

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Maria das Graças Matos Cortes Guimarães

A Filosofia Moral de Schopenhauer

Número de volumes: 1

Rio de Janeiro
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Maria das Graças Matos Cortes Guimarães

A Filosofia Moral de Schopenhauer

Número de volumes: 1

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Co-orientador: Prof. Dr. Jair Lopes Barboza

Rio de Janeiro
2007

Guimarães, Maria das Graças Matos Cortes.

A Filosofia Moral de Schopenhauer, Rio de Janeiro, 2007.
VIII, 131 f.

Dissertação (mestrado em Filosofia) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e
Ciências Sociais, 2007.

Orientador: Fernando Augusto da Rocha Rodrigues.

Co-orientador: Jair Lopes Barboza

1. Idéia. 2. Identidade. 3. Intuição. 4. Liberdade. 5. Vontade.

I. Rodrigues, Fernando Augusto da Rocha. II. Universidade Federal do
Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Maria das Graças Matos Cortes Guimarães

A Filosofia Moral de Schopenhauer

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.**

Rio de Janeiro,/...../.....

Prof. Doutor Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (UFRJ)

Prof. Doutor Emmanuel Carneiro Leão (UFRJ)

Prof. Doutor Jair Lopes Barboza (PUCPR)

Aos meus pais,
Alzira Ferreira de Moraes e Sebastião Ferreira de Mattos.

Agradecimentos

A efetivação deste trabalho contou com a ajuda e compreensão de muitas pessoas, que estiveram presentes durante todo o desenrolar do curso, incentivando, transmitindo coragem e oferecendo apoio imprescindível ao desenvolvimento e conclusão das pesquisas. Serei eternamente grata a todos que acreditaram em minha capacidade e não me deixaram esmorecer. Ao meu marido, Aquiles, amante inveterado dos livros e da filosofia, minha profunda gratidão pela generosidade com que disponibilizou os muitos livros que possuí em sua biblioteca e pelos inúmeros adquiridos, relacionados, especificamente, com meu estudo. Agradeço aos colegas, a Dina e Sônia, aos mestres e aos orientadores, Fernando Rodrigues e Jair Barboza, pelas críticas tão necessárias a quem busca um rumo na imensidade de caminhos oferecidos pela Filosofia. Também deixo aqui registrada minha gratidão aos familiares e amigos que, se não contribuíram diretamente para o trabalho, o fizeram indiretamente. Muito especialmente, agradeço a mestra Tereza de Lourdes, a Lelu, a revisão ortográfica, o exemplo de vida e a amizade incondicional que sempre me dedicou.

Que se leiam os lamentos dos grandes espíritos, em todos os séculos, sobre os seus contemporâneos: soam, sem exceção, como hoje, porque o gênero humano sempre foi o mesmo.

Schopenhauer

Resumo

GUIMARÃES, Maria das Graças Matos Cortes. A Filosofia Moral de Schopenhauer. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Estudo da Filosofia de Schopenhauer, com enfoque nas idéias centrais de seu sistema filosófico, considerado como essencialmente Moral, no sentido de que o autor identifica a totalidade universal como tendo um caráter único e baseado em sua concepção da essência da realidade como Vontade e, na implicação desta significação para a existência humana. É uma análise descritiva e comparativa dos conceitos principais de sua teoria e também uma visão geral do momento histórico em que ela se insere e das circunstâncias existências do filósofo que contribuem, decisivamente, para o caráter que a obra adquire. O trabalho segue o rol de influências apontadas pelo autor, que ressalta a proximidade e importância da filosofia crítica de Kant, de Platão e dos Vedas, mas amplia esse quadro, incluindo a linhagem moral, a partir de Sócrates, e também o misticismo das primeiras seitas cristãs, compreendidas no movimento gnóstico. A partir das analogias efetuadas entre essas diferentes fontes, compreende-se seu “pensamento único” como sendo uma trindade, formada pela Vontade, a Idéia e a genialidade (sujeito do conhecimento), identidade assumida por Schopenhauer, revelando que sua filosofia é profundamente relacionada com sua vida e funciona como uma alegoria de sua existência.

Palavras-chave: caráter, vontade, essência, genialidade, identidade.

Abstract

GUIMARÃES, Maria das Graças Matos Cortes. A Filosofia Moral de Schopenhauer. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Study of Schopenhauer's philosophy, focused on the central ideas of his system, which is essentially regarded as Moral philosophy, and based both on his conception of the identity of the entire world as Will - the essence and the character of everything - and on the implication of its meaning for human existence. It's a comparative and descriptive analysis of the principal concepts of his theory, as well as, a general view of the historical moment it belongs to and of the especial circumstances the philosopher lived in - a lonely existence - which gives a great contribution to the character of his work. This study follows not only the influences, pointed out by the author, remarking Kant, Plato and Veda but also enlarges the numbers of thinkers that influenced him, including in this list the Socratic philosophers and also the Gnostics. By analogies with these several sources one understands Schopenhauer's "one-thought" as the trinity of Will, Idea and genius (the cognoscenti), which he takes for himself, and which shows that his philosophy is deeply related to his life and functions as an allegory of his existence.

Key-words: character, Will, essence, genius, identity

Introdução

Schopenhauer afirma, em algum momento de sua obra, que, com muito mais razão que Espinosa, pode denominá-la Ética. Fiel a esse sentido, vai se impor como tarefa incansável a decifração do enigma do mundo, que não está fora, mas nele mesmo. O mundo não é consequência de uma vontade transcendente a que ele não pode se subtrair. O mundo é imanente e sua realidade fundamental é Vontade. Ele é aquilo que ela quer que ele seja: fruto de sua liberdade e espontaneidade. A existência é o querer manifesto, a exterioridade de uma Vontade impetuosa e violenta, a positividade e a evidência de uma brutal ignorância. A Vontade carece de consciência, não como um estado, mas como o estado. A Filosofia é o seu contraposto. Nasce do querer saber o que é esse mundo em si mesmo. É uma exigência: “a humanidade necessitada clama a todos os espíritos pensadores que criou em seu seio”.¹ O clamor de sua natureza, sua necessidade “metafísica” de uma realidade distinta da que o mundo lhe revela, convencional, doloroso e vazio, Schopenhauer o transporta para todos os homens. Filosofia e religião, segundo ele, dividem o mesmo domínio. O filósofo é investido da missão de levar luz ao interior do mundo, para expor seu conteúdo. Este conhecimento é especial e reservado apenas ao gênio e acessível a uma minoria. A maioria tem tão poucas exigências que se consolam na religião. No conhecimento reside a libertação. A verdade filosófica é a objetivação do mal inerente à existência.

Schopenhauer se alinha à tradição da Filosofia Moral. A Filosofia é moral como o é em Sócrates e em Epíteto, mas, para ele, não pode ser só moral. Tem de ser também

¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução de Vicente Romano Garcia. Argentina. Aguilar Argentina S/A de Ediciones, 1980. p.193.

metafísica. É preciso ir além, chegar ao último fundamento até atingir a verdade em sua plenitude: a coisa-em-si e o sujeito ativo é um só e único ser. A Vontade é o caráter positivo deste ser. O universo tem um modo de ser, um caráter, em virtude do qual tudo nele atua.

