

Capítulo 1: O "pensamento único" da Metafísica da Vontade: as questões da ética e da liberdade

Quase nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu, podendo, por isso, ser facilmente visto e apreendido com um olhar¹.
Artur Schopenhauer

Para Schopenhauer, a tarefa da filosofia é decifrar (*entziffern*) o enigma do mundo, descobrir a verdade e apresentá-la conceitualmente. Já no prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo anuncia: "o que aqui se propõe ao leitor é um pensamento único (*ein einziger Gedanke*)" (MVR, prefácio, p.01). O propósito deste capítulo é apresentar, de modo panorâmico, esse "pensamento único", enfatizando as questões da ética e da liberdade, temas principais da presente pesquisa. Pretende-se articular uma visão de conjunto do "sistema" de Schopenhauer, como forma de preparar o desenvolvimento específico das questões-alvo nos capítulos subseqüentes.

Herdeiro do idealismo transcendental kantiano², Schopenhauer afirma que "o maior mérito de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si" (CFK, p.522, p.87). Mantendo-se nessa perspectiva, sustenta uma "dupla significação" do mundo, que pode ser "tomado como" representação (os fenômenos em Kant), ou

¹ SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Iluminuras, 2003, § 14, p.118.

² Segundo Kant, "*transcendental* [é] todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento dos objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia de *filosofia transcendental*". [KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. SP: Nova Cultural, 1999, Introdução, p.65]. Profundo admirador de Kant, Schopenhauer afirma sobre ele que "a obra-prima acabada de um verdadeiro grande gênio terá sempre o efeito profundo e penetrante sobre o conjunto do gênero humano" (CFK, p.519, p.85). As principais considerações de Schopenhauer sobre a filosofia de Kant encontram-se reunidas em *Crítica da Filosofia Kantiana*. Seu propósito nesse apêndice a MVR é, em suas próprias palavras, "uma justificação da doutrina por mim exposta, na medida em que não concorda em muitos pontos com a filosofia kantiana e mesmo a contradiz" (CFK, p.521, p.86). Muito mais do que um conjunto de críticas, a obra em questão dedica-se a posicionar o pensamento de Schopenhauer em relação à herança kantiana que lhe é constitutiva. Ao mesmo tempo em que demonstra sua profunda filiação a concepções kantianas centrais, Schopenhauer marca suas divergências compreendendo-as como um esforço para "corrigir Kant", ou para "trilhar o caminho por ele iniciado".

"tomado como" vontade (a coisa-em-si kantiana)³. Essa "dupla significação" do mundo corresponde a duas maneiras distintas de considerá-lo, como se fossem as *duas faces de uma mesma moeda*.

MVR encontra-se dividido em quatro livros. Compreender a estrutura e a relação entre os livros é particularmente importante para uma visão de conjunto da principal obra de Schopenhauer. No Livro I, o mundo é tomado como (*als*) representação, investiga-se o objeto da experiência e o conhecimento científico, através da elaboração de uma *teoria do conhecimento* – o primeiro lado da moeda. Esse livro aborda a realidade fenomênica enquanto submetida à raiz quádrupla do princípio de razão suficiente⁴ – a tradução schopenhaueriana das condições transcendentais do conhecimento apresentadas por Kant⁵. No Livro II, o mundo é tomado como (*als*) vontade, investiga-se a objetivação da vontade, por meio da construção de uma *metafísica da natureza*⁶ – o segundo lado da moeda. Nessas duas primeiras partes de MVR, o mundo é considerado em sua "dupla significação", mas, cabe ressaltar, através de um "primeiro ponto de vista". Esse primeiro olhar (Livros I e II) é elaborado a partir do "princípio de razão", ou seja, parte do ponto de vista que pressupõe o tempo, o espaço e a causalidade – o que Schopenhauer denomina, fazendo referência à tradição védica, de "véu de Maya"⁷.

³ Cabe ressaltar que o termo "*als*", que não tem em português uma tradução precisa, significa "na condição de", "no sentido de", "entendido como" ou "tomado como", sendo este o mesmo termo que Kant emprega para distinguir entre coisas "como" fenômenos e "como" coisas-em-si [Cf. CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. SP: Edusp, 1994, pp.43/44].

⁴ Cf. também SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Edition complète, 1991. As "quatro raízes" do princípio de razão suficiente serão apresentadas mais adiante.

⁵ Segundo Kant, as condições transcendentais do conhecimento são: a *Sensibilidade*, compreendendo Espaço e Tempo (*Estética Transcendental*), e o *Entendimento*, compreendendo 12 categorias: Unidade, Pluralidade e Totalidade; Realidade, Negação e Limitação; Inerência/Subsistência, Causalidade/Dependência e Comunidade; Possibilidade, Existência e Necessidade (*Análítica Transcendental*). [Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. SP: Nova Cultural, 1999].

⁶ Cf. também SCHOPENHAUER, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

⁷ Embora Schopenhauer empregue a expressão "*Schleier der Maja*", manteremos o termo original em língua sânscrita "*Maya*", evitando, portanto, o neografismo "Maia". Segundo Zimmer, "*Maya* denota o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós observado e manipulado, bem como o da própria mente e, ainda, das camadas e faculdades conscientes e subconscientes da personalidade". [ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Atena, 1986, p.26]. De acordo com Campbell, compilador da obra de Henrich Zimmer, "*Maya*", da raiz *ma*, 'medir, formar, construir', denota, em primeiro lugar, o poder de um deus ou demônio em produzir efeitos ilusórios, mudar de forma e aparecer sob máscaras enganosas. [...] *Maya*, na filosofia vedantina, é especificamente a ilusão sobreposta à realidade como efeito da ignorância". [Idem, p.46, nota]. Vale lembrar que, para esta tradição, o caráter ilusório próprio ao mundo fenomênico não significa, no entanto, que este seja totalmente desprovido de realidade, mas, sim, que este seja o modo de conhecimento da

No Livro III, o mundo é retomado como (*als*) representação, mas agora sob um "segundo ponto de vista", independente do princípio de razão. Nesse livro, trata-se da idéia platônica, do objeto da arte, por meio da construção de uma *metafísica do belo*. No Livro IV, o mundo é retomado como (*als*) vontade, também a partir de um "segundo ponto de vista", que abandona o "princípio de razão". Nesse livro, investiga-se a prática de vida, por meio da construção de uma *metafísica da ética*, considerando que "chegando a se conhecer, a vontade de vida se afirma e depois se nega" (MVR, p.343, p.283). Deste modo, pode-se dizer que temos em Schopenhauer uma "dupla significação" do mundo (representação/vontade), como dois lados de uma mesma moeda, e um "duplo ponto de vista" sobre o mundo (pressupondo o "princípio de razão" ou independente dele), como dois modos diferentes de olhar cada um dos dois lados da moeda.

A grande contribuição de Schopenhauer para "continuar o caminho trilhado por Kant" começa a surgir, efetivamente, no Livro II, que propõe "inverter o lado da moeda", considerando aquilo que não é representação. Nesse livro, o mundo é tomado como (*als*) vontade. Naturalmente, uma das primeiras questões que se apresenta refere-se às condições de cognoscibilidade da coisa-em-si – que, para Kant, era absolutamente inacessível ao conhecimento. Segundo Schopenhauer, aquilo que não é representação só pode ser descoberto por uma "via subterrânea", uma "comunicação secreta", uma "espécie de traição"⁸. Isso seria impossível "se o próprio filósofo não fosse nada mais do que um puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alado, sem corpo)" (MVR § 18, p.140, p.109). O *corpo* é o ponto de entrelaçamento entre o mundo como representação e como vontade. Esse caráter singular, próprio ao corpo, deve-se ao fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica – do mesmo modo que quaisquer outros objetos – e como vontade. Dessa última maneira, o corpo surge como um princípio imediatamente conhecido pelos indivíduos: "todo ato real de nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento de nosso corpo" (MVR § 18, p.141,

realidade enquanto permanece a ignorância (*avidya*). Tomar o mundo fenomênico como ilusório no sentido de inexistente, tal como os unicórnios, é um equívoco comum aos iniciantes dessa tradição, ou aos leitores desavisados.

⁸ Cf. MVR, *Suplementos*, Cap. XVIII, p.890; cf. também BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. RJ: Rocco, 1998. p.23.

p.110). Não há, entretanto, qualquer relação de causalidade, os movimentos corporais não são o efeito cuja causa encontraríamos na vontade: "a ação do corpo é apenas o ato de vontade objetivado, isto é, visto na representação" (idem). Vontade e corpo são a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma experiência imediata, no segundo, mediatamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser "tomado como" representação, também pode ser "tomado como" vontade. Como formula Cacciola:

Para chegar ao em-si é pois necessário deslocar o ponto de vista (*den Standpunkt verlegen*), partindo do que é representado (*was vorgestellt wird*) e não do que representa (*was vorstellt*). Ora, isto "só é possível numa única coisa", o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, do mundo objetivo como (*als*) Representação e na autoconsciência como (*als*) Vontade.⁹

O que Cacciola chama aqui de "deslocamento do ponto de vista" (*den Standpunkt verlegen*) corresponde à "inversão do lado da moeda"¹⁰. Nessa "inversão do lado da moeda", Schopenhauer considera que temos um acesso direto ao nosso corpo, pelo qual se percebe que ele "é" vontade. Para além da representação empírica, só há vontade, tomada então como a coisa-em-si¹¹. A vontade constitui, portanto, o "outro lado do mundo". No desenvolvimento de sua argumentação, Schopenhauer procura ampliar essa investigação, decifrando os "diferentes graus de objetivação da vontade", estendendo-a a todos os corpos dos quais temos representações, por meio de um procedimento analógico.

Nos *Suplementos* a MVR, capítulo XVIII, Schopenhauer dedica ao parágrafo 18 um ensaio intitulado *Como a coisa em si é cognoscível*. Ele retoma aqui o mesmo argumento em sua célebre afirmação: "não somos apenas o *sujeito que conhece*, mas pertencemos *nós-mesmos* à categoria das *coisas a conhecer*, nós

⁹ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.48.

¹⁰ Não se deve confundir esse "deslocamento do ponto de vista" com o "ponto de vista" que distingue os dois primeiros livros de MVR dos dois últimos, ou seja, o ponto de vista (ou consideração) que pressupõe o princípio de razão e aquele que independe dele. Trata-se aqui de um deslocamento "do que representa" (mundo como representação) para "o que é representado" (mundo como vontade).

