qualquer relação, em sua mais íntima natureza. Nesse sentido, o filósofo afirma que

A detalhada exposição do conhecimento das Idéias (platônicas) em nosso terceiro livro, como o mais alto conhecimento alcançável pelo homem e, ao mesmo tempo, como um conhecimento absolutamente *intuitivo*, é para nós uma prova de que esta fonte da verdadeira sabedoria não se encontra no conhecimento abstrato, mas na apreensão intuitiva, correta e profunda do mundo ⁴³.

De acordo com Maria Lúcia Cacciola, a prioridade dada por Schopenhauer ao conhecimento intuitivo na parte teórica de sua filosofia, que o teria levado a redefinir as funções do entendimento e da razão, ficaria ressaltada na moral e na metafísica. Nas palavras dela “no terreno da ação e do destino humano impõe-se de modo definitivo a importância desta distinção, pois é aí que se coloca a questão do sentido” ⁴⁴. Assim, para Schopenhauer, seria sumamente importante, ao dar um sentido positivo à metafísica, deixado negativo por Kant, buscá-lo em algo imanente ao próprio mundo, isto é, apoiando-se tanto na experiência interna quanto na externa ⁴⁵. Daí, segundo Cacciola, advém a crítica de Schopenhauer ao formalismo e ao racionalismo da ética kantiana que, ao admitir uma razão pura prática, teria retornado ao dogmatismo. Para que se possa ligar a significação moral das condutas com o seu significado metafísico, o fundamento da ética e da metafísica tem de ser o mesmo e estar para além da mera representação, sem, no entanto, apoiar-se na idéia de uma racionalidade pura ⁴⁶. Por conseguinte, uma vez que tal fundamento é entendido por Schopenhauer como sendo a Vontade e não a razão, o conhecimento intuitivo deve ter um

⁴¹ *Ibidem*, p. 515.

⁴² *Ibidem*, loc. cit.

⁴³ *Ibidem*, p. 518.

⁴⁴ CACCIOLA, M. L. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 183.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 185.

posto superior ao do abstrato. Nas palavras de Cacciola,

A primazia da Vontade em relação à razão vai exigir, portanto, o predomínio do intuitivo sobre o abstrato que se revela com ênfase na moral e na Estética, refletindo-se daí no conhecimento teórico, domínio de uma intuição intelectual, produzida pelo entendimento e pela sensação, que é o lugar de origem das representações abstratas ⁴⁷.

A primazia da Vontade em relação à razão confere à teoria do conhecimento de Schopenhauer um caráter ambíguo. Por um lado, o conhecimento é objetivação da Vontade e está a serviço dela, ou seja, deve sua existência a ela e existe para a sua afirmação. Estando preso a formas *a priori*, das quais não pode se liberar, o conhecimento não pode deixar de ser representação, em qualquer uma das formas que o princípio de razão suficiente possa assumir. Ou seja, não importa que se trate de conhecimento intuitivo ou abstrato, não pode deixar de ser objetivo, não pode atingir o âmago do mundo e seu fim é servir à Vontade. Nesse sentido, diz Bréhier, o conhecimento não representa luzes sobre trevas, nem uma suposta superioridade humana sobre os animais, com os quais estaríamos nivelados pela mesma essência. Como afirma esse autor, “ele [Schopenhauer] busca a razão da existência não em um desenvolvimento cada vez maior do espírito, mas em uma vontade cega, única para todos os seres, e que age sem razão e sem alvo” ⁴⁸. No entanto, por outro lado, somente o conhecimento é que pode nos liberar da opressão da Vontade e trazer-nos a salvação de todas as dores do mundo. Claro está que a intuição da essência da Vontade é um conhecimento de tipo especial, ao qual só pessoas especiais podem chegar, e não por escolha própria, pois a negação nos chegaria “de repente e como que caída do céu” ⁴⁹. Sobre isso, Bréhier afirma, “ em um outro sentido, (e, nisso, Schopenhauer é bem de seu tempo), o conhecimento é o meio de nossa libertação e, pode-se dizer, de nossa salvação; a salvação consiste, com efeito, em se liberar da Vontade de viver, causa perpétua e sempre renascente da dor” ⁵⁰.

Procurando situar Schopenhauer historicamente no tocante ao problema do conhecimento, Cassirer também observa que a primazia da Vontade sobre a razão dá uma feição peculiar à teoria do conhecimento do filósofo. Esta, a seu ver, estaria enredada em contradições insolúveis e só poderia ser compreendida ao nos remontarmos aos seus dois fundamentos, isto é, ao modo como Schopenhauer fundamenta “sua concepção dos fatos

⁴⁷ *Ibidem*, loc. cit.

⁴⁸ BRÉHIER, E. op. cit., p. 151.

⁴⁹ M., 70, p. 429.

⁵⁰ BRÉHIER, E. op. cit., p. 152.

fundamentais da fisiologia assim como sobre sua maneira de conceber os fatos fundamentais da metafísica”⁵¹. Sem entrar no mérito dessas críticas, parece-nos interessante o movimento interno à teoria do conhecimento descrito por esse autor, que vai no mesmo sentido apontado por Bréhier. Com efeito, Cassirer ressalta que, na teoria de Schopenhauer, o intelecto não aparece como um dado absoluto e irreduzível, mas sim como resultado de outra coisa e existente apenas de modo relativo. O intelecto seria, então, ao mesmo tempo, criador do mundo da representação e criatura da Vontade⁵². Assim, para que o conhecimento se desatasse de sua dependência em relação a Vontade, seria preciso que se produzisse “uma entidade independente do mundo de que procede; isto é, que a parte pudesse se separar do todo, o condicionado do condicionante”⁵³. As Idéias seriam, de acordo com ele, esse milagre no qual o conhecimento se eleva sobre sua forma fundamental e se libera da sujeição à Vontade. O conhecimento das idéias, para Cassirer, não representa uma simples especulação, mas uma coroação necessária do conceito de conhecimento filosófico⁵⁴.

Assim, diz Cassirer, o círculo em que o intelecto estava encerrado não poderia ser rompido pelo conhecimento abstrato e, por isso, Schopenhauer teria equivocado o sentido do conceito de intuição, que designa tanto a empírica, na qual se mostra a influência decisiva do intelecto, quanto a artística e a moral, com a qual se capta a essência da própria Vontade. Dessa forma, as intuições artística e moral seriam aquilo que conduziria para fora da experiência, ao em-si da Vontade e de suas objetivações, o que seria, segundo Cassirer, “prova certa e incondicional de que essa atividade livre do intelecto é perfeitamente possível, de que os produtos da Vontade possuem a força necessária para desprender-se dela e acabar negando-a”⁵⁵. Evidenciar-se-ia, conforme o autor, como na filosofia de Schopenhauer o problema do conhecimento vincula-se ao problema moral. Na medida em que o ponto de partida da filosofia é a experiência imediata da dor física e moral, o conhecimento se reveste, em sua primeira manifestação, de um simples motivo, e na sua forma superior, de um quietivo que expressa a essência e a raiz última das coisas⁵⁶. Desse modo, o conhecimento é de novo colocado no papel principal do sistema, como aquilo que pode salvar o homem das garras da Vontade e, com ela, da dor. Nesse sentido, Cassirer afirma:

⁵¹ CASSIRER, E. op. cit. 492.

⁵² *Ibidem*, p. 500.

⁵³ *Ibidem*, p. 502.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 503.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 521.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 523.

É a esse conhecimento metafísico e moral ao qual se revela verdadeiramente a essência do mundo e o sentido do mundo: mas essa visão perfeita da realidade constitui, ao mesmo tempo, sua perfeita negação. A negação da Vontade de viver põe um ponto final à trajetória do saber, na medida em que, com esse ser, extingue também o conhecimento como reflexo do ser ⁵⁷.