A influência da máxima socrática “conhece-te a ti mesmo” se revela como fundamento decisivo para as suas meditações. Suas reflexões levam-no a aprofundar suas experiências, suas tendências e aspirações, para encontrar em seu interior o conteúdo do mundo. Nele se escondem seus demônios, a fonte que molda suas escolhas e constrói o contorno de sua existência. É preciso chegar até ele, compreender suas artimanhas e descobrir uma via de salvação. Para si mesmo, apenas? Não; para o mundo. Conhecer é libertar-se, primeiro, do egoísmo próprio do indivíduo. A individualidade é uma ilusão. Aliás, a alteridade é a ilusão. Somos todos, essencialmente, idênticos; atos isolados no tempo, de uma Vontade única, a “coisa-em-si”, “que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao princípio individuationis, isto é, da possibilidade da pluralidade”² Há um só caráter a ser desvelado e exposto em sua nudez. Ele pertence à essência metafísica e se mostra na objetivação das ações, em todas, sejam de natureza moral ou egoísta. Vontade é “querer-viver”. O querer é a raiz de todo o sofrimento, o qual impregna a existência do indivíduo de necessidades que não têm fim, sentido e finalidade.

A necessidade ou sua ausência assinala a distinção entre essência e existência, ou melhor, entre Vontade e representação. Fundado em Kant, mas não fiel aos seus princípios, Schopenhauer aprofunda seu idealismo, inverte a relação entre vontade e razão e, principalmente, inaugura um novo método. A vida é um longo sonho, encadeado

² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005, p. 172.

pelo princípio de razão suficiente. Esse princípio pontua toda necessidade e positividade que reina no mundo. Ele sustenta as produções da razão e marca seus limites. A razão é a faculdade secundária, o distintivo entre o animal e o homem e, também, o que o encarcera numa rede de relações superficiais que não têm mais realidade que a dos sonhos. A realidade conceitual, criada pela razão, se distingue da do sonho, porque dela não queremos despertar.

Ao eliminar a transcendência, Schopenhauer subverte o caráter do conceito de necessidade, tornando-o relativo. O domínio metafísico é caracterizado pela liberdade. A Vontade não é apenas livre; ela é onipotente. Sua onipotência se revela nas determinações impostas ao mundo cujos movimentos ela centraliza. Ela é o ponto fixo em torno do qual gira o pensamento; o objeto que atrai e prende o sujeito. O sistema filosófico de Schopenhauer se funda, assim, na unidade de um “pensamento único”. O filósofo utiliza a imagem das cem portas de Tebas, todas conduzindo a um ponto central. Suas partes componentes, arte, moral e metafísica, são coesas como as de um organismo animal cujos órgãos formam um sistema único, em que todas as partes se sustentam e se inter-relacionam, de tal forma que qualquer modificação numa delas acarreta uma análoga nas outras. Essa descrição que Cuvier faz do mecanismo animal é tomada por Schopenhauer como a demonstração física de sua verdade metafísica, mais precisamente, do dogma fundamental de sua doutrina que recebe, segundo ele, uma confirmação “proveitosa”.

A estética, a ética e a metafísica são, na verdade, aspectos distintos de um mesmo objeto. A identidade do objeto responde pela coerência das conclusões e do alcance comum da arte, da moral e do ascetismo de uma verdade salvadora. A cegueira e insensibilidade do princípio anímico do mundo são neutralizadas pelo afastamento e desapego em relação

ao mundo. A atitude contemplativa da arte é desinteressada; a da moral é empática e a do ascetismo é a via negadora por excelência. O asceta nega o mundo, ou seja, toda a influência que ele exerce sobre sua vontade o que é, em realidade, uma negação do seu caráter empírico, dos movimentos de sua vontade para satisfação de necessidades egoístas. Negando a busca de prazeres individuais, o asceta repousa na plácida calma do caráter inteligível. No seio do Querer que, sendo universal, é pleno, nada se quer, em particular. Pode-se tomar essas suas três vias no sentido das oito vias do budismo. Para Buda, há oito caminhos que conduzem o homem à libertação da vida mundana; para Schopenhauer a arte, a moral e a metafísica são as três formas de salvação, pelo saber, das misérias de um mundo que é pura carência. A libertação do querer “suspende” o indivíduo, temporariamente, na intuição da idéia que origina a obra de arte; “torna manifesto” o princípio ético da compaixão que revela a identidade essencial dos indivíduos e, com isso, elimina o egoísmo que a ilusória alteridade impõe e, principal e definitivamente, “elimina” o indivíduo, ou seja, retira-o da condição de elo na rede de relações do princípio de razão, o qual se torna, dessa forma, o “límpido espelho do mundo”.

Schopenhauer defende uma atitude de distanciamento frente ao objeto. O filósofo tem de ser contemplativo e focar o objeto de forma objetiva, universalmente. Tomá-lo em sua Idéia e não subjetivamente. Mesmo que esse objeto seja seu próprio caráter, o seu demônio, o fundamento de sua “pessoa”. É preciso sair do processo comum da consciência que é próprio de todo homem. Nele, sujeito e objeto estão sempre em lados opostos, como termos correlatos, em manifestação simultânea. Essa consciência ordinária é sempre resultante de matéria agindo sobre matéria. O indivíduo fica imerso no processo. Também na consciência comum de si, a reflexão permanece subjugada à

relação sujeito e objeto, porque se aprisiona à ilusão da experiência de um sujeito independente, se apega à subjetividade. Na reflexão filosófica, a consciência de si é a auto-experiência da identidade vontade-corpo; meu corpo é minha vontade que se exterioriza para se conhecer. Não há dualidade, mas uma só realidade; o corpo é a visibilidade da interioridade que se expõe e é apreendida através dele. Aqui emerge o gênio: na “experiência interior” do corpo, ele apreende a “coisa-em-si”. O fundamento dessa apreensão é a identidade do sujeito cognoscente (genialidade) com o conhecido (Vontade) e o meio através do qual ele a conhece (Idéia). Aqui está seu pensamento único: a moral, a metafísica e a arte formam o tripé que sustenta o conhecimento da identidade.

A arte é o caminho por onde segue a Filosofia. É através dela que o gênio penetra a interioridade do mundo e nela descobre a quietude, a claridade e a serenidade da realidade ideal. Na idéia, ele encontra a verdade e nesta a lucidez, a luz que, mais do que qualquer prazer mundano, embriaga. A concepção que Schopenhauer tem da arte é idealizada. O artista reproduz uma realidade depurada de tudo o que é contingente, transitório e superficial. A idéia é o permanente das coisas que compõem o mundo fenomênico. Ela é a unidade sob a pluralidade. A idéia é a objetividade adequada da Vontade. É a essência mesma tornada visível. Uma realidade metafísica que antecede ao indivíduo e o que, em realidade, o atrai nas coisas e que através das coisas fala daquilo que é. As idéias são “os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas (...) não são outra coisa que as idéias de Platão”.³

³ *Mundo*, p. 191.