¹¹ Hamlyn, em sua análise crítica da obra de Schopenhauer, observa interessante o pressuposto desse argumento, afirmando que para aceitá-lo "precisamos, no mínimo, da premissa adicional de que qualquer coisa que não é representação é coisa-em-si". [Cf. HAMLIN, D.W. *Schopenhauer*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980, p.93.] Contudo, talvez não se trate propriamente de uma "premissa adicional", mas de um pressuposto que repousa no idealismo

somos *nós-mesmos a coisa-em-si*" (MVR, *Suplementos*, 890). Se não a podemos conhecer como representação, é possível termos acesso a ela por outra via, por "uma comunicação secreta". Mas é fundamental "estabelecer que o conhecimento da coisa-em-si é necessariamente limitado" (Idem, 886). Seu limite é o corpo. É ele que nos introduz no "castelo", por uma "via subterrânea". Como o autor afirma categoricamente no Livro II:

Não conheço a minha vontade na sua totalidade; [...] ela apenas me aparece nos seus atos isolados, por conseqüência no tempo, que é a forma fenomenal do meu corpo, como de todo o objeto: além disso *o meu corpo é a condição do conhecimento da minha vontade*. (MVR § 18, p.143, p.111)

Naturalmente, identificar a vontade, tal como podemos, com atividade corporal, consiste em um conhecimento inteiramente *a posteriori*¹². A vontade que se manifesta imediatamente no corpo, em atos *sucessivos*, tem que estar submetida ao tempo (condição *a priori* desta experiência), constituindo, portanto, um conhecimento fenomênico. Também fica evidente que a vontade "não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade"¹³.

Este é o único "caminho direto para o conhecimento daquilo que não é fenômeno, [...] mas que é aquilo que se manifesta, se torna cognoscível e se objetiva através do fenômeno, a vontade de vida (*Willen zum Leben*)" (CFK, p.636, p.158). Mas, poder-se-ia perguntar ainda: por que dar o nome de "vontade"¹⁴ a isto que há em-si? Segundo Pernin, para o filósofo, esta não é uma palavra vazia, pois nos indica um "certo conhecimento da essência do mundo. Dizendo que a vontade é a coisa em si, nomeamos o gênero segundo a espécie mais perfeita, a vontade humana: é uma *sinédoque*, variedade da metonímia"¹⁵. Todavia, enquanto

transcendental do qual Schopenhauer se faz herdeiro, ou seja, na compreensão de que todas as coisas do mundo são representação ou coisa-em-si.

¹² Cf. MVR, *Suplementos*, p.891.

¹³ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.58.

¹⁴ Vale lembrar aqui que alguns comentadores, como Clément Rosset, consideram mais adequado traduzir *Wille* por *vouloir* (querer), e não por *volonté* (vontade), como se tornou clássico. Essa opção afastaria o leitor de uma concepção ordinária da idéia de vontade como um atributo da consciência – o que, de fato, não se aplica ao argumento de Schopenhauer. [Cf. ROSSET, Clément. *Schopenhauer: philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, p.26.] Entretanto, embora esta seja uma preocupação louvável, Schopenhauer sempre optou pelo emprego do termo *Wille*, e não *wollen* (querer).

¹⁵ PERNIN, M-J. *Schopenhauer*. Trad. Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Editor, 1995, pp.77/78. Cf. a formulação original em MVR § 22, p.153, p.147.

númeno, a vontade (ou melhor, isto que há em-si a que chamamos de "vontade") é pura liberdade incondicionada e, por isso mesmo, incognoscível em sua natureza em si, que escapa às condições de possibilidade do conhecimento¹⁶.

Para Schopenhauer, o que precisa ser enfatizado é que "o ato de vontade é sem dúvida o fenômeno mais próximo e mais preciso da coisa-em-si" (MVR, *Suplementos*, p.893). A concepção kantiana é então modificada: a coisa-em-si não é absolutamente incognoscível. Nesse "conhecimento interior", a coisa-em-si está destituída de um grande número de seus véus, sem, contudo, revelar sua natureza em si¹⁷. Como formula Pernin: "para a pergunta: 'o que é a vontade fora do conhecimento, fora do seu fenômeno?', não há resposta"¹⁸. Dito de outro modo: *não é possível conhecer o que a vontade é em si mesma*. Mas, se não é possível conhecer a coisa-em-si em sua natureza mais íntima, isto é, independentemente de seu fenômeno, então, estritamente falando, *não é possível conhecer a coisa-em-si*.

Schopenhauer "acusa Kant de não ter 'ousado saber' algo mais sobre o 'outro lado do mundo', por ter conservado o pressuposto dogmático que define a Metafísica como um saber do supra-sensível"¹⁹. Isso teria impedido Kant de levar a cabo o que seria a tarefa fundamental da filosofia. Mas Schopenhauer não quer renunciar a tal propósito. Para tanto, pretende demonstrar que "*a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo*; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento" (CFK, p.536, p.95, meus grifos). Não é o caso, portanto, de abandonar a metafísica, mas de redefini-la. A metafísica de Schopenhauer é resultado desse esforço de "decifração do enigma do mundo" a partir de seu fundamento. Mas de que forma o filósofo pretende realizar tal empreitada? Sua resposta é precisa:

[...] só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo (*rechten Punkt*), da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas [...] (CFK, p.536, p.95).

¹⁶ Cf. também PERNIN, *op.cit.*, 1995, Cap.4, II, pp.77 a 83.

¹⁷ Cf. MVR, *Suplementos*, p.892.

¹⁸ PERNIN, *op.cit.*, 1995, p.78. Cf. também a formulação original em MVR, *Suplementos*, p.893.

¹⁹ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.44.

Como vimos, esse "ponto de entrelaçamento" é o corpo, que possibilita os dois "pontos de consideração" sobre o mundo. É a partir dele que se torna possível, nos termos de Schopenhauer, a "solução do enigma do mundo", pela aceitação dessas "duas fontes de conhecimento tão heterogêneas": a *experiência externa* (aquela que se constitui na relação sujeito-objeto) e a *experiência interna* (aquela que o sujeito tem em seu próprio corpo). A visão kantiana consistiria em uma redução da experiência possível, compreendida necessariamente como construção do intelecto²⁰. É a partir da experiência interna que se torna viável sustentar o projeto de uma metafísica que, certamente, não poderia deixar de ser uma *metafísica imanente*. Como afirma Cacciola: "para que fosse mantido o ponto de vista crítico, essa metafísica teria que ser imanente e a Vontade jamais poderia ser considerada como causa transcendente do mundo"²¹.

Essa consideração é particularmente importante para afastar a interpretação que pretende ver na filosofia de Schopenhauer uma metafísica dogmática, no sentido da modernidade clássica pré-kantiana. Schopenhauer propõe uma metafísica imanente²², cuja base é o corpo. Para a decifração do enigma do mundo não se pode buscar nada que ultrapasse a pura imanência.

A metafísica de Schopenhauer nos revela que a vontade é, pois, a coisa-em-si. A vontade quer sempre a vida – por isso não deixa de ser um pleonasma dizer "vontade de vida". O mundo visível é objetivação da vontade, "o fenômeno é apenas o espelho da vontade, a vida deve ser como a companheira inseparável da vontade: a sombra não segue mais necessariamente o corpo; e em todo lugar onde há vontade, haverá vida, um mundo enfim" (MVR § 54, p.350, p.289).

No esforço de construção de sua metafísica, o filósofo procura distinguir a vontade enquanto coisa-em-si de seus fenômenos. Todas as manifestações

²⁰ Além disso, vale lembrar que, em CFK, Schopenhauer retoma e desenvolve sua crítica à teoria do conhecimento kantiana, enfatizando que sua principal divergência deve-se à primazia que concede ao conhecimento intuitivo. A depreciação kantiana do mundo intuitivo teria como pressuposto, ainda que não propriamente declarado, o equívoco de considerar "que a reflexão seria o éctipo (*ektypos*) de toda a intuição, portanto, que todo o essencial da intuição estaria expresso na reflexão" (CFK, p.568, p.115).

²¹ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.172.

²² Ao elaborar algumas considerações sobre sua própria obra em *Fragmentos para a História da Filosofia*, Schopenhauer, destacando que o antigo dogmatismo derrubado por Kant é transcendente, afirma: "poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes". [SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Iluminuras, 2003, § 14, p.118.]

fenomênicas da vontade – suas objetivações – encontram-se submetidas a um conjunto das condições formais que o sujeito impõe ao objeto, denominadas por Schopenhauer como "princípio de razão suficiente". Tudo o que pode tornar-se objeto para nós é regido por tais normas, determináveis *a priori*.

As formas desse princípio apresentam uma "raiz quádrupla"²³: (a) princípio de razão do *devoir*, que trata das representações intuitivas fornecidas pelo entendimento e assume a forma da lei de causalidade; (b) princípio de razão do *conhecer*, que regula as representações abstratas, produções conceituais, oferecidas pela razão; (c) princípio de razão do *ser*, que apresenta as formas *a priori* do entendimento, o tempo e o espaço; (d) princípio de razão do *agir*, que oferece a lei de motivação, como uma forma mais sofisticada da lei de causalidade. Deste modo, pode-se dizer que Schopenhauer concebe que tudo aquilo que é fenômeno encontra-se submetido ao tempo, ao espaço, à causalidade e à conceituação abstrata. Caberia então distinguir a vontade como númeno de suas objetivações fenomênicas. Como afirma Vecchiotti: "a vontade como coisa em si é completamente distinta do seu fenômeno, cujas formas, ainda que se refiram à objectividade da vontade, são substancialmente estranhas à própria vontade"²⁴.

A forma mais geral de todas as representações, i.e, ser objeto para um sujeito, não pode adequar-se à vontade enquanto coisa-em-si, que não se encontra submetida à raiz quádrupla do princípio de razão suficiente. Naturalmente, a ela não se aplica o *principium individuationis*: não se encontra submetida a tempo e espaço – que, além de serem condições de possibilidade da intuição empírica, constituem também aquilo que torna possível a multiplicidade. Pelo mesmo procedimento, tem-se que a vontade em si mesma não está submetida a qualquer *telos* ou propósito²⁵: a essência do mundo é um ímpeto cego (*blinden Drang*).

²³ Cf. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Edition complète, 1991, § 16.

²⁴ VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1986, p.31.

Somente ela é absolutamente livre: eis o caráter incondicional, sem fundamento (*Grundlos*) – seja ele uma causa ou uma razão – próprio à vontade como coisa-em-si, visto que apenas os fenômenos podem ser pensados segundo relações de causalidade.

A estratégia de Schopenhauer é, evidentemente, depurar a vontade em si mesma de quaisquer elementos fenomênicos, tendo em vista sua contraposição à representação. Deste modo, "a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si adquire o caráter de contraprova da ausência de fundamento e da unidade e indivisibilidade da Vontade"²⁶. É por tal estratégia que se torna possível afirmar que a vontade em si mesma apresenta "atributos constitutivos"²⁷. Em outras palavras, ao modo de uma "ontologia negativa", por contraposição ao fenômeno, tem-se que a vontade em si mesma é *Una, Eterna e Livre*²⁸.