2. A liberdade como negação da Vontade

De acordo com o que vimos no primeiro capítulo, Schopenhauer fundamenta sua recusa ao livre-arbítrio em dois momentos distintos. O primeiro se refere à impossibilidade de rompimento da cadeia causal no mundo fenomênico. Com efeito, a liberdade moral é definida por Schopenhauer como a determinação da vontade por si mesma, sem o concurso de um motivo determinante. Como ele diz, “o *livre* segue sendo o que não é em nenhum aspecto necessário, o que quer dizer que não depende de nenhuma razão” ⁵⁸. Nessa medida, implica a ausência de uma razão suficiente para a ação, que ele entende ser produto de dois fatores, a saber, o motivo e o caráter individual. Se uma vontade se determina por si mesma, isso significa que ela não se insere em nenhuma das cadeias de causas e efeitos constituintes do mundo como representação e, assim, realiza suas resoluções de modo independente por completo das circunstâncias antecedentes. Posto que o mundo fenomênico é totalmente perpassado pela causalidade, todas as ações, que só podem se dar nesse âmbito, são necessárias, e a liberdade, é portanto, impossível.

O segundo momento em que Schopenhauer fundamenta sua recusa ao livre-arbítrio apóia-se na necessidade de que a ação seja concordante com o caráter inteligível do indivíduo, exteriorizado por ocasião dos motivos. Como já exposto, conforme o adágio *operari sequitur esse*, todas as ações singulares de cada homem estão determinadas pela essência do seu caráter inteligível. Este é uma força originária que dá aos motivos a capacidade de agir, ou nas palavras do filósofo, “[...] não está, ela mesma, submetida a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 525.

⁵⁸ LV., I, p. 42.

causalidade alguma, mas é precisamente aquilo que presta a causalidade, isto é, a capacidade de atuar, a todas as causas”⁵⁹. Assim, as ações resultam necessariamente da relação estabelecida entre os motivos e o caráter individual, de modo que, diz o filósofo, “sob o influxo dos motivos que o determinaram, seria perfeitamente possível e ter-se-ia produzido uma ação totalmente distinta, inclusive a oposta, *apenas se ele tivesse sido outro*: só disso dependeu”⁶⁰. Por conseguinte, nenhum caráter é uma tabula rasa, possui sempre uma essência, a qual fornece uma direção determinada para todas as suas ações.

A liberdade transcendental, cuja existência o filósofo assevera, é atribuída não às ações particulares, mas à essência do homem, isto é, à Vontade. Essa liberdade tem como fundamento a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, a qual, transposta para o homem, afirma a existência do caráter inteligível como fundamento transcendental do caráter empírico. Portanto, tal liberdade apresenta-se como não empírica, como atributo da própria coisa-em-si, na medida em que esta não se submete ao princípio de razão nem se insere na necessidade causal natural. Com ela, segundo Schopenhauer, resolve-se o *ύστερον πρότερον*⁶¹ de toda a história da filosofia, na medida em que se retira a liberdade das ações singulares (*operari*) e se a transfere para o ser em si (*esse*)⁶². Tomado em sua essência total, em sua vontade em si, o homem seria livre, ao passo que suas ações aparecer-nos-iam como necessárias, por serem expressas unicamente nas formas do fenômeno. Dessa forma, assim como “a perfeita *realidade empírica* do mundo da experiência coexiste com sua *idealidade transcendental*, do mesmo modo, coexiste a estrita *necessidade empírica* do agir com sua *liberdade transcendental*”⁶³.

Segundo essa argumentação, para que alguém agisse de modo diferente do que faz seria preciso, ou que tivesse outro caráter, ou que os motivos fossem outros. Com efeito, a negação da Vontade promove a transformação total do caráter individual, tornando-o inacessível a todos os motivos. Para isso, o quietivo anularia a vontade do indivíduo subtraindo-a ao poder das influências externas, de tal modo que se rompe a conexão de causa e efeito que se estabelece, de ordinário, entre os motivos e o caráter. Por isso, afirma Schopenhauer que o asceta, “não sendo em essência senão manifestação da vontade, cessa todavia de querer qualquer coisa, evita que sua vontade se apegue a algo, e busca alcançar um

⁵⁹ *Ibidem*, III, p. 78.

⁶⁰ *Ibidem*, IV, p. 123.

⁶¹ “O posterior no lugar do anterior”.

⁶² LV., IV, p. 127.

⁶³ *Ibidem*, III, p. 126.

estado definitivo de máxima indiferença em relação a todas as coisas”⁶⁴. Juntamente com a vontade, anula-se a fonte de todos os desejos, necessidades e preocupações, ou seja, de todos os sofrimentos, de modo que o asceta pode desfrutar de paz plena e tranquilidade. Por conseguinte, a vida desse homem é a mais feliz possível, pois, como diz o filósofo, sua vontade “não está apaziguada por um breve instante, como ocorre com o prazer estético, mas para sempre, pois se encontra totalmente extinta, salvo uma última chama ardente para conservar o corpo, e que se apagará com ele”⁶⁵.

Com a transformação da fonte de onde emanam todos os atos, o caráter inteligível, transfigura-se também toda a cadeia de causas e efeitos que é a sua manifestação no tempo e no espaço. Na sua unidade extratemporal, o caráter inteligível determina todas as ações dadas empiricamente, ou melhor, “[...] deve executar em detalhes as ordens da vontade, pois em sua totalidade nada mais é que manifestação da vontade; mas precisamente essa totalidade, o caráter mesmo, pode ser totalmente superado mediante a transformação do conhecimento assinalada [...]”⁶⁶. De acordo com isso, uma vez ocorrida a negação da Vontade, deverá operar-se uma inversão completa da cadeia causal — o *Velle* transformar-se-á em *Nolle* — com a conseqüente conversão de todo o seu modo de manifestação. Assim, a mudança no caráter inteligível refletir-se-ia numa mudança no caráter empírico, que é apreendido por meio da indução das ações singulares. Pois, como Schopenhauer explica,

Em virtude da liberdade dessa vontade, o objeto poderia não existir, ou também ser originária e essencialmente distinto; mas, então, também a cadeia inteira da qual esse objeto constitui uma ilação e que, por sua parte, é um fenômeno da mesma vontade, seria totalmente distinta⁶⁷.

Não obstante, a negação da Vontade tem ser constantemente renovada, pois institui uma luta interna contra a tendência natural à volição. A própria noção de ascese implica essa luta, na medida em que se trata de uma anulação intencional da vontade própria, que tenderá sempre a se afirmar, pois, segundo Schopenhauer, enquanto o indivíduo viver, o *Nolle* sempre estará em luta com o *Velle*⁶⁸. Em função disso, na medida em que seu corpo ainda tem vida, o asceta precisa refrear intencionalmente sua vontade, mortificar-se e buscar o

⁶⁴ M., § 68, p. 406.

⁶⁵ *Ibidem*, § 68, p. 416.

⁶⁶ *Ibidem*, § 70, p. 428.

⁶⁷ *Ibidem*, § 55, p. 313.

⁶⁸ P., cap. XIV, “Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer-viver”, p. 225.

desagradável ⁶⁹. Como explica o filósofo,

[...] como o corpo é vontade mesma, só que em forma de objetividade ou fenômeno no mundo como representação, enquanto o corpo vive, a vontade de viver seguirá existindo em sua possibilidade, e ansiará constantemente por voltar à realidade para inflamar-se nela de novo com todo seu ardor ⁷⁰.