A matemática perde, assim, sua prerrogativa de modelo de conhecimento para a Filosofia. E com ela a razão também fica descartada como faculdade filosófica. A Filosofia não é conhecimento racional. A razão é a capacidade comum dos homens, dos idiotas aos gênios. Aliás, a genialidade é um desprender-se das exigências da racionalidade. Ela é apropriada às ciências em geral, regidas pelo princípio de razão. A verdade que o filósofo investiga está além do princípio, num reino inacessível à razão. Ela representa um avanço indiscutível para o homem. Toda a positividade dos saberes é credora da razão. Ela produz o mundo conceitual que permite a comunicação entre os homens, a liberdade em relação ao imediato e sua generalização. Ela facilita e democratiza o saber científico. Mas não sai da superfície. Ela é abstrata e infértil: “toda obra de arte autêntica provém do conhecimento intuitivo.”⁴, assim como a virtude e a santidade. Nenhuma conduta ética, nem uma grande obra de arte se segue da reflexão, apenas se apóia nela, “porque o gênio não está sempre desperto”. Somente a intuição é fundadora e só a lógica independe dela. Qualquer outro conhecimento tem sua verdade fundamentada na intuição. O intuído é conduzido à razão pela faculdade de juízo, e a excelência desta marca a diferença entre os homens.

A Filosofia é intuitiva como a arte. Mesmo porque é obra de gênio e genialidade e matemática são excludentes. O conhecimento filosófico é imediato, infenso ao princípio de razão e a todo tipo de relação. É uma visão instantânea, sem antes nem depois. O filósofo busca o conteúdo das coisas e no afã de encontrá-lo chega às raias da irracionalidade. Ultrapassa os limites impostos pela razão, escapa da necessidade e das determinações de seus princípios, livra-se das motivações que impõem o querer e se depara com a visão clara e transparente da verdade. A essência do mundo é Querer sem

⁴ *Mundo*, p.107

fim e sem finalidade. Nada se lhe interpõe. Ela é sem fundamento, intemporal e indeterminada. Nenhuma necessidade; só liberdade.

Na elaboração deste trabalho, procurei seguir as recomendações do autor. Recorri às suas obras, as quais li não apenas duas vezes, como é uma de suas exigências, mas muitas. Também busquei subsídios em outros autores; alguns de seus intérpretes e em precursores, na tentativa de elucidar as questões mais difíceis. Investiguei a origem das suas idéias fundamentais, seguindo algumas das muitas fontes que ele apresenta e encontrei analogias em outras. A filosofia moral de Schopenhauer, isto é, seu pensamento único é, na verdade, complexo. Restringi-me à apresentação do seu núcleo, que é constituído pela arte e a concepção da Idéia, a concepção da Vontade, o conceito de liberdade e a distinção do caráter empírico, consciente e sujeito à necessidade, e o inteligível, o caráter da unidade universal, inconsciente e livre. Apresento o autor e suas circunstâncias e seu método, que, se não pode ser chamado genealógico, já contém os elementos que irão caracterizá-lo. As obras principais utilizadas foram: *A Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, *O mundo como vontade e como representação*, livros segundo e terceiro e *Os dois problemas fundamentais da ética*.

Cap. 1 Condições materiais e psicológicas do autor

Schopenhauer nasceu na cidade livre de Dantzig, no final do século XVIII. Desenvolve seu pensamento no início do século seguinte, em meio às paixões suscitadas pelo movimento romântico e o grande avanço das ciências biológicas. A filosofia crítica de Kant está no auge, representando a ruptura entre filosofia e teologia, por um lado, e por outro o estabelecimento de uma nova relação com a ciência: sua revolução copernicana decreta a supremacia do sujeito e coloca para a filosofia dois objetos, ambos submetidos às leis do filósofo legislador: natureza e liberdade. Novas teorias se apresentam como variantes aprisionadas a este eixo. Fichte, Schelling e Hegel dominam os púlpitos e a dualidade entre o empirismo e o idealismo as discussões. Desejo, vontade e liberdade formam um tripé que assegura um novo espaço às trevas. A sabedoria dos filósofos hindus, desde os antigos Vedas ao budismo, complementa ou fornece novo conteúdo às discussões. Surge num cenário de redescoberta das fontes da civilização ocidental, num movimento de retorno à Grécia antiga e seus sábios, à arte e literatura helênicas tomadas como modelos de vivência originária.

Num ambiente social estratificado, marcado pela pobreza e preconceito, servilismo da maioria e excessos de uma aristocracia voltada para a França e Inglaterra, a elite culta sofria as conseqüências da falta de unidade política, cultural e de um público nacional. Uma profunda clivagem horizontal separava seus habitantes em aristocratas e plebeus. Ambos os domínios marcados pela diversidade de condições material e moral. Entre os nobres, a base da cultura era o cuidado com a riqueza, que fundava o poder. O fosso que separava os dois estratos, dificilmente era transposto. Herder e Goethe são dois exemplos

raros. A partir da metade do século XVIII, esta situação começa a mudar e surgem as grandes figuras literárias. Winkelmann foi o artífice dessa corrente e também a grande influência modernizadora dos meios educacionais alemães com seus estudos sobre os gregos, desde a publicação de seu primeiro livro *Idéias sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*, em 1755. Goethe é o ápice. É dele o salão literário mais importante de Weimar, freqüentado por Johanna Schopenhauer, mãe do filósofo, que também o recebe em seu próprio salão, onde Schopenhauer o conhece. Como diz Rüdiger Safranski: “Foram os anos selvagens da filosofia: Kant, Fichte, Schelling, a filosofia do romantismo, Hegel, Feuerbach, o jovem Marx. Nunca até então se depositara tanta paixão no pensamento filosófico.”⁵

É de se supor que Schopenhauer tenha sido profundamente beneficiado pela riqueza do momento, quando ocorre, enfim, o despertar da filosofia alemã e a afirmação de sua especificidade. No entanto, ele não se considera pertencente ao mundo do povo germânico, à sua história e sentimento. Ele não fala aos seus contemporâneos nem aos seus conterrâneos. Julga-os incapazes de alcançar a extrema novidade e valor de seu pensamento. Não se sente fruto de uma cultura nacional, mas um gênio solitário. É um cosmopolita. Seus interlocutores estão entre “aqueles de modo de pensar incomum” uns poucos que, como ele mesmo, colocam a verdade acima de tudo. Não fazem parte da “geração que agora passa ocupada com a ilusão do momento”. Sempre foi rebelde. Refere-se aos seus mestres de forma depreciativa. Ridicularizava-os em classe, quando jovem. Adulto, mantém o mesmo desrespeito pelas diferenças de pensamento. Até mesmo Kant e seus “amados” predecessores são tomados mais como força a combater do

⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. Versión española de José Planells Puchades. Madrid: Alianza Editorial S.A., 1991.