Para Schopenhauer, somente a vontade tomada como coisa-em-si pode ser, de fato, livre. Conseqüentemente, não há liberdade empírica. A noção de liberdade, aqui, é essencialmente negativa: constitui-se como "negação da necessidade, a negação da ligação de conseqüência a princípio" (MVR § 55, p.365, p.302). Mas, como vimos, toda a realidade empírica encontra-se submetida às exigências do princípio de razão do devir, submetida, portanto, à lei de causalidade: "ser causa e efeito, eis portanto a própria essência da matéria; o seu

²⁵ A ausência de finalidade e causalidade – em última análise, de qualquer Razão – própria à vontade em si mesma, está no fundamento da interpretação de Rosset sobre Schopenhauer: uma filosofia do absurdo. [Cf. ROSSET, C. *Schopenhauer: philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, cap. II.]

²⁶ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.56.

²⁷ Segundo Cacciola, a possibilidade de caracterizar o que a Vontade é em-si abre o risco de compreendê-la como um Absoluto: "Ao apontá-la como a 'essência íntima do mundo', contraposta à relatividade da representação, não adquiriria ela o caráter ontológico de um substrato real ou de um Absoluto?" [Cacciola, *op.cit.*, 1994, p.34]. Cacciola observa essa direção interpretativa, contrapondo-lhe a hipótese de tomar a distinção entre representação e vontade como uma forma de apresentar uma "dupla significação" do mundo, "os dois lados da mesma moeda". Sua argumentação recorre à carta de Schopenhauer a seu discípulo Frauenstädt, na qual o filósofo rejeita a possibilidade de compreender a vontade como um Absoluto: "Esta [a vontade] é coisa-em-si apenas *relativamente*, quer dizer, em relação ao fenômeno – e este é fenômeno apenas em relação à coisa-em-si" [SHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*, "Carta a Frauenstädt", 24.08.1852, editada por Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987, p.290, *apud* CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.174]. Um dos propósitos de sua pesquisa é, justamente, mostrar que a filosofia de Schopenhauer não deve ser compreendida como "um monismo da vontade", e que a vontade não constitui um "fundamento absoluto" – o que contribui enormemente para aproximar Schopenhauer do projeto crítico kantiano.

²⁸ Na formulação de Nogueira Jr.: "1- *Unidade*, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua modalidade espacial. 2- *Infinidade*, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua modalidade temporal. 3- *Liberdade*, isto é, suspensão do princípio de razão suficiente em sua

ser consiste unicamente na sua atividade" (MVR § 4, p.32 , p.15). O indivíduo, como qualquer outro fenômeno, permanece submerso no reino da causalidade, de modo que todas as suas ações são rigorosamente necessárias²⁹. Schopenhauer, portanto, recusa aquilo que se chama vulgarmente de "livre-arbítrio". Há, na verdade, uma ilusão fundamental que nos faz pensar em uma "absoluta liberdade do querer", um *liberum arbitrium indifferentiae*, mas que, na verdade, não resiste a um exame atento³⁰.

Schopenhauer dedicou ao tema da "liberdade da vontade" um ensaio, premiado pela Academia Real da Noruega, em 1839, com o título original de *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (a argumentação desenvolvida pelo filósofo nesse texto será objeto de análise no próximo capítulo). Nesse ensaio, Schopenhauer reformula e desloca a pergunta sobre a liberdade empírica, enfatizando que não "escolhemos" o que queremos, apenas queremos. A aparência de uma liberdade empírica da vontade se faz apenas para o espectador, ou seja, o intelecto:

O intelecto aqui pode apenas uma coisa, esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos; quanto a determinar a vontade em si mesma, é isto que se passa: a vontade é impenetrável por ele, ainda mais inacessível (MVR § 55, pp.370/371, p.306).

O próprio intelecto, tal qual tudo que há, é tomado como um grau de objetivação da vontade. Sendo assim, não poderíamos supor que nossa ponderação racional no ato decisório seja livre³¹.

Este é um ponto particularmente importante: a afirmação de Schopenhauer de que não há liberdade para qualquer objetivação empírica da vontade, não havendo, portanto, o que se convencionou chamar de "livre-arbítrio", traz

modalidade causal". [NOGUEIRA Jr., R. *O fundamento da moral: Schopenhauer crítico de Kant*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. UFSCar, 2000, p.37, meus grifos.]

²⁹Schopenhauer propõe a conciliação entre "liberdade" e "necessidade" por meio do recurso aos "dois lados da mesma moeda": "toda coisa é, por um lado, fenômeno, objeto, e, nesta qualidade, ela é necessidade, por outro, em si, ela é vontade, e, como tal, livre para toda a eternidade" (MVR § 55, p.365, p.302). Esse tema será retomado no próximo capítulo.

³⁰ Em SFM, Schopenhauer faz uso de seu estilo irônico e sarcástico, ao comentar o *liberum arbitrium indifferentiae*: "é uma descoberta da infância da filosofia, desde há muito vaiada, com a qual, não obstante, algumas velhas senhoras ainda gostam de arrastar-se com os seus chapéus de doutor" (SFM, p.186).

³¹ Partindo de um outro ângulo de análise, esta mesma conclusão pode ser interessantemente observada, por exemplo, em FERNANDES, S. L. de C. "A noção de sujeito". In: MOTTA, M. E.; FERÉS-CARNEIRO (orgs.): *Psicologia em contexto*. PUC-Rio, 1996.

consequências significativas para a formulação de sua ética. Schopenhauer rejeita a crença em uma Razão prévia, que pudesse submeter a vontade, descaracterizando a expectativa iluminista de uma racionalidade livre e de uma ética que pudesse encontrar sua fundamentação a partir dela. A Razão kantiana é reduzida à condição de instrumento seletivo da vontade ou, simplesmente, a uma forma que a vontade tem de se manifestar. Não há, portanto, quem seja racionalmente livre para ser ético. Como então sustentar a possibilidade de uma ética? Schopenhauer oferece um caminho que acaba por reconstruir as condições da pergunta filosófica sobre a ética. Pode-se dizer que Schopenhauer está sugerindo uma modificação no modo como concebemos o problema da liberdade e da ética. Vejamos.

Partindo da exposição desenvolvida no Livro II, o Livro IV retoma o mundo como vontade, considerando-o agora independente do princípio de individuação, a fim de tratar da prática de vida. Schopenhauer afirma que "a vontade, em todos os graus da sua manifestação [...] tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser" (MVR § 56, p.390, p.324). Naturalmente, o desejo não termina quando um determinado objeto ansiado é atingido. Incapaz de uma satisfação última, a vontade se desdobra em outras direções, retardando-se apenas diante dos empecilhos que encontra, o que se converte em sofrimento. Mas, para Schopenhauer, o próprio desejo já constitui sofrimento:

Todo desejo nasce de uma falta, de um estado que não nos satisfaz [...] nenhuma satisfação dura, ela é apenas o ponto de partida para um novo desejo. Vemos o desejo em toda a parte travado, em toda parte em luta, portanto sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto não existe medida, termo para o sofrimento (MVR § 56, p.392, p.325).

A vontade é cega, faminta e insaciável: "a vontade deve alimentar-se dela mesma, visto que, fora dela não existe nada, ela é uma vontade esfomeada. Daí essa caça (*chass/Jagd*), essa angústia (*anxiété/Angst*), esse sofrimento (*souffrance/Leiden*) que a caracteriza" (MVR § 28, p.203, p.162). Embora presente em toda a manifestação, pois "o sofrimento é o fundo de toda a vida" (*alles Leben Leiden ist*) (MVR § 56, p.393, p.326), é no homem que ele atinge o mais alto grau, devido à sua consciência e conhecimento abstrato. Mesmo se a vontade, arrebatada ao júbilo e felicidade momentâneos, tornar-se ausente de objeto, ou seja, se uma satisfação, ainda que efêmera, roubar-lhe todo o motivo e querer, há

o mergulho em um insuportável tédio e vazio³². Sendo assim, "a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, da dor para o tédio: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma" (MVR § 57, p.394, p.327).

Buscamos a "libertação" do sofrimento pela incompreensão de que o sofrer, nas suas mais variadas manifestações fenomênicas, é implícito à essência do viver: "o sofrimento não se infiltra em nós vindo de fora, nós trazemos conosco a inesgotável fonte de que ele sai" (MVR § 57, p.402, p.334). Deste modo, Schopenhauer acaba por conceber a satisfação, a felicidade, como algo negativo, ou seja, que só podemos conhecer indiretamente pela cessação de um desejo, de uma privação (condição prévia de todo o prazer): "toda a felicidade é negativa, sem nada de positivo" (MVR § 58, p.404, p.336). Alcançando-se o objeto do desejo, termina a dor que o acompanhava, mas, por conseguinte, também o prazer, efêmera sensação da realização momentânea do querer. Surge então uma nova angústia, ou aprofunda-se o estado de espera sem objeto, ou seja, o peso do tédio.

Aqui entra o papel da *ilusão empírica do livre-arbítrio*: acreditamos que podemos evitar o sofrimento pelas escolhas que fazemos, mas, ao afirmar o querer, reproduzimos uma nova ordem de sofrimentos inerentes à própria vontade de vida. Ainda que se possa evitar um *determinado* sofrimento, pela natureza da vontade, todo querer já nasce de uma insatisfação originária, uma sede inextinguível que já é, portanto, sofrimento. Todos os "bens" ambicionados são meros paliativos, momentos de descanso efêmero da vontade. Neste sentido, a noção de "bem supremo" é uma contradição, pois não há contentamento último da vontade, não há realização ou plenitude.

Todo o bom é essencialmente relativo. Com efeito, existe apenas em relação a uma Vontade que tem desejos. A expressão *bem absoluto* é, portanto, contraditória; passa-se o mesmo com o supremo bem, *summum bonum*, que quererá dizer um contentamento final da Vontade, depois do qual já não haveria lugar para um novo querer; um objetivo último que uma vez atingido daria à Vontade uma plenitude indestrutível (MVR § 65, p.455, p.380).

³² Segundo Didier Raymond, que dedica boa parte de seu livro ao tema, o *tédio* é uma questão central no pensamento schopenhauriano e, mais do que isso, configura-se como "o problema específico da filosofia segundo Schopenhauer". [RAYMOND, D. *Schopenhauer*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.] Entretanto, ainda que se deva considerar a originalidade de Schopenhauer na abordagem da questão do tédio, não se pode perder de vista que o tédio é uma das "dores do mundo", e que o sofrimento permanece como a questão central do pensamento do filósofo.