Para manter-se no caminho da salvação, o asceta precisará empenhar-se constantemente na auto-imposição de renúncias e penitências, na mortificação de sua vontade, enfim, no sacrifício do seu querer. Por consequência, a repulsa pela Vontade de viver, que leva o asceta à negação, convive e disputa espaço com as tentações e promessas de gozo, que tentam seduzi-lo novamente para a afirmação. Na conduta do asceta, a Vontade contradiz sua própria manifestação, seu próprio fenômeno, de modo que a liberdade da Vontade em si exhibe-se empiricamente como oposição evidente à sua própria manifestação. O asceta é a demonstração dessa contradição, pois, enquanto permanece vivo, é uma manifestação da Vontade que, no entanto, recusa-se a afirmá-la. Nas palavras do filósofo,

[...] como o fenômeno, na medida em que é um elo na cadeia das causas, ou seja, como corpo vivo, perdura no tempo, o qual só contém fenômenos, a vontade que se manifesta através desse fenômeno põe-se imediatamente em contradição com ele, pois nega o que ele afirma ⁷¹.

Portanto, a conduta do asceta exhibe a ruptura da conexão causal entre a vontade individual e os motivos, que não agem mais como causas das ações. Os atos do asceta não têm como motivo os objetos exteriores, o mundo fenomênico de um modo geral, e sim o conhecimento das idéias, a essência da coisa-em-si, que o afasta das ações correspondentes à afirmação da Vontade e o aproxima daquelas relativas à negação.

Schopenhauer põe em destaque a autocontradição da Vontade no seu fenômeno, representada pelos atos do asceta. De acordo com ele, a contradição conceitual entre a recusa do livre-arbítrio, afirmada de uma parte, e a negação da Vontade como liberdade empírica, afirmada de outra, tem o seu fundamento naquela contradição, que se verifica real e faticamente ⁷². Um exemplo intuitivo de tal contradição seria a castidade, por meio da qual o impulso sexual é negado e contradito, mesmo estando os genitais, seu fenômeno ou visibilidade, saudáveis e ávidos por satisfação. Na verdade, todas as formas de mortificação e contradição do corpo são contradições da Vontade, pois, segundo o filósofo, o

⁶⁹ M., § 68, p. 407.

⁷⁰ *Ibidem*, §68, p. 417.

⁷¹ *Ibidem*, § 70, p. 428.

⁷² *Ibidem*, § 70, loc. cit.

corpo é *Objektivität* da Vontade, ou seja, é sua objetividade ou conversão em fenômeno. Como ele explica,

Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é, ao mesmo tempo e sem mediação alguma, também um ato fenomênico do corpo. Em correspondência com isso, por outro lado, toda ação sobre o corpo é também, ao mesmo tempo e sem mediação nenhuma, influência sobre a vontade; quando é contrária à vontade chama-se dor, e bem-estar e prazer, quando é conforme a ela ⁷³.

A apreensão das idéias também representa uma contradição da Vontade, uma autonegação, pela qual o indivíduo se transforma em sujeito puro do conhecer. De acordo com Schopenhauer, o conhecimento por meio do princípio de razão suficiente existe para servir à Vontade, é um “meio (*μηχανή*) para a obtenção de seus fins” ⁷⁴. Apresenta ao sujeito as coisas particulares e suas relações com seu corpo, isto é, na proporção em que interessam à vontade dele enquanto indivíduo. Ao libertar-se dessa forma de conhecimento refém da Vontade, o sujeito deixaria de ser algo individual e se tornaria sujeito do conhecimento purificado das volições, capaz de contemplar os objetos abstraindo de suas relações e singularidades. Nesse caso, “não consideramos o onde, o quando, o porquê e o para que das coisas, mas unicamente o *quê* [...]” ⁷⁵. O sujeito puro do conhecimento, desse modo, emancipa-se de sua relação com a Vontade, “carece de volições, de dor e de temporalidade” ⁷⁶. Em virtude disso, afirma o filósofo:

A apreensão de uma idéia, sua entrada na nossa consciência, só se produz graças a uma mudança em nós mesmos que poderia se considerar um ato de autonegação; esta consiste em que o conhecimento se afasta inteiramente da nossa própria vontade, isto é, perde totalmente de vista a preciosa oferta que se lhe havia confiado e considera os objetos como se não afetassem à Vontade ⁷⁷.

Há também uma outra espécie de autocontradição da Vontade, que pode ser percebida nos fenômenos da afirmação. Com efeito, para Schopenhauer, a Vontade se objetiva através de graus distintos de clareza, nos quais há uma hierarquia que vai do reino inorgânico ao homem. Assim, diz ele, “[...] há um grau mais alto desta [Vontade] na planta que na pedra, e no animal um maior que na planta, isto é, sua aparição à visibilidade, sua objetivação, tem tão infinitas gradações como as que há entre o crepúsculo mais débil e a mais

⁷³ *Ibidem*, § 18, p. 129.

⁷⁴ *Ibidem*, § 33, p. 204.

⁷⁵ *Ibidem*, § 34, p. 206.

⁷⁶ *Ibidem*, § 34, p. 207.

⁷⁷ CM., cap. 30. “Do sujeito puro do conhecimento”, 807.

clara luz do sol [...]”⁷⁸. De acordo com o filósofo, esses graus de objetivação da Vontade seriam o mesmo que Platão designou com o nome de Idéia, algo como “imagens-modelo” das coisas singulares ou formas eternas, alheias às determinações do espaço e do tempo e à pluralidade dos fenômenos. O nível mais baixo de objetivação da Vontade seriam as forças universais da natureza, como a gravidade e a eletricidade, que estariam fora das cadeias causais naturais, por não terem fundamento e estarem fora do tempo. Os níveis superiores seriam representados pelas plantas, seguida dos animais e, por fim, do homem, no qual aparece a individualidade e uma grande diversidade dos caracteres individuais. O homem, conforme Schopenhauer, seria uma idéia própria, por ser totalmente individualizado, particularmente determinado, com personalidade e inclusive com fisionomia individual⁷⁹. Nos animais e nas plantas, por seu turno, o caráter não seria individual, mas representativo de toda a espécie.

Segundo Schopenhauer, todos os graus de objetivação da Vontade precisam referir-se à mesma matéria⁸⁰, isto é, disputá-la por meio da causalidade. Esta, diz ele, é necessária para regular o aparecer e o desaparecer dos fenômenos das idéias na matéria única, pois, sem ela, nenhum deles daria lugar a outro⁸¹. Assim, na mesma matéria, várias forças naturais se sucedem e tentam subjugar as que presidiam até então, sendo o papel da causalidade “a determinação desse direito, o ponto no tempo e no espaço em que se faz válido”⁸². Em função disso, diz o filósofo, trava-se uma batalha entre as idéias ou graus de objetivação, que se tornam mais perfeitas na medida em que submetem as inferiores, seguindo a aspiração da Vontade a uma objetivação cada vez mais elevada⁸³. Desse modo, diz Schopenhauer, idéias mais perfeitas vencem as inferiores e as submetem por *assimilação dominante*⁸⁴. Nas palavras dele,

[...] porque é a vontade *única* que se objetiva em todas as idéias, aspirando à objetivação mais elevada possível, abandona aqui os graus inferiores de seu fenômeno, depois de um conflito dos mesmos, para aparecer em um mais alto e, por fim, mais poderoso. Não há vitória sem luta: ao não poder aparecer a idéia ou objetivação mais alta da vontade senão pela submissão das inferiores, tal idéia há de sofrer a resistência destas que, ainda que reduzidas à servidão, seguem não obstante aspirando à manifestação

⁷⁸ M., § 25, 157.

⁷⁹ *Ibidem*, § 26, p. 160 et. seq.

⁸⁰ Ver nota 48, cap. 1.

⁸¹ M., § 26, p. 163.

⁸² *Ibidem*, § 26, p. 165.

⁸³ *Ibidem*, § 26, p. 174.

⁸⁴ *Ibidem*, § 26, p. 175.

independente e completa de sua essência ⁸⁵.