que a seguir. Uma característica marcante de seu método de filosofar é o da crítica feroz. Condena as teorias existentes, ora por legitimarem um materialismo inocente, ora por se renderem a um conceitualismo extremo. Abomina os tons conciliatórios. O “divino Platão” e o “Mestre Kant” conhecem sua brutal oposição. Platão é criticado por ser o primeiro defensor da imortalidade da alma, o que toma por suposto a dualidade, contrária à sua concepção da identidade. A contestação a Kant atinge quase toda a obra, exceto a *Estética transcendental*, fonte dos conceitos da “coisa em si”, sua “Vontade”, oposta às categorias do tempo, espaço e causalidade, as formas subjetivas que condicionam o conhecimento e que constituem o princípio de razão. Também contesta o “mestre” pelas brechas deixadas em sua obra, que o expõem à sanha dos incompetentes e aproveitadores. A verdadeira e séria filosofia kantiana tem nele seu único e direto herdeiro. Até a sabedoria védica, que ele conhece via Upanixades, sofre uma conversão por ele, quando diz: “cada aforismo isolado e disperso que constitui o Upanixades pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido.”⁶ Vê-se que ele antecipa em muito o “martelo” nietzschiano, inspirado por Francis Bacon.

Schopenhauer é o guerreiro heróico numa viagem de busca do poder sobre si mesmo, à procura de uma passagem secreta que o leve ao interior do seu ser, para compreender seus atos e seus sentimentos. Enfim, ele quer chegar à camada mais profunda do sujeito humano e, para isso, o dado mais próximo é a experiência do próprio corpo. O homem é, segundo ele, tão louvado quanto desconhecido; sua decifração seria a revelação do enigma da vida. Toma para si esse encargo. Parte do pressuposto de que todas as soluções já oferecidas são superficiais, porque seus antecessores sempre estiveram

⁶ *Mundo*, p.23

voltados para as coisas, olhando-as de fora, esquecendo-se de que o homem não é “uma cabeça de anjo alado, sem corpo.”⁷ O homem é um indivíduo enraizado no mundo e se é ele que conhece, qualquer interrogação só pode partir dele mesmo. O seu corpo é o seu mais imediato e evidente objeto e, ao mesmo tempo, o mais problemático. Ele é a objetividade consciente da vontade inconsciente. Ele é a efetividade de uma afetividade infinda. A Filosofia vai ser a força que se opõe a esse ímpeto cego e estanca seu movimento extensivo.

Nascido numa família riquíssima, culta e atéia, Schopenhauer sofre a conseqüência de ser filho de um casamento realizado por conveniência. Entre os pais era marcante a diferença de idade e de origem. Embora pertencessem ambos a famílias de comerciantes, a do pai era poderosa e tradicional, do estamento nobre de Dantzig. Eram patrícios, “os melhores” das cidades livres, que se relacionavam com a mais alta nobreza. Seus avós tinham como hóspedes figuras como o imperador russo Pedro, o Grande. Seu pai, mais de uma vez, recusou patente oferecida, não só pelo rei da Polônia quanto por Frederico, o Grande. O ódio aos prussianos era antigo. O casamento de Heinrich Floris e Johanna, pais do filósofo, significou para a família da noiva uma ascensão social inesperada. O acesso ao estrato superior pelo casamento ainda era uma raridade.

O apreço pela cultura era um traço comum dos pais. A altivez, orgulho desmedido e sagacidade eram qualidades do pai. Além disso, era voluntarioso e obsessivo. Sua família sofria de um problema sério de doença mental. A avó paterna, segundo Weissmann,⁸ seria origem da genialidade e também da loucura na família. O pai de Schopenhauer suicidou-se quando este contava 17 anos. Não foi o primeiro choque de sua vida. O

⁷ *Mundo*, p.156

⁸ WEISSMANN, Karl. *A vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 1980.

nascimento ocorreu após uma viagem trágica de regresso de Londres. O pai queria que o filho tivesse cidadania inglesa, razão da viagem pela Europa e longa permanência nessa cidade, para que ele ali nascesse. A mãe, ao contrário, preferia a segurança da família. A vida cotidiana revelava as qualidades opostas do casal. Nela um grande otimismo e amor à vida, enquanto ele sofria de um pessimismo intenso. A renúncia amarga da mulher aos seus interesses se refletia no distanciamento do filho. O sentimento de abandono em que vive Schopenhauer, o medo permanente de ser deixado só frente ao mundo, marca seu caráter com a desconfiança e a suspeita. Numa de suas anotações diz: “Aos meus dezessete anos, sem nenhum preparo escolar ainda, senti-me acometido, de súbito, pelas dores do mundo, tal como deve ter acontecido com o jovem Buda, quando encontrou pela primeira vez a doença, a velhice e a morte”⁹.

Seriam esses dados relevantes para um trabalho filosófico? A realidade essencial e universal da Filosofia em nada se altera face às contingências individuais do filósofo. Uma vez que sua obra foi subsumida ao plano das idéias, seu ato criador ou as condições sob as quais ele se dá torna-se indiferente, pois não mais se refere a ele, particularmente, mas ao homem. Ela pertence a cada um que nela se espelha, embora não compartilhem da experiência pessoal do autor e difiram todos entre si, individualmente, embora se encontrem, pela identidade da essência, como é crença do filósofo, nas interrogações sobre o sentido da vida. Schopenhauer toma a si como objeto, mirando sua identidade. Ao descrever sua intuição, fala do homem e não apenas de si. Transforma-se no filósofo. Neste seu novo domínio, as idiossincrasias que cercam sua individualidade se dissolvem, tornam-se irrelevantes. Ele mesmo o diz: “o filósofo se torna filósofo por uma

⁹ *Vida de Schopenhauer*, P.32.

perplexidade da qual tenta se subtrair”¹⁰. Entretanto, a perplexidade que o move nasce da sua peculiar “visão do mundo” e esta sua origem é a marca que distingue o “filósofo autêntico do inautêntico”, em suas palavras.

Focando-se, portanto, esses dados do ponto de vista do autor, o que relevamos são as condições pré-filosóficas fundadoras da teoria desenvolvida por Schopenhauer; a sua visão de mundo. O que é o mundo? Sua representação. Uma relação circular aprisiona o sujeito e seu mundo, que só se resolve na identidade do modo de ser desse sujeito na sua visão de mundo. Essa identidade é seu caráter, que fomenta seu desejo de compreensão; um desejo de posse do ponto de vista privilegiado do seu ser, velado por suas circunstâncias. Mesmo que consideremos o indivíduo como dissolvido no “discurso”, no dito de Foucault, “uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível”¹¹, o modo como o filósofo se utiliza das armas que a Filosofia lhe empresta, depende do seu presente vivido, daquilo que se constitui em alimento de suas interrogações. Foram esses dados que detiveram o olhar do filósofo e serviram de solo fundamental de sua busca singular. Repetimos com ele que a obra não nasceu de “uma cabeça de anjo alado, sem corpo”, mas do sentimento do moral manifestado no corpóreo. Como diz Benedito Nunes, citando Heidegger: “Há uma relação circular entre o questionante e a coisa questionada, que vai do ôntico ao ontológico – do ente que se interroga, dado que essa compreensão concerne à sua existência, ao ser relativamente ao qual se conduz, e a que antecipadamente dirige a sua interrogação”.¹²

Schopenhauer encarna o gênio que trata dos temas da loucura, do suicídio e da morte de forma original e contundente. São acontecimentos próximos demais de sua vida para que

¹⁰ *Mundo*, p.78.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p.6.