Pressupondo a ilusão fundamental da individualidade e, portanto, do egoísmo, toda noção de "bom" e "mau" surge relativamente aos desejos de tal individualidade, impossibilitando qualquer virtude autêntica. Para o homem aprisionado à ignorância da individualidade, a noção de "bom" é aquilo que se faz conforme suas inclinações e desejos. Como vimos, não há termo final para o sofrimento. Na afirmação da vontade posta em movimento pelo egoísmo, só há um eterno pêndulo entre dor e tédio. O próprio desejo já nasce de uma falta, uma privação, um sofrimento.

Mas Schopenhauer nos aponta um caminho, o único por ele concebido, para a noção de *summum bonum*: a "negação da vontade de vida" (*Verneinung des Willens zum Leben*):

A supressão espontânea e total, a negação da vontade [*Verneinung des Willens*], o verdadeiro nada de toda vontade, em resumo, esse estado único em que o desejo se detém e se cala, em que se encontra o único contentamento que não se arrisca a passar, esse único estado que liberta de tudo... eis o que chamamos o bem absoluto, o *summum bonum*; eis o remédio radical e único para a doença, enquanto que todos os outros bens são puros paliativos, simples calmantes (MVR § 65, p.456, p.380).

Sendo assim, reformula-se o problema da liberdade: o que parece estar em questão é a possibilidade de "libertar-se" da própria vontade, ou seja, de "negação da vontade de vida" – único sentido possível para a noção de "bem supremo". Cabe compreender melhor tal possibilidade, que nos concederia a "verdadeira liberdade". Segundo Schopenhauer, na contemplação estética pela qual o mundo é tomado como representação independente do princípio de individuação, fornecendo um conhecimento puro da representação, já há um estado de "suspensão da vontade". Vejamos.

No Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer retoma o mundo como (*als*) representação, agora sob um segundo ponto de vista, independente do princípio de razão suficiente, um olhar sobre a representação sem o véu de Maya. Somente por meio da contemplação estética, é possível um *conhecimento puro*, que atinge a "objetividade" (*Objektivität*) imediata da vontade. Schopenhauer o identifica com a Idéia platônica:

A Idéia é para nós apenas a objetividade imediata – por conseguinte adequada – da coisa em si, a qual, por sua vez, corresponde à vontade, mas à vontade enquanto não é de modo nenhum ainda objetivada, nem tornada representação (MVR § 32, p.226, p.183).

Como vimos, enquanto coisa em si, a vontade é incognoscível. Somente através de sua manifestação empírica no corpo é que podemos conhecê-la, por meio de atos do corpo submetidos ao tempo. O corpo, do mesmo modo que tudo que surge na representação, é *objetivação da vontade*, fenômeno da coisa-em-si. Nessa terceira etapa de seu trabalho, retomando o mundo como representação – agora independente de tempo, espaço e causalidade – Schopenhauer trata da *objetividade imediata da vontade*: a Idéia platônica. Eis o objeto da *arte*, que Schopenhauer define como "a contemplação das coisas, independente do princípio de razão" (MVR § 36, p.239, p.194).

Os objetos particulares, que são conhecidos segundo o princípio de razão suficiente, constituem uma "objetivação indireta da coisa-em-si" (MVR § 32, p.227, p.184). A Idéia platônica é, por sua vez, a única *objetividade imediata da vontade*, ou seja, a vontade tornada objeto, não comportando "nenhuma forma particular de conhecimento enquanto conhecimento, a não ser a forma geral da representação, isto é, aquela que consiste em ser um objeto para um sujeito" (MVR § 32, p.227, p.184). A experiência estética consiste num conhecimento independente do véu de Maya, que produz a ilusão empírica da individuação; trata-se de uma possibilidade reservada a um *sujeito puro* do conhecimento, pois, "enquanto indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão aquele que está submetido ao princípio de razão" (MVR § 32, p.228, p.184). Tal contemplação exige, portanto, um abandono de toda a individualidade:

O sujeito deixa, por este fato, de ser simplesmente individual; torna-se então puramente um sujeito que conhece e isento de vontade; já não está obrigado a procurar as relações em conformidade com o princípio de razão (MVR § 34, p.230, pp.186/187).

É por meio do princípio de razão – tempo, espaço e causalidade – que os objetos são postos em relação com o corpo, e cabe ao intelecto considerá-los em relação à vontade individual, ou seja, considerar em que medida são interessantes ou úteis ao indivíduo. "Além disso, este conhecimento destinado a servir à vontade só conhece dos objetos as suas relações" (MVR § 33, p 229, p.185); mesmo as ciências – que se distinguem do conhecimento vulgar apenas pelo método e sistemática – só conhecem "relações de tempo, de espaço, as causas das mudanças

físicas, a comparação das formas, os motivos dos acontecimentos, em uma palavra, puras relações" (MVR § 33, p.229, pp.185/186).

A contemplação estética, por sua vez, se faz por um desligamento momentâneo da servidão do intelecto em relação à vontade. Tal experiência se caracteriza por uma contemplação objetiva da Idéia por um sujeito cognoscente liberto da vontade individual. O indivíduo que conhece – suas mazelas, preocupações ou conflitos –, bem como o objeto particular que é conhecido – suas possíveis utilidades ou proveitos para a vontade, – não interessam de modo algum a esse *sujeito puro*, tornam-se absolutamente estranhas a ele. Deste modo, "o sujeito torna-se um claro espelho do objeto"³³.

A contemplação pura não pode prescindir de um total abandono da subjetividade, da personalidade e de suas relações com a representação: "a genialidade consiste numa aptidão para se manter na intuição pura e aí se perder, para libertar da sujeição da vontade o conhecimento que lhe estava originariamente submetido" (MVR § 36, p.240, p.195). Por isso, Schopenhauer opõe o gênio ao homem comum, inapto à contemplação estética:

O homem comum [...] só pode fazer incidir a sua atenção sobre as coisas na medida em que elas têm uma certa relação com a sua própria vontade, por mais longínqua que seja essa relação [...] desde que uma coisa se lhe oferece, ele procura bem depressa o conceito sob o qual a poderá colocar (como o preguiçoso procura uma cadeira), depois já não se interessa mais por ela (MVR § 36, p.242, p.196).

Absorvido na rotina cotidiana, o homem comum aplica rapidamente conceitos ao que lhe é apresentado, mantendo uma relação instrumental com o conhecimento, marcada pelo modo como tais objetos particulares afetam sua vontade individual. "Ele não se demora: procura apenas seu caminho na vida" (MVR § 36, p.242, p.196).

Na experiência estética, o *sujeito puro* do conhecimento contempla objetivamente a Idéia, liberto das condições de temporalidade, espacialidade, causalidade, bem como liberto de sua vontade individual. "Este modo de conhecimento é a arte, é a obra do gênio" (MVR § 36, p.239, p.194). A finalidade da arte é precisamente expressar as Idéias eternas concebidas pelo gênio, por meio da

³³ PERNIN, *op.cit.*, 1995, p.108.

contemplação. Mas cabe destacar que a Idéia é objeto de um *conhecimento intuitivo* e não pode ser confundida com uma representação conceitual:

O conceito é abstrato e discursivo; completamente indeterminado, quanto a seu conteúdo, nada nele é preciso a não ser os seus limites; o entendimento é suficiente para compreendê-lo e para concebê-lo; as palavras, sem outro intermediário, são suficientes para exprimi-lo; a sua própria definição, enfim, esgota-o completamente (MVR § 49, p.300, p.246).

A Idéia não pode ser apresentada discursivamente ou definida: é acessível, apenas, como objeto de contemplação intuitiva. Para Schopenhauer, na medida em que considerarmos que qualquer um é capaz de algum prazer estético, "devemos conceder a todos os homens este poder de separar as idéias das coisas e por esse fato elevarem-se momentaneamente acima de sua personalidade" (MVR § 37, p.251, p.204). O que caracteriza o gênio e o distingue dos outros homens é a presença dessa faculdade em um grau muito mais intenso – o que o qualifica não somente para a criação artística, como também para sua fruição estética. É por intermédio do artista que a Idéia torna-se "inteligível [intuitivamente] mesmo para uma inteligência de fraca receptividade e de uma esterilidade completa" (MVR § 50, p.304, p.249). Deste modo, o artista assume o papel de um "facilitador" dessa contemplação, pois "o artista empresta-nos os seus olhos para ver o mundo" (MVR § 47, p.251, p.205).

Entretanto, é importante ressaltar que não cabe ao artista "produzir" em nós tal contemplação – o que seria um contra-senso – , trata-se apenas de "facilitar" esse conhecimento. A experiência estética poderia, inclusive, ser atingida diretamente da contemplação da natureza, como destaca Rosset: "não existe diferença fundamental, segundo Schopenhauer, entre o belo natural e o belo artístico, tanto um como o outro estão à disposição da contemplação"³⁴. Além disso, como foi observado, a Idéia não é fundamentalmente comunicável, é preciso que ela seja contemplada intuitivamente, o que depende de cada sujeito: "uma vez concebida e expressa na obra de arte, ela só se revela a cada um proporcionalmente ao valor do seu espírito" (MVR § 49, p.301, p.246).

Schopenhauer dedica-se, ainda, a uma análise da *hierarquia das artes*. Tal classificação não se deve, entretanto, às próprias artes, mas refere-se àquilo que

³⁴ ROSSET, C. *L'Esthétique de Schopenhauer*. Paris: PUF, 1969, p.40.

elas apresentam, ou seja, corresponde à hierarquia das Idéias expressas por cada arte. Segundo Schopenhauer, todo fenômeno de uma Idéia precisa manifestar-se através da matéria, pela qual se fazem presentes incontáveis graus de objetivação da vontade: a matéria "forma a ligação entre a Idéia e o princípio de individuação, isto é, o princípio de razão [...]. Reciprocamente, toda a qualidade da matéria é sempre fenômeno de uma Idéia; nesta qualidade, ela é sempre suscetível de ser contemplada de uma maneira estética" (MVR § 43, p.275, p.224). Assim, a arquitetura – arte que se propõe a expressar os graus mais elementares de objetivação da vontade, tais como a coesão, a resistência, a gravidade, etc – situa-se na base dessa *hierarquia das artes*. Da arquitetura se seguem: a jardinagem, a pintura de paisagens, a pintura e escultura de animais, a pintura histórica, a escultura humana e, por fim, a poesia. Esta, particularmente, em seu gênero trágico – arte que expressa a idéia de humanidade, mostrando-nos claramente "o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade [...], [pois] o que vemos nela é a vontade a lutar consigo mesma com todo o pavor desse conflito" (MVR § 51, p.323, p.266) – repousa no ápice dessa hierarquia. À parte desta classificação, tendo em vista seu caráter singular, pois não expressa nenhuma Idéia, encontra-se a música. Eis a arte mais elevada, pois se refere não às Idéias, mas à própria vontade: "ela não é, portanto, como as outras artes, uma reprodução das idéias, mas uma reprodução da vontade como as próprias idéias" (MVR § 52, p.329, p.271). Deste modo, pode-se dizer que a música é tomada por Schopenhauer como uma *objetividade imediata da vontade*, equiparando-se às Idéias que as demais artes pretendem expressar.