No próprio organismo humano e no do animal haveria uma luta entre as idéias inferiores, representadas pelas forças físicas e químicas, e a idéia superior que ele representaria. Segundo Schopenhauer, na luta com outras inferiores, a idéia específica do organismo perde força e, conforme ele consiga expressar a si mesmo com maior ou menor perfeição, aproximar-se-á ou afastar-se-á do ideal de beleza de sua espécie ⁸⁶.

De acordo com isso, seguindo cada um a sua cadeia causal, não só os graus de objetivação mas também os fenômenos, entram em conflito entre si, buscando apoderarem-se da matéria, do espaço e do tempo. Toda a natureza é perpassada por essa luta, a qual conforme Schopenhauer, é “a revelação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma” ⁸⁷. Assim, a disputa acontece tanto no reino orgânico quanto no inorgânico, em todos níveis de objetivação da Vontade, mesmo nos mais inferiores. Até mesmo na pura matéria apareceria essa luta, através das forças de atração e de repulsão, que se opõem mutuamente ⁸⁸. No mundo animal, diz o filósofo, a autodiscórdia da Vontade mostra-se com a maior clareza, na medida em que a subsistência das espécies só pode se dar por meio da eliminação de outras, ou seja, cada animal é por sua vez predador de uns e presa de outros, e todos buscam arrebatar-se mutuamente a matéria, o espaço e o tempo. No homem, por seu turno, a autodiscórdia da Vontade apareceria com uma claridade aterrorizante:

[...] cada animal pode manter sua existência unicamente mediante a contínua eliminação de outro animal, de tal maneira que a Vontade de viver se alimenta inteiramente de si mesma e é seu próprio alimento em diferentes figuras, até chegar por último ao gênero humano, já que este submete a todos os demais e contempla a natureza como algo fabricado para seu uso, embora também esse mesmo gênero, como veremos no quarto livro, revela em si mesmo com a mais terrível claridade esta luta, essa discórdia da Vontade consigo mesma e o *homo homini lupus** ⁸⁹.

Com efeito, o egoísmo é essa forma terrível de conflito da Vontade consigo mesma, que aparece nos graus mais elevados de sua objetivação. Conforme diz o filósofo, “a própria natureza se contradiz segundo fala do particular ou do universal, de dentro ou de fora, do centro ou da periferia” ⁹⁰. Assim, o egoísmo é a Vontade falando por meio de um indivíduo, de uma consciência individual, isto é, do centro. Não é privilégio dos homens,

⁸⁵ *Ibidem*, § 26, loc. cit.

⁸⁶ *Ibidem*, § 26, loc. cit.

⁸⁷ *Ibidem*, § 26, 176.

⁸⁸ *Ibidem*, § 26, 178.

⁸⁹ * O homem é um lobo para o homem. *Ibidem*, § 26, 176.

⁹⁰ CM., cap. 47, “Sobre a ética”, p. 1036.

mas atributo de todo animal que, enquanto Vontade inteira, entende-se como o centro do universo, o em-si do mundo e o mais importante de tudo. Quando, ao contrário, a Vontade adota o ponto de vista geral, ou da periferia, o indivíduo aparece sem valor algum e sua existência não tem importância. O egoísmo, como vimos, brota do conhecimento a serviço da Vontade, que é preso ao princípio de individuação, e não consegue ver que à pluralidade de indivíduos subjaz a mesma essência. Segundo o filósofo, o egoísmo é a mais terrível manifestação do conflito da Vontade consigo mesma, é aquilo que, uma vez ausentes as leis e a ordem civil, leva os homens ao *bellum omnium contra omnes* descrito por Hobbes ⁹¹. Assim diz ele,

Na consciência que alcançou o máximo grau, a humana, o egoísmo, assim como o conhecimento, a dor ou a alegria, alcança também o máximo grau, e o conflito dos indivíduos determinado pelo egoísmo ganha nesse caso os caracteres mais terríveis ⁹².

A injustiça, do mesmo modo, enquanto auto-affirmação da vontade de um indivíduo até a negação da vontade de outro, também mostra no âmbito da representação o conflito interno da Vontade. Quando esta se afirma com veemência excessiva em um homem, converte-se na negação de si mesma em outro, luta com esse outro, mas no fundo, está lutando consigo mesma. Schopenhauer afirma que o ponto mais extremo da injustiça é o canibalismo, no qual a autocontradição da Vontade é a mais manifesta possível. Como ele diz, “este [o canibalismo] é seu tipo mais claro e evidente, a imagem terrível do maior conflito da Vontade consigo mesma e no grau mais alto de sua objetivação, que é o homem” ⁹³. Desse modo, no egoísmo e na injustiça, a autocontradição da Vontade se deve a que ela “se desconhece a si mesma, pois emprega contra si suas armas, já que, buscando o aumento do bem-estar em um dos seus fenômenos, impõe a outros o maior sofrimento” ⁹⁴.

Além do egoísmo e da injustiça, que levam à luta generalizada entre os indivíduos, visível na sociedade e na história, Schopenhauer menciona o suicídio como uma contradição da Vontade consigo mesma na esfera individual. Segundo ele, o suicídio é a supressão de um fenômeno individual em consequência de uma Vontade veemente ao máximo. Desse modo, a renúncia à vida por meio do suicídio não é do mesmo tipo da realizada pelo asceta que morre de inanição, pois o suicida não deixa de viver por deixar de

⁹¹ M., § 61, p. 359.

⁹² *Ibidem*, § 61, loc. cit.

⁹³ *Ibidem*, § 62, p. 361.

⁹⁴ *Ibidem*, § 65, p. 391.

querer, antes, ao contrário, busca a morte apenas por estar insatisfeito com as condições nas quais vive e por não poder satisfazer seus desejos. Como afirma Jair Barbosa, “o suicídio que afirma a Vontade é egoísmo de quem quer bem-viver, já o suicídio do santo é redentor, é um ato do indivíduo, a partir da imanência, que atinge a essência metafísica”⁹⁵. Portanto, embora ponha fim ao fenômeno de sua vontade, a decisão de morrer do suicida não tem como base a negação desta, mas a afirmação mais veemente possível, na qual a autocontradição também se mostra terrivelmente — de tanto querer viver, aniquila-se. Assim, diz o filósofo,

Ademais, é [o suicídio] a obra mestra de maia, pois constitui a expressão mais patente da contradição da Vontade de viver consigo mesma. [...] por último, no grau supremo, na idéia de homem, esse conflito alcança o grau no qual não só se exterminam entre si os indivíduos que representam a mesma idéia, mas inclusive o mesmo indivíduo declara guerra a si mesmo, e o ímpeto com que quer a vida e com que se dispõe a afastar os obstáculos, isto é, o sofrimento, o leva a destruir a si mesmo, dando-se então o caso em que a vontade individual prefere eliminar por um ato de vontade o corpo, que é só sua própria visibilidade, mas não se deixa quebrar pelo sofrimento⁹⁶.

Por conseguinte, a Vontade ostenta seu conflito interno tanto na afirmação quanto na negação, se bem que em cada caso se faça de um modo diferente e seja guiada por um tipo de conhecimento distinto. Enquanto em um caso é a afirmação de seu fenômeno que a leva à aniquilação de si mesma, em outro, é o horror de sua própria essência que a leva a aniquilar-se. Os dogmas da Igreja católica, segundo Schopenhauer, contribuem para explicar e resolver a aparente contradição, nosso objeto neste trabalho, entre a necessidade dos atos, pertencente ao reino da natureza, e a liberdade da vontade em si na sua autonegação, pertencente ao reino da graça. Com efeito, para o filósofo, essa única exteriorização da liberdade da vontade é o mesmo que os místicos cristãos chamam de “graça e regeneração”⁹⁷, e o que faz com que o “filosofema” da liberdade da vontade tenha um certo sentido. A Igreja teria entendido que se trata de um renascimento independente de resolução pessoal, associando-o por isso à graça divina que transforma todo o ser do indivíduo:

[...] como o efeito da graça é renovar e transformar radicalmente o ser do homem, e sob sua ação este rechaça tudo o que até então queria com tanta intensidade, de modo que realmente ocorre como se uma nova pessoa substituísse a antiga, a Igreja chamou essa conseqüência da graça operante

⁹⁵ BARBOSA, J. “Na fronteira do transcendental com o empírico. Metafísica e imanência em Schelling e Schopenhauer”. In: SALLES, João Carlos (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, p. 90.