¹² NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*, p.76.

se os desconsiderasse. Ele luta para não fraquejar diante deles e consegue pelo caminho da objetividade. O medo é sua sombra, então ele o coloca diante de si. A saúde era uma obsessão em sua vida, porque a loucura era uma ameaça constante. O sentimento de ser único no mundo também. O seu mundo era uma vasta solidão. Parecia encarnar os mitos de Hércules e Ulisses, ao mesmo tempo. Razão e instinto guerreiam em seu interior. Ele situa em pólos opostos a cabeça e os órgãos genitais, este o foco da vontade, mantenedor do mundo que ele, obstinadamente, quer vencer. Nenhuma circunstância o demove da necessidade de exercício do corpo e de manutenção do espírito independente. Tanto a condição social e financeira quanto a irreligiosidade dão a ele uma independência decisiva. Condena o trabalho intelectual remunerado como pernicioso à liberdade de pensamento. Compara-se ao grande artista, que não se move pelo interesse pecuniário. Sua tentativa de penetração no meio universitário tinha o intuito de cumprir uma missão. A filosofia não é para ele uma veleidade; é sua sina, a tarefa que o destino lhe impôs como uma necessidade a que ele não pode se subtrair. Diferentemente dos filósofos alemães seus contemporâneos, dizia, não se prestava a servir de instrumento da Igreja e do Estado. Jamais se submeteria a um trabalho, apropriado ao escravo.¹³ É agradecido ao pai pela herança que o libera da “humilhante” luta pela vida. Mais importante do que instrumento para consumo, no entanto, a riqueza simbolizava para Schopenhauer o sustentáculo de sua liberdade. Sua inteligência e suas idéias ficavam livres para o exercício da Filosofia. Por não precisar “viver dela”, pode “viver para ela” e com ela celebrar a “vitória da verdade”.

Quanto à questão religiosa, a filosofia de Schopenhauer assinala, segundo Hartmann, um rompimento absoluto e sem reserva com o cristianismo. Ela representa a negação dos

¹³ Compartilha com o estóico Epíteto e com o taoísta Chuang Tzu a convicção de que o verdadeiro filósofo não se vende por dinheiro. Não sendo como estes um adepto do despojamento material, a riqueza era imprescindível.

princípios mais caros aos cristãos: a esperança numa existência de felicidade no reino da transcendência. Ela decreta o fim de toda esperança, seja do ponto de vista religioso, científico ou histórico. Nega a criação e o retorno da criatura ao seio do criador. A religião é uma ilusão; a história, uma farsa e a ciência, escrava das determinações do princípio de razão. Abomina o progresso, o evolucionismo e a imortalidade da alma. Seu princípio metafísico é imanente, insensível, indiferente. A esperança é para o homem do senso comum. É o sentimento próprio da doxa. Nada tem a ver com o filósofo. O sábio nada espera. Morte como redenção é artifício para uma mais fácil doutrinação. Morte é pagamento de dívida, contraída pelo nascimento. O fenômeno individual é apenas um ponto da sucessão temporal que se espacializa, originando a duração. Todo nascimento é coincidência e simultaneidade do espaço-tempo, que origina a matéria; a morte, o fim da coincidência; voltamos ao nada de onde viemos. Sua irreverência frente à Igreja aparece nestes versos:

Nosso Pai Homero, que atualmente estais no céu...
 Santificado seja vosso nome...
 Fazei com que aos acordes de Vossa lira desapareça da nossa
 Alma a preocupação pelo pão de cada dia.
 Não nos deixeis cair em tentação de uma luta desigual,
 Mas livrai-nos, ao menos por alguns momentos,
 Da sorte deste mundo! ¹⁴

Nos comentários sobre o caráter do autor, é comum apontarem sua melancolia renitente, a acidez e a presunção. Também é corriqueira a comparação entre as imagens dos pais, cabendo à mãe a fama de egoísta e indiferente, em contraste com a do pai generoso, cosmopolita e de espírito largo. Entretanto, para Schopenhauer, o egoísmo está na Vontade, no princípio imanente gerador da vida. Está na essência metafísica. A vontade

¹⁴ *Vida de Schopenhauer*, p.50.

individual é a manifestação mais adequada desse ímpeto primordial, espontâneo e inconsciente, idêntico em todas as formas de vida e nos corpos inanimados. A manutenção das gerações é um processo cego, indiferente e destituído de amor. Tanto o fruto de uma macieira quanto ele mesmo, a criança de olhos brilhantes e fronte altaneira, respondem à necessidade do querer viver. A vontade corresponde ao caráter, herdado do pai. É este pai que não satisfeito em atender às exigências do seu querer transbordante, avança sobre o do filho e o obriga a uma opção indesejada. Mais que isso, comete a atitude insana de afirmação máxima da Vontade, ao eliminar sua própria vida. Porque “não pode cessar de querer, cessa de viver”. Submete-se à força do caráter. Abdica do único exercício possível de liberdade acessível ao fenômeno individual, que é “a negação do querer-viver”. Queda-se diante do sofrimento, quando é este o veículo para “a mudança transcendental”. Comporta-se não com a serenidade própria do homem sábio “tão diferente da ausência de pensamento do animal e com a qual alguém, depois de ponderação prévia, decisão calculada ou conhecida necessidade, suporta ou pratica com sangue frio aquilo que para si é da maior, amiúde da mais terrível significação: o suicídio”.¹⁵ Já a herança materna é o intelecto, o instrumento salvador. A inteligência é o acidente que, surpreendentemente, resgata o gênio das agruras da vontade. A árvore da vida tem na vontade sua raiz; a da verdade é a Razão de que descende a filosofia. Dominando a natureza animal, a razão instala-o na vida in abstracto, onde “ele se torna um mero observador e espectador” da conflituosa e sofredora vida in concreto. Se o coração abre o caminho para a torturante gama de paixões da alma, todas ligadas à vontade e que têm de ser negadas, a contemplação desinteressada é fruto do conhecimento, da reflexão liberta da tristeza de que a vida é a expressão plena. É famosa sua resposta a Wieland, quando este salienta a não

¹⁵ *Mundo*, p. 141.

praticidade do estudo filosófico: “A vida é uma coisa tão triste que decidi consagrar a minha a refletir sobre ela”.¹⁶