A contemplação estética tem, portanto, dois elementos fundamentais: por um lado, a Idéia platônica, isto é, o conhecimento do objeto, não como coisa particular submetida ao princípio de razão suficiente, mas como *objetividade imediata da vontade* (forma permanente de uma classe de objetos); por outro lado, a consciência, não como a do indivíduo que conhece, mas como a do *sujeito puro* da contemplação, liberto da vontade individual e, conseqüentemente, da miséria e do sofrimento implícitos à existência.

Neste estado estamos libertos do nosso triste eu; tornamo-nos, a título de puros sujeitos que conhecem, completamente idênticos aos objetos, tanto a nossa miséria lhes é estranha, como, em semelhantes momentos, se torna estranha para nós

mesmos. *Só o mundo considerado como representação permanece; o mundo como vontade desapareceu* (MVR § 38, p.256 , p.209, meus grifos).

É importante considerar que a contemplação estética consiste na "suspensão do mundo" como vontade, pela qual se atinge a Idéia platônica. A contemplação oferece, portanto, consolo diante do sofrimento, redimindo o sem sentido da existência. Esse momento efêmero de suspensão do querer-viver nos proporciona a libertação do sofrimento, do tédio, da angústia, enfim, de toda absurdidade de nosso existir. Como observa Brum, "existe uma alternativa para essa situação de escravidão: é a passagem do estado de ator ao de espectador. Trata-se da *etapa estética*"³⁵. Mas é importante frisar que essa "alternativa" não pode ser, no entanto, objeto de qualquer "escolha". A contemplação estética não pode surgir por um ato voluntário. "Esta passagem do conhecimento comum das coisas particulares ao das idéias é possível [...] mas deve ser vista como excepcional" (MVR § 34, p.230, p.186). Na verdade, tal experiência acontece sempre inexplicavelmente, por meio de uma "ocasião exterior" ou uma "disposição interna":

Mas vem uma *ocasião exterior* ou então uma *disposição interna* [*Stimmung*] que nos arrebatava para bem longe da infinita torrente do querer, que arranca a consciência da sujeição da vontade; daí em diante a nossa atenção incidirá sobre os motivos do querer; ela conceberá as coisas independentemente da sua relação com a vontade, isto é, irá considerá-las de uma maneira desinteressada, não subjetiva, puramente objetiva; dar-se-á inteiramente às coisas, enquanto elas são simples representações, não enquanto elas são motivos: iremos então encontrar naturalmente e imediatamente esse *repouso* que, durante a nossa primeira sujeição à vontade, procurávamos sem cessar e que nos fugia sempre; *seremos perfeitamente felizes* (MVR § 38, p.253, p.206, meus grifos).

Schopenhauer nos apresenta a experiência estética como um estado momentâneo de "suspensão da vontade", raiz de todo o sofrimento, concebendo-a como um estado de *repouso*, de *perfeita felicidade*, pois "em tais condições, é indiferente estar num cárcere ou num palácio para contemplar o pôr-do-sol" (MVR § 38, p.254 , p.206). A liberdade e felicidade "verdadeiras" repousam na *negação da vontade*, e é possível, ainda que momentaneamente, vivenciá-las na experiência contemplativa. Não se pode dizer que há, propriamente, *negação da vontade* na experiência estética, mas há um desligamento da individuação, uma "suspensão"

da vontade individual. Esse conhecimento puro, livre do serviço da vontade, surge subitamente, inesperadamente, não sendo possível produzi-lo intencionalmente. Uma consideração preliminar sobre o caráter gratuito, radicalmente independente de qualquer interesse individual ou livre-arbítrio, próprio à experiência estética, é uma chave fundamental para a compreensão da questão ética na obra de Schopenhauer, que segue os mesmos indicativos. Vejamos.

Para Schopenhauer é um erro fundamental considerar que o mundo não tem um significado moral (PP § 109, p.201, p.188). No Livro IV de MVR, Schopenhauer nos oferece sua ética, que seria, segundo o próprio filósofo, a parte mais importante de seu sistema:

A última parte destes estudos será também, compreende-se, a mais importante; com efeito, aquilo de que se trata agora é a *prática da vida*, questão que por ela mesma se oferece a cada um de nós, perante a qual ninguém permanece estranho nem indiferente; bem pelo contrário, é a ela que ligamos todas as outras, e isso é um movimento tão natural, que não poderíamos estudar nenhum problema, dos que nos tocam, sem nos dirigirmos primeiro à parte prática, e sem ver nela, pelo menos no que diz respeito, o *verdadeiro resumo de tudo* (MVR § 53, p.345, p.285, meus grifos).

No último livro de sua principal obra, Schopenhauer retoma o mundo como (*als*) vontade, agora sob um segundo ponto de vista, independente do princípio de razão suficiente. Investiga-se portanto, a experiência que supera a ilusão fenomênica, que abandona o véu de Maya, agora aplicada, não às condições de representação do fenômeno, porém à experiência da vontade independente do princípio de individuação. É exatamente através desse princípio, ou seja, das condições espaço-temporais, que se pode realizar a pluralidade de indivíduos: trata-se da ilusão da existência individual, autônoma e separada das demais. Para se manifestar, a vontade não pode deixar de submeter-se ao princípio de individuação; entretanto, como a multiplicidade de semelhantes não atinge a vontade, que é coisa-em-si, ela "está em cada fenômeno inteira e indivisível, e vê à sua volta a imagem repetida até o infinito de sua própria essência. [...] Eis porque todos querem tudo para si, todos querem possuir tudo" (MVR § 61, p.418, p.348). Mergulhado na ignorância de Maya, cada indivíduo concebe a si mesmo como o centro de tudo, preocupando-se, em primeiro lugar, com seu próprio bem-

³⁵ BRUM, *op.cit.*, 1998, p.86.

estar e benefício, disposto a torturar e aniquilar o mundo em seu proveito: *eis o egoísmo*. Na experiência profunda do egoísmo, a contradição implícita à afirmação da vontade torna-se evidente: tudo se transforma, por todos os lados, em guerra, combate, radicalização do sofrimento humano.

Para Schopenhauer, o desvelamento de Maya, a superação do princípio de individuação, se faz em graus:

nós, à medida que percebemos cada vez mais claramente o sentido do princípio de individuação, permitimos em primeiro lugar a justiça espontânea, em seguida o amor elevado até a extinção completa do egoísmo, e, finalmente, a resignação ou supressão completa da vontade (MVR § 70, p.511, p.427).

Deste modo, em um extremo, tem-se a radical afirmação da vontade, caracterizada pelo egoísmo perverso, raiz da crueldade, fruto do pleno aprisionamento ao princípio de individuação; no outro extremo, tem-se a negação da vontade, caracterizada pela resignação, pela santidade, frutos da dissolução radical do véu de Maya – como veremos adiante. Trata-se, portanto, de uma decifração metafísica da experiência da moralidade, que corresponde aos graus de desvelamento da ilusão fenomênica.

Na seqüência dessa exposição, o filósofo apresenta sua visão acerca da *justiça* e do *direito* – para ele, "barreiras que o homem imaginou" a fim de tentar deter a inesgotável fonte de sofrimentos que é o egoísmo. A injustiça é caracterizada como afirmação da vontade individual que invade, nega ou subjuga a vontade do outro, ou seja, a afirmação da vontade para além de seu próprio corpo: "prejudicar um homem é obrigá-lo a servir já não a sua própria vontade, mas a minha, a agir segundo o meu querer e não o seu" (MVR § 62, p.424, p.353). A injustiça, tal como a dor, é concebida como primitiva e positiva; já a justiça, tal como a felicidade, é algo negativo: "não se falaria nunca de direito se nunca houvesse injustiça. A noção de direito encerra apenas exatamente a negação do injusto" (MVR § 62, p.426, p.355). Assim, é "justo" rejeitar, expulsar, negar uma vontade estranha que queira dominar ou eliminar a nossa própria vontade, empregando, se necessário for, violência e astúcia. Por conseguinte, e precisamente nesse sentido, temos "direito ao constrangimento e à mentira".

Conceder valor espontaneamente à justiça, ou seja, reconhecer a necessidade de respeito à vontade de outrem, já caracteriza uma superação do

princípio de individuação, bem como do egoísmo que lhe é próprio. Por oposição, Schopenhauer define o homem *malvado* (*böse*) exatamente como aquele que, "desde que nenhum poder o retenha, tem uma inclinação para cometer a injustiça" (MVR § 65, p.456, p.381). Um "caráter malvado" não concede espontaneamente qualquer valor à justiça, por isso, precisa ser constrangido para tal. Caracteriza-se, portanto, pelo aprisionamento ao princípio de individuação: "ele leva totalmente a sério as distinções absolutas introduzidas por esse princípio entre a sua pessoa e todos os restantes seres, que ele procura o seu bem-estar particular, e apenas isso [...]" (MVR § 65, p.457, p.381). A "malvadez" (*Bösen*) nasce de um incontável sofrimento, uma perturbação extrema: "incapaz de se aliviar diretamente, ele procura o alívio por uma via indireta; alivia-se ao contemplar o mal do outro, e a pensar que este mal é um efeito de seu próprio poder" (MVR § 65, pp.458/459, p.383). O requinte da "crueldade" (*Grausamkeit*), por sua vez, estaria no fato de que a dor do outro já não é mais tomada simplesmente como meio para atingir seu benefício pessoal: o sofrimento alheio torna-se o próprio objetivo. É a ilusão de um sonho que separa o sonhador de sua vítima, é o véu de Maya que o faz acreditar-se separado dos outros e, por isso, leva-o a tentar afirmar seu poder de causar sofrimento, o que, na verdade, faz como forma de suportar sua própria dor.

Deste modo, para Schopenhauer, o papel do Estado e das leis – em última análise, da polícia – em nada se relaciona com a moralidade: são apenas estratégias humanas para evitar os efeitos perniciosos do egoísmo, ou seja, uma forma de tentar evitar que se cometam injustiças – ainda que não possam, de modo algum, eliminá-las por completo. O Estado não poderia pretender a destruição das inclinações individuais para a injustiça. Sua tarefa é, na verdade, contrapor a cada injustiça imaginada um motivo suficientemente forte para impedi-la, sob a forma de uma punição correspondente. É por isso que Schopenhauer emprega a imagem do "Estado-focinheira"³⁶: vigilância e limites ao animal feroz que é o homem.