⁹⁶ M., § 69, p. 425.

⁹⁷ *Ibidem*, § 70, p. 429.

de renascimento ⁹⁸.

De fato, para Schopenhauer, a negação da Vontade provém de uma relação, situada fora de nosso poder, entre a Vontade e o conhecimento. Trata-se de uma modificação no modo de conhecer que, inicialmente, dá-se por meio do princípio de individuação e, posteriormente, através dele. Para o filósofo, “essa negação da vontade, essa entrada no reino da liberdade, não pode ser conseguida voluntariamente, [...] e por isso surge de repente e como que caída do céu” ⁹⁹. Assim, a doutrina cristã do pecado original e da redenção simbolizaria, de um modo que acessível ao povo, a sua teoria da afirmação e negação da Vontade. Segundo o filósofo, a idéia de homem e a afirmação da Vontade seriam representadas por Adão, em cuja pessoa uniram-se pecado e punição. Por formarmos com ele uma unidade na idéia, herdamos o pecado original e a morte, ou melhor, “o pecador foi Adão, mas todos nós existimos nele: Adão foi desgraçado e nele todos nós nos fizemos desgraçados” ¹⁰⁰. A redenção em Cristo, por seu turno, simbolizaria a negação da Vontade, isto é, a purificação dos pecados representados pela afirmação da vida. Cristo, diz o filósofo, tendo nascido de uma virgem pura, não possui um corpo, mas somente um simulacro, de tal modo que não nasceu da afirmação da Vontade e está “livre de toda propensão ao pecado, isto é, de toda vontade de viver” ¹⁰¹.

Também concordaria com sua teoria a idéia cristã de que a vontade humana só pode se eximir de sua propensão ao mal pelo efeito da graça divina. A própria fé que salva e que mitiga essa tendência ao mal não seria resultado de intenção própria ou da vontade livre, mas da ação da graça, independente de nossa intervenção. Assim, não seriam as obras que salvariam, pois elas são oriundas de motivos, mas sim a verdadeira virtude e a santidade, cuja origem estaria num conhecimento transformado, representado pela fé ¹⁰². Desse modo, a doutrina cristã mostraria que a natureza humana é essencialmente má e que “a salvação é algo completamente estranho à nossa pessoa, relacionada com uma negação e suspensão dessa mesma pessoa” ¹⁰³.

⁹⁸ *Ibidem*, § 70, p. 429 et. seq.

⁹⁹ *Ibidem*, §70, p. 429.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 430.

¹⁰¹ *Ibidem*, loc. cit.

¹⁰² *Idem*, p. 433.

¹⁰³ *Ibidem*, loc. cit.

3. Visão retrospectiva e conclusão

Chegado o momento de concluir sobre o problema que nos propusemos, observamos tratar-se de uma tarefa deveras difícil, que demanda uma compreensão da obra de Schopenhauer para além do superficial. Isso porque, para oferecer uma resposta satisfatória, temos de passar por alguns dos principais conceitos e teses do filósofo, fazendo ressaltar a lógica que os orienta e a coerência com que se articulam. Advertimos, de antemão, que não se trata de um julgamento, no qual daríamos um veredicto sobre haver ou não uma contradição no pensamento schopenhaueriano. Desde o início, pressupusemos que a contradição teórica no tocante à liberdade era aparente, como afirmado pelo próprio Schopenhauer, ou seja, que não seria uma contradição conceitual, mas a repetição abstrata de algo que ocorreria de fato.

Embora a liberdade seja um conceito pertencente sobretudo ao âmbito da ética, Schopenhauer investiga sua possibilidade em geral, à luz de uma visão em que o mundo é considerado a partir de dois ângulos, Vontade e representação, apresentando-a em ambas as perspectivas. Pensamos, como Alain Roger, que não se deve reduzir a obra do filósofo à sua ética ou à sua estética, esquecendo-se de sua cosmologia¹⁰⁴, o que no nosso caso significaria investigar a liberdade pela via da negação da Vontade, negligenciando-a no tocante à representação. De ordinário, os pesquisadores tomam as considerações sobre a liberdade da negação da Vontade totalmente em separado das referentes à recusa ao livre-arbítrio, colocando Vontade e representação em mundos que não se encontram. Em virtude disso, o que vemos amiúde são exegeses e interpretações da recusa ao livre-arbítrio, de um lado, e exegeses e interpretações da negação da Vontade, de outro. Por nossa parte, optamos por percorrer o caminho que conduz da recusa do livre-arbítrio até a negação da Vontade, considerando que ele se refere a um e o mesmo mundo. Ou seja, a mesma fundamentação segundo a qual é impossível o livre-arbítrio no mundo concreto, em virtude de estar em contradição com as leis do fenômeno e da natureza, terá de embasar a possibilidade de que a vontade de um indivíduo venha a se negar e a restabelecer a liberdade concretamente.

¹⁰⁴ ROGER, A. “A atualidade de Schopenhauer”, apresentado como prefácio de *Sobre o Fundamento da Moral*, Trad. de Maria Lúcia Cacciola, 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1995.

A recusa de Schopenhauer ao livre-arbítrio tem como pressuposto a limitação do conhecimento, com base na crítica kantiana da razão. A subordinação de todo conhecimento possível ao princípio de razão suficiente é o modo como ele interpreta aquela limitação, ao mesmo tempo em que a radicaliza. O princípio constitui o próprio sujeito cognoscente, na medida em que é a forma *a priori* de todo e qualquer conhecimento, e transmite ao mundo como representação a necessidade que lhe é inerente. O mundo empírico, portanto, é construído a partir das formas do princípio, de modo que à natureza e ao universo humano transmitem-se sua objetividade e sua necessidade.

Uma vez consignado que tudo no mundo ocorre necessariamente, seguindo cadeias de causas e efeitos, a liberdade naturalmente está excluída dele. A própria definição de liberdade é elaborada levando-se em conta a necessidade que perpassa os eventos empíricos, sendo então conceituada como ausência de razão suficiente determinante ou, o que é o mesmo, como contradição com as leis do fenômeno. Desse modo, a liberdade para Schopenhauer não se refere à escolha entre opções diversas, mas a acontecimentos incausados. Ou seja, liberdade não é eleger entre o caminho da direita ou da esquerda, já que na sua teoria ambas as ações seriam igualmente motivadas, mas ir indiferentemente para um ou outro lado. Há duas definições de liberdade na filosofia schopenhaueriana, como mostramos, mas em verdade somente aquela relativa à moral pode ser entendida como tal, pois só ela implica a quebra da necessidade do princípio de razão.

No caso dos princípios de razão do ser e do conhecer, a necessidade é quase um truísmo, pois, tanto a exigência de uma razão de conhecimento para um juízo, quanto a indefectibilidade da sucessão, no tempo, e da conformação recíproca das posições, no espaço, são parte da sua própria constituição. Assim, dizer que as formas do princípio de razão do ser e o do conhecer expõem uma necessidade é quase uma tautologia, uma vez que isso decorre de sua própria forma. No caso das leis de motivação e de causalidade, no entanto, a Vontade passa a compor a relação estabelecida pelo princípio, de modo que a necessidade já não decorre de uma pura forma intelectual, mas se instaura numa vinculação entre os dois lados do mundo. Em ambas as leis, a conexão entre as causas e os efeitos apóia-se em um fator metafísico, uma força inexplicável pelo princípio de razão, e um fator físico, as circunstâncias concretas, que são regidas pelo princípio. Desse modo, diferentemente dos princípios do ser e do conhecer, a necessidade das ações humanas e a que comparece na natureza apóiam-se nos mesmos elementos, isto é, na conexão causal entre um interior e um

exterior.