A morte do pai representou para mãe e filho a chance de fazerem suas escolhas individuais, de dar vazão à própria criatividade. Essa liberdade plena para ela foi apenas relativa para o filósofo. A mãe o liberta da escravidão à promessa feita ao pai de seguir seus passos no comércio, que ele detestava. Com seu gesto suicida, no entanto, “inútil e insensato”, o pai impõe-lhe seu egoísmo, também neste ato, pois Schopenhauer carrega a dor como culpa. O “complexo de Édipo” da teoria freudiana encontra aqui um exemplo real. Parece haver no filho um desejo silencioso e inconsciente, talvez desde sempre, de ser o centro da vida de sua mãe. Quando ela busca a independência e o incentiva a fazer o mesmo, têm início as desavenças, que se acentuam com os novos pretendentes. A aparente guerra mascara, a meu ver, a profunda ligação de ambos e a impossibilidade para Schopenhauer de constituir família própria. Teorizando sobre os motivos afirma: “freqüentemente, o homem oculta os motivos do seu agir de todos os demais, às vezes até de si mesmo, principalmente quando teme saber o que o move”.¹⁷

Alain Roger atenta para o perigo de se dar importância maior do que a devida às questões psicológicas do autor na gestação de sua obra. No entanto, a intensidade de suas manifestações e o processo engendrado por Schopenhauer para seu reconhecimento e domínio, acabaria dando origem à psicanálise. O mesmo comentarista salienta sua influência sobre Freud. Para Thomas Mann ele é o “pai da psicologia moderna: dele se vai,

¹⁶ *Los años salvajes de la filosofía*, p.151.

¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid. Siglo Vientiuno de España Editores S/A, 2002, 2ª ed., p.72.

pelo radicalismo psicológico de Nietzsche, em linha reta, a Freud.”¹⁸ Em Schopenhauer se uniram, como por “milagre”, uma extraordinária sensibilidade (sujeito querente) com uma inteligência superior (sujeito cognoscente). O resultado é o pessimismo dos poetas trágicos que nele ressurgem, mas que se abre para uma possibilidade de salvação.

Schopenhauer se acreditava prejudicado, falava em complô. Na verdade, os “filósofos profissionais”, seus contemporâneos, não prestavam atenção nele e muito menos os alunos. Tudo indica ter havido uma proposital depreciação de seu trabalho, posteriormente, depois de ter adquirido fama, e por aqueles que mais proveito tiraram de sua teoria. Nietzsche e Freud foram herdeiros diretos e ambos o negaram. Alain Roger, em seu prefácio da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, sustenta que Nietzsche “praticamente fechou o acesso a Schopenhauer por meio século”.¹⁹ Já Thomas Mann afirma que “O anti-intelectualismo e o anti-socratismo de Nietzsche não são mais que a afirmação filosófica e a glorificação do primado da vontade”.²⁰ Freud poderia ter revelado ao mundo seu pioneirismo na análise psicanalítica. Preferia dizer-se discípulo de Hartmann. No entanto, a inquietante modificação de suas teorias mostra que o mestre não dispunha das respostas que ele buscava. A utilização das idéias de Schopenhauer, sem o devido crédito, já era uma constante, estando ele em vida. Em suas reclamações, acusa a falta de princípios daqueles que utilizam suas idéias, mas ocultam o verdadeiro autor.

Da reflexão profunda de sua personalidade, Schopenhauer criou uma teoria descritiva da existência, cuja significação estende a todos os seres, e com ela construiu uma cosmologia. Rüdiger Safranski concebe sua teoria uma “hermenêutica da existência”. É uma revelação

¹⁸ MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins - Biblioteca do Pensamento Vivo, 1941, p. 41.

¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia M.O. Cacciola. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2001, p.XIII.

²⁰ MANN. *Schopenhauer*, p. 41.

surpreendente e corajosa de sua conturbada interioridade, o conflito essencial e inacessível ao olhar externo, o eu incognoscível, a face secreta e aterradora de sua vida:

“As meditações filosóficas que alguém pensou e investigou para si mesmo, tornam-se depois também um benefício para outros” (...), pois “aquilo que é pensado de modo verdadeiro por alguém, ou a sua elucidação de algo obscuro, será em algum momento apreendido por outro espírito pensante”(...)“espírito semelhante”(...)”filósofo, pois o leitor mesmo é por sua vez também filósofo” .²¹

O livro de Rüdiger Safranski, *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*,² é o relato minucioso dos passos, expectativas, dores e desilusões do filósofo. É fundamental para a compreensão do homem, da obra e do “gênio maligno” que a engendra. A obra surge do antagonismo das duas forças individuais, poderosas e oponentes, que infernizam a vida de Schopenhauer: a vontade do pai e a inteligência da mãe. A obra vai representar a cópula perfeita, a idéia. Se a origem do sofrimento e do egoísmo está na essência e a salvação no retorno a esse centro fixo, munido da Razão, vamos encontrar em sua mãe Johanna a fonte salvadora. Safranski, paralelamente à imagem do filósofo, traça um desenho de sua mãe mais afetivo. Mostra os cuidados maternos quanto ao seu humor inconstante, responsável por seu isolamento. Ela o instiga a se desprender e a buscar, separadamente, seu próprio caminho. Heinrich Floris Schopenhauer sufocava-os ambos com sua vontade onipotente. Sua morte abriu-lhes a possibilidade de exercer a vocação intelectual. A mãe não abandonou o filho. Apresentou-o às pessoas mais importantes de seu salão, no principal centro intelectual da época. Em Weimar, ele conheceu Goethe com quem colaborou na teorização de sua obra sobre as cores. A base que sustenta sua teoria subjetiva das cores, presente em *Sobre a Visão e as Cores* é goethiana. Ele teoriza sobre experimentos já desenvolvidos por Goethe e a pedido deste, mas de quem discorda. A discordância dos

²¹ *Mundo*, p. 30 e 21.

dois mostra as mudanças entre seu olhar moderno e o clássico, de que Goethe é um dos paradigmas. Duas características marcantes de seu filosofar já aparecem aí: sempre teórico e eternamente polêmico. Não se intimida diante da importância de Goethe como não o faz diante de Kant, embora os considere “o justo orgulho da nação alemã”. As investigações desses mestres são “um ponto sólido em que se apoiar”. Um horizonte já conquistado e a ser superado. A filosofia requer coragem para expor toda e qualquer questão e, mais importante, para problematizar o “evidente” e nunca se acomodar.

Há em Schopenhauer um profundo sentimento de inadequação às pessoas. De maneira geral, reporta-se sempre aos futuros leitores, de um futuro distante, como se o seu tempo real destoasse, totalmente, do seu “agora”. Ele não se sente integrado àquela gente e àquela época. Vivencia um extremo desconforto interno como alguém sem raiz. Carrega uma pesada carga emocional, violenta mesmo, que explode em improperios contra quem quer que seja, em qualquer lugar ou situação. Tudo isso faz dele um ser independente, um estrangeiro vivendo entre desconhecidos, incompreendido e sem amor. O contato com a filosofia oriental e a prática da meditação budista, aliados a uma profunda erudição, foram, sem dúvida, as chaves que abriram a entrada do refúgio secreto onde se escondiam seus demônios. Sua defesa da castidade não tem cunho místico: é a única forma de estancar a propagação do mal. O caminho para a salvação é a negatividade, que se apresenta na ausência de interesse da grande obra de arte, na ausência de necessidade do ato moral e no repouso em estado metafísico, ou melhor, na inação.