Schopenhauer observa que a "justiça" por ele descrita nada tem a ver com a "justiça eterna", que está na essência do universo. A justiça, tal como foi concebida até então, permanece prisioneira do princípio de individuação. O filósofo não deixa de enfatizar que a *justiça eterna* se faz presente

³⁶ Cf. também BRUM, *op.cit.*, 1998, p.44.

espontaneamente e consiste em um grau de superação da ilusão empírica do princípio de individuação:

para compreender a justiça eterna é preciso abandonar o fio condutor do princípio de razão suficiente, subir acima deste conhecimento que se liga todo ao particular, elevar-se até a visão das Idéias, furar de lado a lado o princípio de individuação, e convencer-se que às realidades consideradas em si mesmas já não podem aplicar-se às formas do fenômeno. Só daí é permitido ver, atingir pelo próprio conhecimento, a verdadeira essência da virtude (MVR § 63, pp.445/446, pp.371/372).

O que está sendo requerido é a superação da ilusão fenomênica, no entanto, tal qual a contemplação estética, isso não pode ser feito por uma ação voluntária ou uma decisão intelectual. O que está sendo sugerido é, nos termos de Schopenhauer, uma superação do princípio de individuação e do egoísmo implícito à separação espaço-temporal, pois "a justiça espontânea nasce [...] de uma inteligência já capaz de ver um pouco através do princípio de individuação, enquanto que o homem injusto permanece enganado por ele" (MVR § 66, p.468, p.390). Eis o caminho para a apresentação do fundamento da moral³⁷ como experiência de compaixão (*Mitleid*):

Uma moral não fundada em argumentos, aquela que consiste em "pregar moral às pessoas", não pode ter efeito, visto que não apresenta motivos. Por outro lado, uma moral que os apresenta pode agir apenas servindo-se do egoísmo. Ora o que brota duma tal fonte não tem nenhum valor moral. Daqui segue-se que não podemos esperar da moral, nem em geral do conhecimento abstrato, a formação de nenhuma virtude autêntica; *ela pode nascer apenas da intuição que reconhece num estranho o mesmo ser que reside em nós* (MVR § 66, p.463, p.386, meus grifos).

A virtude autêntica pode surgir apenas de uma intuição da unidade fundamental da vontade, ou seja, a visão de que, para além da heterogeneidade de indivíduos, *somos* a mesma essência. Trata-se de uma "visão correta" do Mundo³⁸. Como Platão, Schopenhauer compreende que a verdadeira virtude não pode ser ensinada, não se constituindo como um produto da educação ou da formação intelectual. Por meio da educação, pode-se, apenas, modificar o encaminhamento

³⁷ Cf. uma exposição mais detalhada deste argumento em SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. SP: Martins Fontes, 1995.

³⁸ Cf. JANAWAY, C. *Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1996, Cap.VII.

da vontade³⁹, jamais transformá-la propriamente: "não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais: cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária" (SFM, p.189). O aprendizado intelectual nos oferece apenas motivos abstratos, que "podem mudar a direção da vontade mas não podem mudar a própria vontade" (MVR § 66, p.464, p.387). Mas, acima de tudo, é importante frisar que uma moral que se pretenda sustentar pelos motivos que oferece é indissociável do egoísmo, até porque, em última análise, se existir alguém *querendo* a moralidade, seja por resultados ou benefícios, já há inclinação egoísta. Também não faz sentido pregar a moral a ninguém. Enunciar o dever moral não diz nada à vontade e não há uma Razão livre que possa submeter a vontade individual. Para Schopenhauer, os tratados de moral não podem produzir homens moralmente corretos, do mesmo modo que os tratados de estética não podem produzir artistas (MVR § 53, p.346, p.285).

O filósofo da vontade afirma que é necessário "dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana" (SFM, p.102). A verdadeira virtude não advém, de modo algum, do conhecimento abstrato; do mesmo modo, não pode ser satisfatoriamente expressa por meio de conceitos discursivos: faz-se necessário observar sua expressão em atos, olhando com mais atenção para a vida.

A bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza, não tem sua origem no conhecimento abstrato; tem-na, contudo, no conhecimento, mas este é imediato, intuitivo, o raciocínio nada tem a ver com ele, nem a favor, nem contra; como não é abstrato, não se transmite, é preciso que cada um o encontre por si mesmo. Por conseguinte, não é nas palavras que obtém sua expressão mais adequada, mas apenas nos fatos, nos atos, na conduta de uma vida de homem (MVR § 66, pp.465/66, p.388).

Trata-se, portanto, de um conhecimento intuitivo cuja expressão se faz em atos. De fato, somente o espírito liberto do princípio de individuação pode perceber que algoz e vítima são uma só vontade: "o carrasco e a vítima são apenas um" (MVR § 63, p.446, p.372). O fundamento da moral é a compaixão (*Mitleid*), que

³⁹ O papel da educação será investigado em maiores detalhes nos próximos capítulos e no Apêndice.

repousa na supressão da distinção egoísta entre minha pessoa e qualquer outro indivíduo. Assim, "a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*" (SFM, p.124). E, como enfatiza Schopenhauer, "isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio" (SFM, p.129). Para tanto, é preciso que haja reconhecimento do outro, aliado a uma experiência de *com-pathos*. Deste modo, pelo menos em certa medida, eu me identifico com o outro, e "sinto com ele" seu sofrimento, embora não possa "estar em sua pele". E somente por meio do sofrimento pode haver tal identificação, pois apenas o sofrimento é positivo, e se faz sentir imediatamente, ao contrário da felicidade, que se faz presente unicamente pela supressão da dor ou do tédio. Trata-se aqui, sem dúvida, de uma experiência, cujo fundamento metafísico repousa na unidade essencial da vontade que todos somos. "Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda justiça livre e de toda a caridade genuína" (SFM, p.129). É desse conhecimento intuitivo que surge a virtude autêntica, pois "todo amor é compaixão" (*Alle Liebe (caritas) ist Mitleid*) (MVR § 66, p.471, p.393).

Para aquele que pratica boas obras, obras de caridade, o véu de Maya já é transparente, a ilusão do princípio de individuação dissipou-se; ele reconhece a si, ao seu eu, à sua vontade, em cada ser: ele reconhece-se portanto, em quem quer que sofra (MVR § 66, p.469, p.392).

É fundamental observar que Schopenhauer apresenta o fundamento da moral como resultado de uma investigação metafísica, ou seja, de um esforço de "decifração do enigma do mundo". Não se trata, portanto, de uma "pregação da compaixão" ou de um discurso que pretenda "aconselhar" indivíduos a ações compassivas. Definitivamente, Schopenhauer não está "recomendendo" que tenhamos compaixão – até porque isso seria uma grandiosa contradição⁴⁰. E mesmo que o filósofo proferisse tal conselho, obviamente não haveria quem

⁴⁰ Como destaca Cacciola, a crítica de Nietzsche à moral niilista de Schopenhauer certamente "não leva em consideração o fato de que a ética schopenhauriana *se exime de recomendar ou aconselhar*, dado o seu caráter não-prescritivo, a afirmação ou a negação da vontade". [CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.163, meus grifos].

pudesse segui-lo, pois não há quem seja livre para fazer tal escolha. Como afirma diversas vezes Schopenhauer: *Velle non discitur*⁴¹.

O projeto de Schopenhauer assemelha-se muito mais a um diagnóstico do mundo, do que a uma prescrição médica para sua "cura" – pois, afinal, qual seria a doença? Na medida em que o próprio livre-arbítrio é concebido como uma ilusão fenomênica, não há uma "solução" derradeira, ou "decisão capital" que esteja a nosso alcance. O conhecimento verdadeiro é totalmente independente do que se convencionou chamar de "livre-arbítrio". A experiência da compaixão surge pelo conhecimento intuitivo que dissolve o véu de Maya, caracterizando a superação do princípio de razão suficiente. Ora, como é somente por meio desse princípio que se pode considerar a causalidade, pareceria um contra-senso supor que há uma "causa" para a suspensão do próprio princípio de causalidade. Deste modo, tem-se que a compaixão surge "misteriosamente". De fato, em SFM, Schopenhauer enfatiza que a compaixão é o maior mistério da ética: "toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é [...] *uma ação misteriosa, uma mística prática*" (SFM, p.210, meus grifos).

Se a compaixão surge em nós misteriosamente, na medida em que o princípio de individuação tornou-se transparente, poder-se-ia perguntar: repousaria aqui a liberdade que Schopenhauer recusa para toda e qualquer ação voluntária do homem, sempre submetida ao princípio de causalidade? Entretanto, para Schopenhauer, a compaixão, fundamento da moral, *expressa-se* ainda por meio de uma *motivação* que age sobre o caráter empírico, não sendo, portanto, efetivamente livre. Como observa Cacciola,

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 de seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo.⁴²

Pode-se considerar a compaixão como ato livre apenas no sentido de que "participa da natureza da Vontade", tendo em vista que advém do caráter

⁴¹ "O querer não se aprende" – Sêneca.

⁴² CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.160.

empírico, que é manifestação do caráter inteligível⁴³ –, concebido como a própria vontade enquanto essência de cada indivíduo. Somente o caráter inteligível, no qual repousa tudo aquilo que um indivíduo *pode* fazer empiricamente, na medida em que não está submetido ao princípio de razão suficiente e sendo, portanto, alheio à causalidade, deve ser compreendido como propriamente *livre*. Neste sentido, o que somos em essência, por meio de nosso caráter inteligível, simplesmente "é o que somos", de modo inteiramente livre. Por isso, pode-se dizer que a aptidão para a compaixão é inata e livre, seu acontecimento é misterioso, mas não há liberdade para atos volitivos, incluindo as ações compassivas. Sendo assim, "se o ato de compaixão não é, como ação submetida à lei de causalidade, um ato propriamente livre, sendo-o apenas por sua referência à vontade como caráter inteligível, a liberdade só se apresenta no fenômeno, no próprio ato de negação da vontade"⁴⁴.

A Liberdade permanece, portanto, como possibilidade reservada apenas à *negação da vontade*. Esse fenômeno, ainda mais misterioso que a compaixão, repousa sobre o mesmo fundamento metafísico: a unidade da Vontade como coisa em si.

A mesma visão intuitiva que transcende o princípio de individuação, proporcionando a experiência da compaixão, da não-distinção egoísta entre a sua pessoa e a de um outro, pode intensificar-se, radicalizar-se, aumentando sua influência sobre a vontade: "conhecendo assim o mundo, como poderia ele, através de atos incessantes de vontade, afirmar a vida, ligar-se-lhe cada vez mais estreitamente, aumentar-lhe o peso sobre o seu ser?" (MVR § 68, p.477, p.398). Deste modo, "a Vontade desliga-se da vida", e o homem atinge o estado de profunda beatitude, de sublime compaixão, de calma absoluta do querer:

[...] da mesma fonte donde brota toda bondade, toda caridade e virtude, sai também aquilo a que chamo a negação da vontade de vida [...] Só esta visão [através do princípio de individuação], ao suprimir toda a diferença entre a minha individualidade e a do outro, torna possível e explica a intenção perfeitamente boa, mesmo quando ela chega à ternura e à mais magnânime abnegação (MVR § 68, p.475/476, p.397).