No entanto, isso não significa que há, no caso do homem, um vínculo causal entre o ato de vontade e a ação num mesmo sujeito. Como vimos, de acordo com Schopenhauer, a ação e o ato de vontade são a mesma coisa vista de modos distintos, conforme seja tomada da perspectiva do conhecimento dos objetos ou do interior. Na verdade, o que aquela conexão causal mostra é que entre o indivíduo enquanto vontade e os objetos externos medeia uma relação de determinação, que possui a regularidade de uma lei. Ou seja, a ação e o ato de vontade não possuem nexos causais, mas o ato de vontade e o motivo, sim. No mundo físico, porém, a questão acerca da causalidade existente entre as forças naturais e as causas não surge, pois nele não se identifica algo como um ato de vontade que precede ao acontecimento. Com efeito, as forças naturais e as causas que a exteriorizam são alheias ao conhecimento e agem “cegamente”, de modo que nelas não aparece a receptividade típica dos fenômenos que possuem intelecto e, assim, nenhum ato de vontade individual. De acordo com isso, a atuação da lei de causalidade na natureza nos é evidente, assim como o aspecto inquebrantável das cadeias causais. Quando se nos apresenta um efeito do qual não conseguimos identificar a causa, maravilharmo-nos como diante de um milagre. No universo humano, por seu turno, em função do aperfeiçoamento do conhecimento, a parte referente à vontade nas ações pode ser transformada e, com isso, torna-se possível o rompimento da ligação causal entre o ato de vontade e o motivo.

O estatuto do conhecimento frente à metafísica da natureza é bastante interessante. Ele é responsável pelo mundo como representação, mas também pela possibilidade de negação da Vontade e de liberdade fenomênica, que representam o rompimento da necessidade causal. Assim, como afirma Cassirer, o intelecto é criador do mundo da representação e ao mesmo tempo criatura da Vontade, mas uma criatura que conseguiu se elevar acima do próprio criador. O conhecimento, na filosofia de Schopenhauer, possui um papel secundário em relação à Vontade e, na distinção das potências cognitivas em sensibilidade, entendimento e razão, a abstração realizada por esta última fica abaixo da intuição. Embora a razão represente, também para o filósofo, um aperfeiçoamento no conhecimento natural do qual participam todos os animais, colocando o homem no topo dos graus de objetivação da Vontade, ela não conduz ao quietivo nem interfere no curso normal da lei de motivação. Portanto, a razão certamente transforma a vida humana em algo diferente da dos animais, mas essa diferença não é essencial, pois, assim como eles, o homem é

fenômeno da Vontade, e o normal é que seu conhecimento, tanto o racional quanto o intuitivo, exista para afirmá-la.

Por conseguinte, o tipo de saber que pode levar à negação da Vontade tem de ser o intuitivo e não o racional, decorrendo daí que não é uma reflexão sobre o mundo e que não pode ser expresso em palavras nem comunicado. Schopenhauer entende que a intuição é o fundamental no conhecimento, pois é o que serve de base às considerações racionais e o que faz o saber do homem e da natureza avançarem, sendo também a única que pode se elevar a níveis mais altos. Com efeito, a compreensão que o gênio, o artista e o santo possuem do mundo é intuitivo, e isso, segundo pensamos, é importante na coerência interna do pensamento schopenhaueriano no tocante à liberdade. Na medida em que o conhecimento intuitivo é o fundamental e que não pode ser comunicado, não encontraremos na razão o poder necessário para negar a Vontade nem para conceber genial ou artisticamente o mundo. Na ocasião da negação, a mudança operada no conhecimento intuitivo não transforma o conceito a respeito do mundo, mas todo o modo de relacionamento com ele — pelo princípio de razão, vemos o mundo como algo atraente e nos inclinamos a ele, ao passo que, abandonando suas formas, vemo-lo como algo repulsivo e nos afastamos. No entanto, aqueles que podem ascender a esse estado são exceções à regra da afirmação, isto é, o asceta, como o gênio e o artista, são homens que se elevam a uma intuição diferenciada do mundo, uma intuição que descortina sua essência. Assim, no ascetismo, os objetos exteriores que preenchem o mundo não representam mais tentações de afirmação, ou seja, os motivos deixam de produzir atos de vontade. Com isso, um dos fatores exigidos na relação causal que origina a ação está anulado.

A teorização de Schopenhauer acerca das virtudes morais acrescenta questões interessantes e leva-nos a ponderar a respeito de ações motivadas e imotivadas e de sua manifestação empírica. Com efeito, embora as ações nas quais se verificam as virtudes morais não possam ser entendidas propriamente como afirmação da Vontade, elas também não podem ser relacionadas no inventário das ações que a negam, já que não são realizadas na ausência de toda motivação. Na ação justa, o conhecimento da essência da Vontade se insinua ao indivíduo, que então se recusa a exceder-se na sua afirmação, mas não há aí uma anulação do querer e os motivos continuam a estimular seus atos. No caso das ações caridosas, o conhecimento da essência da Vontade é mais claro e leva à eliminação do querer do indivíduo, que então se anula em favor dos demais. No entanto, não está ainda excluída toda

motivação, pois o sofrimento do outro subsiste como motivo do caridoso. A exclusão da motivação, no caso do asceta, é muito mais radical, pois atua na fonte metafísica de onde os atos decorrem, de modo que a negação da Vontade é a anulação de seu caráter como ato extratemporal. Embora tendêssemos a pensar que as virtudes significariam momentos de negação da Vontade e de liberdade, isso é contradito pelas afirmações de Schopenhauer de que a unidade do caráter desenvolve-se na pluralidade das ações, no plano empírico, e de que ele não pode mudar parcialmente. Ou seja, não seria possível que um caráter afirmasse a Vontade em alguns casos e a negasse em outros, pois, como ato extratemporal, está permanentemente fixado. Não seria possível, também, que mudasse uma parte de si, enquanto a outra permanecesse a mesma, em virtude de ser uno.

A manifestação concreta das virtudes é outro aspecto importante a ser considerado, na medida em que elas são uma contraposição factual ao egoísmo presente em todo animal. No mesmo mundo onde a história é a narração dos eventos referentes à afirmação de Vontade, que se exterioriza em violência, egoísmo e ardil, as virtudes morais estão presentes como fatos de realidade inquestionável. Isso significa que, embora o egoísmo seja a tendência mais íntima de todo ser humano, a compaixão, fonte das virtudes, convive com ele, pois possui existência palpável e raízes na natureza humana. Conforme Schopenhauer, uma pessoa totalmente desprovida de compaixão seria, na verdade, inumana, pois até os mais duros de coração possuiriam esse sentimento. Dessa forma, as virtudes morais são não só possíveis, mas realmente existentes, nesse mesmo mundo de repleto de carências e misérias. Embora misteriosa, a identificação com alguém que sofre é um fenômeno que ocorre diariamente e que sempre esteve presente em todas as relações humanas, em todos os povos e tempos. Machado de Assis, no seu conto “A igreja do Diabo”, oferece uma interessante imagem, a qual, segundo pensamos, ilustra essa relação entre as virtudes e o egoísmo: antes do advento da igreja do Diabo, as virtudes, mantos de veludo, eram rematadas com franjas de algodão; depois, quando os vícios se tornaram a conduta oficial, os mantos de algodão é que tinham franjas de seda. Nesse conto, Machado de Assis evidencia que os vícios nunca são a única orientação da nossa conduta, tampouco as virtudes e, assim, Deus diz ao Diabo: “— Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana”¹⁰⁵.