Schopenhauer é autêntico ao afirmar não ser santo. Martial Guérault o tacha de incoerente. Ele não expurgou seus demônios; aprendeu a conviver com eles. A abnegação é para os místicos religiosos, que abandonam a família, simbolizando, dessa forma, o corte do liame existencial. A cura está no desapego até de si mesmo; é um

estado de plenitude espiritual. Schopenhauer, no entanto, ao intuir a verdade de sua natureza, perde-se nela, no seu objeto, e, sob a luz do conhecimento, mantém com ela uma relação de serenidade, pela possibilidade da negação do seu caráter empírico. Não abdica de sua idéia individual, seu caráter inteligível, sua raiz familiar. Não há como se livrar do caráter inato, da marca indelével. Toda escolha é traçada a priori. O que resta ao indivíduo é a não ação. É como se dissesse: já que não posso eleger fora do querer, me recuso a querer, mas não a ser isso mesmo que sou e de que tanto me orgulho. Quando diz: “Resta apenas o mundo como representação; o mundo como Vontade desapareceu”²², realiza a catarse do eu, entregando-se à representação superior, à idéia. A natureza, enfim, atinge sua plenitude: “conduz a Vontade à luz porque só na luz a Vontade pode encontrar sua redenção.”²³ O que faz, então, o filósofo? Posta-se diante da vida, contempla-a, entrega-se à reflexão, para nela furtar-se ao sofrimento. Acredita ter intuído a verdade e não apenas a sua verdade. A idéia assume aí a função de apaziguadora. Tendo a mesma natureza da Vontade, a idéia apreendida significa o acesso à essência mesma, mas purificada. Quando razão e coração se unem, atingem o reino da quiddidade e toda a negatividade da vontade é posta à luz. Examinada profundamente em sua origem, a força que alimenta o sofrimento da existência não se extingue, mas é desativada. Torna-se o oceano sem obstáculos e, portanto, livre, já que a liberdade está na inação.²⁴ Hartmann fala em inseqüência e aponta seu livro III, seu tratado sobre a arte, mais precisamente, a concepção da Idéia como “a grande inseqüência de seu sistema.”²⁵

²² *Mundo*, p.270.

²³ *Ibidem*, p. 506.

²⁴ Recorrendo à sabedoria budista, poderíamos dizer que a crença no poder do conhecimento foi o obstáculo para o seu *despertar*. Obstina-se em sua descoberta. Maravilha-se nela; não pode ou não quer avançar.

²⁵ HARTMANN, Edouard. *Métaphysique de l'inconscient*. Tradução de D. Nolen. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877, p. 515.

A originalidade de sua concepção da arte, da moral individual e da metafísica fundou uma nova maneira de fazer filosofia. Deu também ao conhecimento do homem uma profundidade incontestável. O pensamento filosófico do século XX deve muito a Schopenhauer. No século XIX, sua influência maior foi sobre artistas, quase no final do século.²⁶ Sua filosofia estava, segundo Hartmann e Weissmann, fora do “espírito do tempo”, o que “explicaria” a indiferença a que foi submetido. Para Hartmann, ele seria o “filósofo do atraso”, defendendo um pensamento fora de moda, insensível e desumano. O “apóstolo do mundo moderno” seria Leibniz, o descobridor do princípio do progresso. Schopenhauer, antecipadamente, já se defendera desta fala ao considerar que “a filosofia da moda” é o refúgio dos sofistas.

Antes de sua fase de desterro espontâneo e de expectativa silenciosa, Schopenhauer parecia ser o agente de sua própria desgraça. Sua virulência era a barreira que impedia a aproximação às suas idéias, como se, inconscientemente, ele se condenasse à expiação. O pecado era o seu nascimento. Além disso, não reconhecia autoridade em ninguém. Levou ao extremo as recomendações de Francis Bacon e se envolveu no embate feroz aos “ídolos”. A ferocidade de suas críticas prejudicou-o quando, concorrendo ao prêmio da Academia de Ciências da Dinamarca, com o tema sobre o fundamento da ética, seu comportamento foi considerado desrespeitoso aos filósofos da época, principalmente Fichte e Hegel.

R.J.Hollingdale²⁷ sugere que os filósofos alemães do século XIX, aí incluído, naturalmente, Schopenhauer, seriam literatos que, para fugir da sombra de Goethe, se

²⁶ É interessante observar a circularidade das idéias. O filósofo budista Thich Naht Hanh afirma que Gandhi foi influenciado por Tolstói, de quem era grande admirador. Tolstói, por sua vez, sofreu influência de Schopenhauer, que teve na sabedoria hindu uma das fontes de suas idéias.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Essays and Aphorisms*. Selected and translated with an Introduction by R. J. HOLLINGDALE.

refugiaram na Filosofia. Estaria aí a origem da concepção estética da Filosofia. Parece difícil imaginar Schopenhauer esgueirando-se em busca de luz para escapar da força de um fenômeno, mesmo que este seja um Goethe. Não ele que defende a negação absoluta da Vontade como uma destinação do indivíduo. Essa Vontade que é o ímpeto primordial. Parece-me que a sua concepção da nobreza da arte frente à ciência responda melhor à questão. A arte é tudo o que a ciência não pode ser: auto-suficiente, indiferente, desinteressada, atemporal, autêntica, não servil, não utilitária. O acesso à Idéia, que a intuição estética realiza, enche o indivíduo do mesmo gozo que a Vontade vivencia em sua liberdade metafísica. A arte é o caminho de sua filosofia porque o conduz ao lugar da reversão entre a vontade e o intelecto: ao estado estético, um puro estado de indiferença, onde a Vontade perde seu poder e o intelecto se torna seu mestre. A arte é intuição e contemplação da Idéia imutável: nela repousa a alma do filósofo, como a do artista, inativa e desinteressada.

Safranski salienta a influência dos moralistas franceses sobre Schopenhauer. Na verdade, sua erudição cria uma dificuldade, quase intransponível, para apontar quem não o influenciou. La Bruyère, Pascal, Rousseau, Vauvenargues e outros estão presentes em sua obra, mas, é ele quem diz: “só quem reconheceu uma verdade a partir de suas razões e refletiu sobre as suas conseqüências (...) é seu autor (...) e o descobridor de uma coisa é apenas aquele que, reconhecendo o seu valor, a apanhou e conservou”.²⁸. Assim que, para falarmos das influências temos que seguir suas indicações, mas selecionar. Vauvenargues é uma delas. Ele afirmara que as variedades do espírito humano, aparentemente inexplicáveis e contraditórias, eram, no fundo, contradições imaginárias,

²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos para a História da Filosofia*. Tradução de Maria Lucia Cacciola. São Paulo. Ed. Iluminuras, 2003, p. 121.

fruto de uma leitura superficial e que, expostas ao olhar penetrante do gênio, seriam compreendidas em sua profundidade e assim unificadas. A genialidade era a idéia do momento. O movimento romântico reacendeu a importância de sua figura na inspiração estética. Schopenhauer assume o papel desse gênio e a incumbência de reunir num só pensamento toda a mescla reinante não só na natureza como no saber do homem. A identidade de tudo e de todos é sua intuição imanente e seu pensamento único. A realização de sua genialidade difere da de Kant, uma vez que não produz as regras a que irá se submeter. Ela aparece no olhar que atravessa o fenômeno e intui a Idéia. Enquanto o sistema de Kant se funda na razão, o de Schopenhauer nasce do homem artista, uma mistura de vontade apaixonada e razão submissa.