⁴³ Segundo Schopenhauer, a conduta de um homem "revela por si mesma o seu caráter empírico; este, por sua vez, o seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si da qual ele é fenômeno" (MVR § 55, p.365, p.302). A relação entre caráter empírico, caráter inteligível e liberdade será abordada com mais detalhes no segundo capítulo da presente tese.

⁴⁴ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.164.

Como destaca Cacciola, "são as ações morais que permitem a passagem da virtude para a negação do querer-viver, e elas constituem o ponto de ligação entre a moral e a resignação total"⁴⁵. Tal passagem torna-se possível, pois a compaixão e o ascetismo repousam sob o mesmo fundamento metafísico, ou seja, a liberdade e unidade da vontade como coisa em si.

Para ilustrar a *negação da vontade*, Schopenhauer propõe uma metáfora⁴⁶ em que compara "a vida a um círculo que se percorre, e de que uma parte é feita de carvões a arder, enquanto que certos lugares são frios, [...] consolam o infeliz [...] e [o encorajam a] prosseguir" (MVR § 68, p.477, p.398). No entanto, a *visão* que rompe com o véu de Maya e que reconhece a Vontade como coisa em si não permite mais a consolação nos "lugares frios". O homem que atinge tal estado "vê-se a si mesmo, ao mesmo tempo, em todos os lugares, e retira-se do círculo – a sua Vontade dobra-se (*wendet sich*): ela já não afirma sua essência, representada no espelho do fenômeno; ela nega-a" (MVR § 68, pp.477/478, p.398, meus grifos). Ao levantar o véu de Maya, contemplando a vida na sua natureza íntima, além das formas em que ela se fenomenaliza, o homem se abisma diante do sofrimento humano, vê a si mesmo em todo e qualquer sofrimento alheio e percebe a unidade fundamental da Vontade que a tudo anima. Essa visão que transcende o princípio de individuação é livre da escravidão à temporalidade e à espacialidade. Assim, permite a experiência da Vontade além de tempo e espaço – que significa o mesmo que experimentá-la em todos os lugares do espaço e em todos os momentos do tempo – pela qual todas as dores do mundo tornam-se "suas", a partir do que surge a *negação da vontade*. Tal intensificação dessa visão intuitiva caracteriza, para Schopenhauer, a passagem da virtude ao *ascetismo* (*Askesis*):

Pela palavra ascetismo [...] entendendo rigorosamente, o aniquilamento refletido do querer que se obtém, pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento;

⁴⁵ *idem*, p.159.

⁴⁶ Schopenhauer retoma no parágrafo 68 a metáfora sobre o tempo, apresentada no parágrafo 54, no qual o tempo é comparado a um círculo, tornando-se "presente inextenso": "o tempo pode comparar-se a um círculo sem fim que roda sobre ele mesmo: o semi-círculo que vai descendo seria o passado; a metade que sobe, o futuro. No alto está um ponto indivisível, o ponto de contato com a tangente: é o presente inextenso. Do mesmo modo que a tangente, o presente não avança, o presente, esse ponto de contato entre o objeto que tem o tempo como forma, e o sujeito que não tem forma, porque sai do domínio do que pode ser conhecido, sendo apenas a condição de todo o conhecimento. O tempo parece-se ainda com uma corrente irresistível, e o presente a um recife, contra o qual a onda se quebra, mas sem o levar consigo". (MVR § 54, p.356, p.294).

entendo uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da Vontade" (MVR § 68, pp.491/492, p.410).

Todavia, surgem aqui algumas dificuldades. Seria necessário um tipo de esforço voluntário, repleto de penitências e renúncias, para se atingir a "mortificação da vontade" (*Mortifikation des Willens*)? Mas isso não envolveria uma "afirmação da vontade", de tal modo que estivéssemos diante da idéia de uma "vontade dirigida para a mortificação da vontade"?

[...] aqueles que chegaram à negação da Vontade *lutam energicamente* para se manterem nesta via; devem infligir-se privações de toda a espécie, submeter-se a uma penitência rigorosa, enfim, procurar tudo aquilo que poderá mortificá-los: *tudo isto para oprimir a Vontade sempre rebelde*. Daí resulta o seu cuidado doloroso para se manter neste estado salutar, uma vez que aprenderam a conhecer o preço da libertação (MVR § 68, p.491, p.410, meus grifos).

A necessidade de oprimir a "vontade sempre rebelde" volta-se contra o próprio corpo, objetivação da vontade. De fato, a afirmação da vontade de vida é, em primeira instância, a afirmação de nosso próprio corpo, cujo principal indício é a preocupação com sua conservação, que se vincula diretamente à satisfação da necessidade sexual. É por isso que Schopenhauer ressalta que "a renúncia a qualquer satisfação dessa necessidade, quando é *livre, sem motivo*, é já uma negação da vontade de vida, um livre aniquilamento dessa vontade de vida, em razão de um certo estado de inteligência em que este age como *calmante (Quietiv)*" (MVR § 62, pp.420/421, p.350). Mas é certamente no ascetismo que a negação da vontade, esta renúncia espontânea, realiza-se plenamente, mas ainda sempre sob a forma de uma "crise", pois o *asceta permanece em conflito com seu corpo*: recusa a satisfação sexual, abraçando a castidade e a resignação total. Neste sentido, talvez seja o caso de compreender as lutas, penitências e renúncias próprias ao ascetismo como uma expressão deste conflito, desta contradição da vontade consigo mesma. Sendo assim,

[...] nasce nele um desgosto contra a essência da Vontade de vida, de que seu fenômeno é expressão, contra essa essência que é o fundo e a substância dum mundo de que ele vê a lúgubre miséria. Deste modo rejeita-a, na medida em que ela se manifesta nele, e se exprime através do seu corpo; a sua conduta desmente esse fenômeno do querer, e coloca-se em contradição aberta com ele... esforça-se por assegurar a sua perfeita indiferença em relação a todas as coisas (MVR § 68, p.478, p.399).

O asceta entra em contradição com seu próprio corpo, objetivação da vontade, articulando um conflito com o próprio fenômeno que ele é. Talvez essa contradição possa ser compreendida do ponto de vista representacional, como um "desgosto em relação à vontade que se é". Mas, certamente, *é apenas na experiência de completa negação da vontade que há, de fato, liberdade:*

A liberdade, ainda que, aliás, relegada para fora do mundo dos fenômenos, na sua qualidade de atributo da vontade, chega contudo, *neste único caso*, a penetrar neste mesmo mundo: com efeito, ela suprime o ser que serve de base ao fenômeno; e, como este persiste, mesmo neste caso, através do tempo, daí resulta uma contradição do fenômeno consigo mesmo, e assim a liberdade faz vir à luz estes fenômenos, a santidade e a abnegação [...]. *Neste sentido, já não é só a vontade em si, é também o homem que merece o nome de livre*, e isso coloca-o à parte de todos os outros seres (MVR § 55, p.366, p.303, meus grifos).

Eis o *único caso* em que a liberdade, que é atributo da coisa em si, pode intervir no fenômeno: expressando a contradição do fenômeno consigo mesmo – o que é próprio à experiência de ascetismo, da santidade. Nesse *único caso*, "a vontade livre, vontade que não conhece nenhuma necessidade, intervém diretamente no seu fenômeno que está submetido à necessidade" (MVR § 70, p.505 p.421). Enquanto o conhecimento encontra-se submetido ao princípio de individuação, o poder dos motivos agindo sobre o caráter é irresistível, mas, na medida em que se dissolve o véu de Maya e que se pode ver a unidade fundamental da vontade, "assim que se tirou deste conhecimento um apaziguamento geral do querer, os motivos particulares tornam-se impotentes" (MVR § 70, p.505 p.422). Nessa condição, o caráter não mais reage de maneira necessária à influência dos motivos. Ainda que o caráter não possa de modo algum ser modificado, ele "pode ser completamente suprimido pela conversão do conhecimento (*Veränderung der Erkenntniß*)" (Idem). Deste modo, ao que tudo indica, Schopenhauer parece reconhecer no santo abnegado um homem "livre". E, certamente, esta é uma experiência raríssima.

Sem dúvida, é evidente que nada pode "produzir" tal experiência: ela surge, misteriosamente, de uma relação íntima entre conhecimento e vontade, assumindo o caráter de "graça" (*Gnade*). É isso que o filósofo reconhece no penúltimo parágrafo de seu principal trabalho:

Assim [...] esta supressão da Vontade por si mesma procede do conhecimento [intuitivo]. Todo o conhecimento, aliás, toda luz é em si independente do livre arbítrio. Daí resulta que esta negação do querer, esta tomada de posse da liberdade não pode ser realizada à força, nem deliberadamente; ela emana simplesmente da relação íntima do conhecimento com a vontade no homem, por consequência, produz-se subitamente e como que por um choque vindo de fora. É por isso que a Igreja lhe chamou *um efeito da graça* (MVR § 70, pp.506/507 p.423, meus grifos).

A intenção livre de todo egoísmo, profundamente compassiva, não pode surgir, nem por respeito ao dever, nem por deliberação intelectual, e nem mesmo pode ser desejada ou ambicionada pelo indivíduo. A compaixão é uma *graça*, do mesmo modo que o ascetismo, produto da radicalização dessa visão intuitiva. Até mesmo a verdadeira justiça, como vimos, só pode surgir espontaneamente, e já caracteriza um grau de desvelamento do véu de Maya.

Todavia, pode ser simplesmente que nada disso aconteça, pois não há *telos* que conduza necessariamente a qualquer grau dessa experiência ética – e, de fato, não parece que se saiba *por que* ela surge. O mais viável é que não haja, realmente, nenhuma *razão* para tal. É apenas uma possibilidade, mas que só pode surgir espontaneamente, sem que haja "algo" ou "alguém" por trás disso. Schopenhauer parece mesmo apontar para uma experiência mística de "iluminação" – o que parece estar bem de acordo com a convergência que se pode observar entre a filosofia de Schopenhauer e o pensamento oriental⁴⁷, e certa influência que o próprio filósofo procura reconhecer por meio de generosas citações e referências, principalmente, à tradição védica. Tal experiência constitui-se como uma vivência do que há para além da representação fenomênica, uma experiência daquilo que não pode ser descrito em linguagem. A linguagem pode, nesse caso, apenas "sugerir" aquilo que ela não pode dizer. Tal formulação parece estar de acordo com a concepção geral do pensamento budista sobre a linguagem, que é concebida como um sistema de signos que "apontam" para a realidade última, mas não podem representá-la. É isso o que se pode observar, por exemplo, no *Lankavatara Sutra*:

⁴⁷ Para uma consideração sobre algumas convergências do pensamento oriental com a obra de Schopenhauer ver, por exemplo, NICHOLLS, M. "The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself". In: JANAWAY, C. (Ed.): *The Cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999; ver MAGGE, B. "A note on Schopenhauer and buddhism". In: MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997; ver ÁNGUELOV, D.Y. "O conceito de vontade em Arthur Schopenhauer e os seus equivalentes na filosofia indiana". In: *Millenium* n° 6 – Março de 1997. [on line] Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/colab_6.htm>. Acesso em: março de 2002.