¹⁰⁵ ASSIS, M. “A igreja do Diabo”, p. 11. In: ASSIS, M. *Histórias sem data*. 1ª ed., São Paulo: Editora Globo, 1997, p. 1-11.

Com o conceito de justiça eterna, Schopenhauer nos informa que a Vontade impinge à vida humana uma espécie de intencionalidade não guiada por um conceito de causa final, isto é, sem uma razão que a tenha formulado. Independentemente do modo como Schopenhauer busque uma explicação para ela, em analogia com os produtos da arte humana ou com a teleologia da natureza, o fato é que postula a efetividade de uma justiça metafísica. De acordo com isso, ele defende a existência de uma direção simultaneamente metafísica e moral da nossa vida, em que a mesma Vontade que é o núcleo da natureza distribui a justiça, se bem que isso se ocorra mais no sentido da punição do que da recompensa. O destino, por sua vez, apresenta-nos um fatalismo transcendente, que mostra também uma direção metafísica dos nossos atos, só que com fundamento na vontade individual. Segundo esse conceito, a necessidade e o acaso se unem na trajetória de vida de um indivíduo, guiando-o, sem que ele mesmo saiba, a um fim bom e coerente com sua própria vontade. Assim, como vontade alheia ao conhecimento, o destino guia os eventos singulares da nossa vida à revelia de nós mesmos, assemelhando-nos, como diz Roberto Rodríguez Aramayo, a marionetes cujos fios são internos¹⁰⁶. Por conseguinte, a Vontade nos coage, do lado de fora, pela justiça eterna e, do lado de dentro, pela direção à qual guia nosso destino.

Desse modo, observamos que a Vontade se insinua aos indivíduos, nos fatos da vida cotidiana, de várias maneiras. Na justiça eterna, ela conecta ao núcleo da natureza a tendência moral que lhe é intrínseca, contrapesando concretamente a maldade com o sofrimento. O mundo é um tribunal, onde a Vontade julga todos os delitos de acordo com sua essência. No destino, a Vontade guia os atos singulares dos indivíduos de um modo inconsciente para eles mesmos, isto é, impulsiona-os do modo mais conveniente, com independência da compreensão que possuem de suas próprias ações. Schopenhauer chega mesmo a afirmar que o destino nos guia ao abandono da vontade, que seria a meta final da existência temporal¹⁰⁷. A mordida de consciência e o peso de consciência também são circunstâncias em que o ser da Vontade sugere-se à visão do indivíduo, isto é, são momentos em que chega a resvalar a identidade metafísica de todos os seres. As virtudes morais e a negação da Vontade, por sua vez, são situações em que essência sobrevém cabalmente no mundo fenomênico, conforme já expusemos. Como afirma Matthias Köbler: “A mera rede de relações que constitui o mundo sob o princípio de razão deixa irromper em suas lacunas o

¹⁰⁶ ARAMAYO, R. R. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 118.

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”. In: *Los designios do destino*. Trad. De Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos, 1994, p. 46.

infundado, as impressões e as forças dadas (qualidades)”¹⁰⁸.

Por conseguinte, a Vontade em si interfere no mundo como representação em várias situações, e provoca nele reações que evidenciam a unidade de sua essência. Ao lado dessa unidade, a manifestação empírica da Vontade expõe uma outra característica, para nós importante, que aparece em todas as esferas — os graus de objetivação disputam a matéria, o espaço e o tempo, e subjugam-se mutuamente para existir. Na metafísica da natureza, a Vontade se exterioriza em guerra tanto no universo orgânico, quanto no inorgânico; no âmbito da vida humana, a luta se apresenta tanto na sociedade quanto no seio de um único indivíduo. Como vimos, a afirmação da Vontade no universo humano configura-se como disputas e lutas, de modo que ela se mostra autocontraditória e autoconflitante no suicídio, no canibalismo, na dominação do homem pelo homem e em outros fenômenos. Em tais ações, ao conhecer-se por meio das formas do princípio de razão, a Vontade não alcança sua essência, iludindo-se e cravando “os dentes na própria carne”, pois, ao afirmar-se em um fenômeno, destrói-se em outro. A autocontradição da Vontade, portanto, é essencial à sua afirmação, na qual ela se alimenta de si mesma, fere-se a si mesma, mutila-se e mata os representantes de sua própria objetivação.

A negação da Vontade, por seu turno, expressa também essa autocontradição ou conflito interno, porém por uma outra via, a do conhecimento da sua essência dolorosa. Ou seja, em função do conhecimento de seu cerne metafísico, a Vontade volta-se contra si e procura aniquilar-se. Conforme Schopenhauer, ao se autocontradizer pela sua autonegação, a Vontade extingue a essência metafísica do indivíduo e, ao mesmo tempo, redime toda a natureza. As virtudes morais também podem, em certa medida, ser entendidas como autocontradições da Vontade, já que são freios a uma tendência natural de afirmação. Schopenhauer chega a compará-las com o ascetismo, afirmando cabalmente, em relação à caridade, que se trata de uma contradição da Vontade consigo mesma. Não obstante, a autocontradição resultante da negação da Vontade distingue-se daquela procedente da afirmação, pela diferença do conhecimento em que uma e outra se apóiam. Essa é a mesma razão pela qual, embora rejeite o suicídio, o filósofo louva a morte por inanição resultante do ascetismo, em função de ser consequência da negação da Vontade.

Tendo em vista tudo o que foi discutido nesta pesquisa, observamos que a fundamentação da impossibilidade do livre-arbítrio apóia-se em um rigor lógico extremo. É sintomático disso o fato de Schopenhauer utilizar o adágio da lógica modal escolástica *ab esse*

¹⁰⁸ KOBLER, M. “A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer”. Trad. de Paulo Licht dos Santos. In.: *Dois pontos*, vol 4, São Carlos: UFSCar, 2007, p. 162.

ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia, segundo o qual a conclusão da realidade para a possibilidade é válida, mas desta última para a existência factual, não. Ou seja, uma vez comprovado que algo existe de fato, é legítimo concluir que é também possível e, inversamente, comprovando-se a possibilidade de algo, nem por isso se pode concluir que possui realidade. Com a forma desse adágio *a non posse ad non esse*, Schopenhauer demonstra que, da impossibilidade de haver na autoconsciência elementos que comprovem a liberdade, é legítimo dizer que ela não existe no sentido interno. Não obstante, como já dissemos, esse mesmo raciocínio se aplica ao conjunto da realidade empírica, pois da construção do mundo pelo princípio de razão suficiente resulta que a liberdade é impossível nele, logo, que é também inexistente.

No entanto, sabemos que, na filosofia de Schopenhauer, o conhecimento intuitivo é superior ao abstrato, e a experiência é a pedra de toque de qualquer saber. Assim, o que é conhecido abstratamente não se coloca acima do conhecido por meio da intuição, já que a Vontade tem a primazia sobre o intelecto, e o entendimento sobre a razão. Por conseguinte, embora seja contraditória em relação às leis do fenômeno, temos de conceder que a liberdade existe de fato, pois isso é comprovado com exemplos retirados da intuição. Segundo pensamos, não se trata de uma escusa *ad hoc*, pois a validade desse raciocínio funda-se sobre vários pilares da filosofia schopenhaueriana, quais sejam, a prioridade do intuitivo sobre o abstrato, a Vontade como a essência de todo fenômeno, o homem como o ponto culminante dos graus de objetivação, a filosofia como espelhamento abstrato do que se dá *in concreto*, a Vontade como sendo autocontraditória e autoconflitante, a metafísica como sendo imanente e a asseidade da vontade humana. Apoiando-se em todo o pensamento de Schopenhauer, a existência factual da liberdade deve se sobrepor ao discurso teórico sobre ela, e aquele mesmo adágio expressará adequadamente a relação lógica que então se estabelece: *ab esse ad posse valet consequentia*. Ou seja, se a conduta do santo prova que a liberdade existe concretamente, isso significa que é legítimo concluir a possibilidade de se contradizer as leis do fenômeno. Impugnar isso é impugnar toda a filosofia schopenhaueriana.