Que os jovens tenham cautela ao se apegar às palavras, julgando que estas correspondam totalmente ao seu sentido, pois a verdade não está encerrada em letras. Quando uma pessoa aponta para algo com o dedo, a ponta deste pode, por simplicidade, ser tomada como o objeto indicado. Assim como crianças, os ignorantes são capazes de abandonar a idéia de que "na ponta do dedo" da palavra está contido todo o seu significado. Não podem imaginar a realidade superior, muito menos realizá-la em si mesmos, pois estão apegados às palavras, que não deveriam ser mais do que um dedo que indica – pois a verdade está do outro lado da palavra⁴⁸.

O conhecimento abstrato, os conceitos, as palavras, não podem descrever aquilo que escapa ao universo representacional: aqui, resta apenas a possibilidade de uma experiência silenciosa. A filosofia se cala diante desse mistério⁴⁹. Mesmo aqueles que vivenciaram tal acontecimento tratam de apontar para tal experiência por meio de termos incompreensíveis para quem não vivenciou tal coisa: "êxtase", "iluminação", "arrebatamento"...

Mas há neste ponto um sério risco de má compreensão. A vivência de algo que se encontra para além da representação não é, de modo algum, um convite à transcendência. Não há qualquer transcendência em Schopenhauer. Mesmo em face de vastas referências ao pensamento oriental, à mística e à graça cristã, sua filosofia permanece na mais radical imanência. Trata-se apenas de uma experiência que não pode ser descrita em linguagem, uma visão intuitiva que perfura o véu de Maya, e que se faz presente por meio de atos – o que não pode deixar de se constituir como um mistério, como observa Schopenhauer em PP:

De fato, 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 a caridade totalmente desinteressada constitui *uma*

⁴⁸ *Lankavatara Sutra*; apud GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. SP: Siciliano, 1993, p.45. Sobre a problemática da linguagem no budismo e sua relação com o conceito de "vazio" (*sunyata*), ver também CHEVITARESE, L. "O conceito de vazio na tradição budista. Uma perspectiva ontológica?" In: CHEVITARESE, A., ARGÔLO, P. & RIBEIRO, R. (orgs.): *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. RJ: UFRJ/ LHIA – Fábrica de Livros, 2000.

⁴⁹ Segundo Fernandes, a compreensão da natureza e dos limites da mente e da linguagem é uma tarefa fundamental da filosofia, empreendimento este que o pensamento oriental há muito antecipou, por meio de uma atitude de *desapego ao conhecimento*: "Aquilo de que no Ocidente apenas nos aproximamos, sob a forma atitudinal (erigida em método) de 'suspensão do juízo' é, no Buda, o desapego ao conhecimento, que é sempre dual. E estar desapegado de um conhecimento que se tem, é muitíssimo diferente de negá-lo. Pelo contrário, é condição *sine qua non* para usá-lo com espontaneidade, sem ser por ele 'usado'". [FERNANDES, S. L. de C. *Filosofia e consciência*. RJ. Areté, 1995, pág. 37.]

ação misteriosa, um mistério: por esse motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções (PP § 115, p.219, p.201).

Para o mundo tomado como (*als*) representação, o desvelamento do véu de Maya, bem como as ações que surgem a partir daí, não podem deixar de constituir um inescrutável mistério. A superação do princípio de individuação corresponde também ao desaparecimento da ilusão de que se pode ser livre e de que se pode evitar o sofrimento – pode-se dizer que se trata mesmo de um "libertar-se" dessa idéia. A *verdadeira liberdade* consiste em "libertar-se" da vontade, ou seja, negá-la – o que se expressa fenomenicamente como ascetismo e santidade. Do mesmo modo, o estado de *verdadeira felicidade* terá como condição de possibilidade a libertação da servidão à vontade individual, consistindo em um estado de felicidade que não seja precedido de privação e necessidade, que se faz presente na complexa noção de *negação da vontade de vida*.

A *negação da vontade* é, certamente, um dos conceitos filosóficos de maior dificuldade de compreensão na obra de Schopenhauer. Uma forma interessante de compreender tal conceito talvez seja sua inclusão no rol de "oposições" que Schopenhauer elabora: dor / felicidade, injustiça / justiça, doença / saúde, etc. Como vimos, o filósofo argumenta que apenas os primeiros pares de cada "oposição" são efetivamente positivos, ou seja, realmente se fazem sentir. Já a felicidade, a justiça, a saúde são negativas, surgem por contraste, por eliminação ou redução daquilo que é positivamente experienciado por nós. Do mesmo modo, o que é positivo para nós é a afirmação da vontade, de maneira que a *negação da vontade* poderia ser concebida como uma "des-afirmação da vontade". É interessante considerar que a *negação da vontade* se faz em graus, correspondentes ao desvelamento do véu de Maya, ao abandono do princípio de individuação. Isto significa que essa "des-afirmação da vontade" – por vezes Schopenhauer se refere a um "efeito calmante" sobre a vontade – não é positivamente experienciada, surgindo em diferentes graus, pela redução ou enfraquecimento da afirmação da vontade e do egoísmo a ela implícito. Deste modo, ainda que seja apenas no ascetismo que a *negação da vontade* se evidencie efetivamente do ponto de vista empírico, pode-se dizer que no livre abandono de qualquer manifestação egoísta, no respeito aos semelhantes, na justiça espontânea, na compaixão, etc., já se podem observar graus de negação (des-afirmação) da

vontade. Por fim, como uma conclusão necessária de seu sistema metafísico, Schopenhauer declara que a "verdadeira felicidade" e a "verdadeira liberdade" repousam na completa *negação da vontade*, que surge sempre misteriosamente, e que só se expressa plenamente, de fato, no fenômeno do ascetismo e da santidade.

Neste sentido, considerando o mundo como vontade, nos diversos graus de desvelamento do véu de Maya, pode-se experienciar a negação (des-afirmação) da vontade sob a forma de diferentes expressões da moralidade, cujo fundamento metafísico é a unidade essencial da vontade, de onde podem brotar, sem nenhuma explicação racional, a compaixão e o ascetismo – suas expressões mais radicais. Mas cabe ressaltar que, em sentido estrito, só há *negação da vontade* nesse *único caso*, ainda que se possa compreender, ilustrativamente, os graus de "des-afirmação" da vontade articuladamente aos graus de moralidade. Seguindo essa perspectiva de interpretação, seria possível então supor, correlatamente, "graus de liberdade"? Talvez. Se assim for, seria plausível afirmar que, na experiência de compaixão, um grau de negação (des-afirmação) da vontade imediatamente inferior a santidade, já haveria, relativamente, "alguma liberdade". Mas este é, certamente, um tema polêmico.

Além disso, reforçando o caráter "misterioso" de toda a moralidade, independente de qualquer livre-arbítrio ou causalidade, Schopenhauer considera, no que se refere às ações humanas, que "só uma coisa lhes dá um significado moral: a intenção que as inspira" (MVR § 66, p.465, p.388). Isso implica a inexistência de um critério que nos permita *reconhecer* ações morais. Ora, se só conhecemos sob a forma de representações, não temos acesso direto às *intenções* de uma dada ação. Schopenhauer dá sinais de entender essa dificuldade, mas não tira dela as conclusões radicais que poderia tirar. Prefere expressar-se eufemisticamente: "quase nunca podemos julgar exatamente, sob o ponto de vista moral, os atos do outro; e mesmo os nossos, raramente" (Idem). Mais razoável seria dizer que *já* podemos reconhecer do ponto de vista representacional, efetivamente, atos morais, o que se aplica, inclusive, a nós mesmos.

Por tudo que foi acima exposto, é impossível ver, na filosofia de Schopenhauer, uma "ética" ou uma "moral"⁵⁰ no sentido clássico da modernidade ocidental. O próprio filósofo reconhece claramente tal dificuldade: "embora eu

⁵⁰ Cf., também, p.ex., TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, Cap.IX.

esteja bem consciente do paradoxo que essa explicação do fenômeno originário da ética deve ter para os eruditos ocidentais, acostumados com uma fundamentação bem diferente da ética, não posso fazer violência à verdade" (SFM, p.211).

A afirmação de Schopenhauer de que não há liberdade empírica, não há livre-arbítrio, traz importantes conseqüências para a formulação de sua "ética". A dificuldade torna-se, logo de início, evidente: como seria possível uma ética se não há liberdade, se, estritamente falando, não há possibilidade de uma "decisão ética"? O que Schopenhauer nos oferece, a partir da decifração do enigma do mundo, é o fundamento da moral: a compaixão. Talvez seja mais plausível compreender a "ética schopenhaueriana" em seu sentido metafísico mais profundo, como um convite a uma "experiência ética"⁵¹ –, mas, ainda sim, paradoxalmente, um convite que indivíduo algum poderia aceitar. O ascetismo e a santidade permanecem como a derradeira possibilidade de efetivação da negação da vontade de vida, configurando, entretanto, uma possibilidade que não depende de modo algum do próprio indivíduo.

Pode-se dizer que Schopenhauer acaba por descaracterizar a ética como a conhecemos, abrindo a possibilidade de um outro olhar sobre problemas que envolvem a liberdade e a convivência entre os indivíduos. Se ninguém é livre para ser compassivo ou santo, se a experiência ética é produto de uma visão intuitiva que acontece inexplicavelmente, se não há sequer como julgar moralmente, do ponto de vista empírico, nossos atos, o que afinal resta ao homem fazer? Estaríamos de mãos atadas diante de um implacável e desconhecido destino? Ou nos resta alguma "liberdade" para a prática de vida? De qualquer modo, um passo decisivo para considerar essas questões é investir em uma melhor compreensão da recusa de Schopenhauer à *liberdade da vontade*, procurando explorar a relação entre vontade e intelecto.

⁵¹ Ver, também, CHEVITARESE, L. "A experiência ética em Schopenhauer". In: *Anais de Filosofia*. São João del-Rei: UFSJ, n. 9, jul. 2002.