Destarte, arrematamos nossa pesquisa atentando para o fato de que Schopenhauer não encobre as contradições que percebe em seu pensamento, mas, ao contrário, aponta-as e tenta dar uma resposta a elas. Segundo ele, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, reinterpretada na distinção entre representação e Vontade, oferece a possibilidade de explicar tais contradições, ainda que imperfeitamente. Com efeito, ele aponta a existência de quatro contradições na sua filosofia, quais sejam: entre a liberdade da Vontade em si e a necessidade das ações; entre o mecanicismo e o finalismo da natureza, ou seja, entre

o *nexus effectivus* e o *nexus finalis*; entre a contingência dos acontecimentos da vida individual e a necessidade moral que nela se verifica; e a antinomia da faculdade cognitiva, conhecida por “paradoxo de Zeller”. A tais contradições poderíamos somar alguns paradoxos, como por exemplo: 1) o princípio de razão suficiente, forma única de todo e qualquer conhecimento, pergunta e responde pelo “porquê” das coisas, enquanto sua filosofia, fruto de uma das figuras dele, pretende demonstrar o “quê”; 2) nossa vontade individual nos dá a conhecer, de modo imediato, o interior do processo da lei da causalidade, os bastidores, no entanto, quanto mais a Vontade se manifesta nos fenômenos, mais incompreensíveis eles são, porque se afastam daquela lei; 3) a vida é acidente da matéria, e o intelecto, acidente da vida, todavia, intelecto e matéria são correlatos. Finalmente, após percorrermos o caminho aqui exposto, o pensamento de Schopenhauer se nos mostra como sendo, ao mesmo tempo, complexo e simples, claro e obscuro, contraditório e coerente. A quem se dispõe a desbravá-lo, todavia, ele oferecerá uma infinidade de imagens de grande beleza estética e de profundos pensamentos sobre o homem e a natureza.

Bibliografia

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. 7 Bände, Wiesbaden, F. A. Brokhaus, 1972, edição de A. Hübscher.

_____. *A arte de escrever*. Trad. de Pedro Süssekind. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *A arte de se fazer respeitar exposta em 14 máximas*. Trad. de Maria Lúcia M. O. Cacciola. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A arte de ser feliz exposta em 50 máximas*. Trad. de Marion Fleischer. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Como vencer um debate sem precisar ter razão*. Trad. de Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____. *Da necessidade metafísica*. Trad. de Lobo Vilela. 3ª ed., Lisboa: Editorial Inquérito, s/d.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. de F-X. Chenet, Paris: VRIN, 1991.

_____. *De la cuádruple raíz del principio de razon suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio Palácios, Madrid: Editorial Gredos, 1981.

_____. *De la volonté dans la nature*. Trad. de E. Sans, Paris: PUF, 1996.

_____. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trad. de Rafael-José Fernández y M.ª Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005.

_____. *El Mundo como Voluntad y Representación: Volumen segundo, que contiene los complementos a los quatro livros del primeiro volumen*. Trad. de Rafael-José Fernández y M.ª Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005.

_____. *Los designios do destino*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. de Pilar López de Santa María, 1ª ed., Madrid: Siglo XXI, 1993.

_____. *Manuscritos berlinenses: sentenças e aforismos*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo.

Valencia: 1996.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. de Jair Barbosa. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barbosa, São Paulo:UNESP, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação, parte III; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XVI*. Trad. de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia M. O. Cacciola, São Paulo: Victor Civita, 1985 (Os pensadores).

_____. *Parerga y paralipomena I, II e III*. Trad. Antonio Zozaya. Málaga: Agora, 1997.

_____. *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*. Trad. de Edmundo González-Blanco e Miguel Urquiola. Madrid: Edaf, 1996.

_____. *Sobre a visão e as cores*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. *Sobre la libertad de la voluntad*. Trad. de Eugenio Ímaz. 1ª ed., 2ª reimp., Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Miguel Unamuno. 1ª ed., 3ª reimp., Madrid: Aliança Editorial, 1987.

_____. *Sobre livros e leitura*. Trad. de Phillipe Humblé e Walter Carlos Costa. 1ª ed., 1ª reimp., Porto Alegre: Paraula, 1994.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia M. O. Cacciola 1ª ed., Martins Fontes, São Paulo, 1995.

Outras obras

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1971.

ARAMAYO, R. R. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Aliança Editorial, 2001.

ASSIS, M. *Histórias sem data*. 1ª ed., São Paulo: Editora Globo, 1997, p. 1-11.

BARBERA, S. *Une philosophie du conflit*. 1ª ed., Paris: PUF, 2004.

BARBOSA, J. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção Logos).

BARBOSA, J. *A metafísica do belo em Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-

USP, 2001.

BRANDÃO, E. *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie allemande*. 3ª ed., Paris: VRIN, 1954.

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

CACCIOLA, M. L. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.

_____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1980.

_____. “A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer”. *Discurso*, nº 20, 1993: 78-98.

_____. “O ‘eu’ em Fichte e Schopenhauer”. In.: *Dois pontos: Idealismo alemão*. Revista dos departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da UFSCar, vol 4, 2007, p. 137-152.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. Trad. de Wenceslao Roces, 4ª reimpr., México: Fondo de Cultura Económica., 1993.

_____. *Kant vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces, 1ª ed., 6ª reimpr., México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo. 2ª ed., 3ª reimp., Barcelona: Herder, 2006.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 2000.

FAFIAN, M. M. *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y passion*. Madrid: Editorial Cincel, 1985.

FILHO, Rubens R. T. *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2004.

HORKEIMER, M. “O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião”. Comentário e tradução de Flamarion Caldeira Ramos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XII, jul-dez. 2008, p. – 128.

JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad: de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 1ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universtária, 1993.

_____. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho et al. 1ª ed., São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Antropologia práctica*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins, 1ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ideas para uma historia universal em clave cosmopolita y otros escritos de Filosofia de la Historia*. Trad. de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1994.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. 1ª ed., Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. *Textos pré-críticos*. Trad. José Andrade e Alberto Reis. 1ª ed., Porto: Rés, 1983.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. de Edson Bini. 1ª ed., Edipro, São Paulo, 2003.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1986.

KOßLER, M. “A única intuição – o único pensamento: sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer”. Trad. de Paulo Licht dos Santos. In.: *Dois pontos: Idealismo alemão*. Revista dos departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da UFSCar, vol 4, 2007, p. 153-173.

KÜLPE, O. *Kant*. Trad. de Domingo Miral López. 3ª ed., Barcelona: Labor S.A., 1939.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAIA, M. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MANN, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. de Pedro Ferraz do Amaral. 1ª ed., São Paulo: Livraria Martins / EDUSP, 1975.

PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Trad. de Raimundo Vier, 7ª ed., Petrópolis: Vozes, 2001.

PERNIN, M-J. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

PHILONENKO, A. *Una filosofía de la tragédia*. Trad. de Gemma Muñoz-alonso López. 1ª ed., Barcelona: Antropos, 1989.

RAMOS, C. F. *Tragédia e redenção: o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*. Tese (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

RAYMOND, D. *Schopenhauer*. 1ª Ed., SEUIL, 1995.

RIBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*. 14ª ed., Paris: Félix Alcan, 1925.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad: de José Planells Puchades, Madrid: Aliança Editorial, 1991.

SALLES, J.C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

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

WERLE M. A; GALÉ, P. F. (Orgs.). *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.