Schopenhauer, apesar da imensa erudição e talvez por causa dela, foi considerado por E. von Hartmann um diletante, o qual opunha seu amadorismo ao profissionalismo de Hegel: “Apesar do brilhante talento, a filosofia de Schopenhauer tem o caráter de uma filosofia de amador”.²⁹ Como não conseguiu se introduzir nos meios universitários e por se situar entre duas forças poderosas na Alemanha, de um lado o idealismo absoluto de Fichte e Hegel e de outro o materialismo, sua popularidade foi tardia e restrita. Perseguiu, em vão, ocupar o posto de Privat-dozent na Universidade de Berlim. Esperou muitos anos pelo reconhecimento da novidade e importância de seu pensamento filosófico. Seu êxito coincide com o avanço das ciências positivas e as novas descobertas da Física, da Fisiologia, da Zoologia e da Anatomia.

No final de 1809, Schopenhauer foi estudar medicina em Göttingen. A universidade de Göttingen era o mais importante centro universitário e científico da época e também o refúgio dos ricos herdeiros alemães. Rüdiger Safranski relata as constantes desavenças

²⁹ *Métaphysique de l'inconscient*, p.515.

entre os estudantes e os trabalhadores das redondezas pelo obsoleto “direito de passagem”, ainda em vigor. A arrogância apregoada contra Schopenhauer não era específica dele e sim do “establishment”. Ali passou dois anos dedicados ao estudo das ciências experimentais, bem de acordo com o espírito moderno. Aliás, moderna é sua descrição da realidade intuída. É um metafísico que cultua a erudição como ocupação. No entanto, seu relato é simples, objetivo e direto como a ciência assim o exige. Em suas considerações sobre seu sistema filosófico afirma: “quase nenhum outro é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu, podendo ser, por isso, facilmente visto e apreendido com um olhar”.³⁰

Schopenhauer foi aluno aplicado de história natural, mineralogia e anatomia, ensinada pelo importante anatomista e antropólogo J.F.Blumenbach e de fisiologia, considerada por ele a estrela entre as ciências. Enquanto estuda filosofia e ciências físicas, Schopenhauer faz anotações para seu primeiro livro e nelas já aparece sua concepção de realidade que, segundo ele, compõe um só sistema em que “cada parte conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente.”³¹ Ele compara seu sistema a um cristal multifacetado em que não existe coerência entre as partes, mas destas com um núcleo central. Com esta concepção, ele inaugura um novo tipo de sistema, fragmentário e também anti-histórico porque, segundo ele, o historiador é “abandonado a todo momento pelo original de seu quadro (...) em toda a história se encontra mais o falso que o verdadeiro. Por mais paradoxal que possa

³⁰ *Fragmentos*, p.106.

³¹ *Mundo*, p.20.

parecer, deve-se atribuir à poesia muito mais verdade interior e própria, autêntica, do que à história.”³² Diferentemente de Platão, ele prefere os poetas.

De Göttingen foi para Berlim estudar filosofia com Fichte. Reconhecera na Filosofia o seu lugar. Entretanto, não deixou, durante toda sua vida, de acompanhar as investigações científicas e de buscar confirmações de sua teoria nas descobertas relativas à natureza.

Fundado em Kant e, ao mesmo tempo, em oposição ferrenha à prioridade lógica concedida ao sujeito na relação sujeito-objeto, ignorando que são correlatos, intrínseca, necessária e absolutamente, Schopenhauer levantará uma polêmica séria e contundente em torno da filosofia kantiana, baseado na 1ª edição da *Crítica da razão pura*, de que ele faz uma releitura. Sua crítica é publicada como apêndice ao *Mundo*, desde a primeira edição.³³

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault afirma: “No começo do século XIX, do ponto de vista da arqueologia, o que naquele momento se instaura são as condições de possibilidade de uma biologia”.³⁴ Creio ser possível acrescentar à afirmação de Foucault que esse momento corresponde também à filosofia do “pensamento único”, como é caracterizada pelo próprio Schopenhauer. Em sua obra, *Sobre a Vontade na Natureza*, de 1835, suas primeiras palavras são: “Rompo um silêncio de sete anos para apresentar aos poucos que, antecipando-se ao seu tempo, prestaram atenção à minha filosofia, algumas confirmações que ela recebeu de empíricos que, desconhecadores dela, seguindo a via de suas investigações de pura experiência, vieram parar naquilo mesmo que minha filosofia havia estabelecido como metafísico. Apresenta-se, portanto, minha metafísica como a única que

³² Ibidem, p. 324.

³³ Jean Lefranc, em seu livro *Compreender Schopenhauer*, salienta a importância de sua releitura, considerando que sua crítica da filosofia kantiana foi “necessária de um tríplice ponto de vista: como exposição da ruptura fundamental que fora o kantismo, como crítica das insuficiências da própria obra de Kant; e, enfim, como introdução das idéias fundamentais que ela tornou possíveis

³⁴ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Machail. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.371.

tem ponto de contato com as ciências físicas.” (...) “E que seja o dogma fundamental de minha doutrina que receba a confirmação de tais provas, é duplamente proveitoso.”³⁵ Nesta obra, Schopenhauer descreve as últimas descobertas científicas da fisiologia e anatomia comparada, citando, entre outros, os trabalhos de Cuvier e de Saint-Hilaire. Critica Lamarck por este conceber a constituição dos seres por sucessão no tempo. Salieta a grande semelhança entre as conclusões e explicações científicas de Cuvier e suas concepções metafísicas. Entre as diversas citações de Cuvier, feitas por Foucault, e que encontram eco nas obras de Schopenhauer, há esta: “Todos os órgãos de um mesmo animal formam um sistema único, cujas partes todas se sustentam, agem e reagem umas sobre as outras; não pode haver modificações numa delas que não acarretem modificações análogas em todas”.³⁶ Outras, tais como a de que a organização total do organismo animal regula as funções dos órgãos e sua maneira de viver; a convicção de que as individualidades fazem parte da superfície visível “que a luz toca” enquanto se identificam na obscuridade do “que se oculta” e muitas outras. Enquanto um descreve um mecanismo animal, o outro, seu sistema filosófico. Ambos dissecaram cadáveres, mas enquanto Cuvier exercita a prática científica e fala de seus resultados, Schopenhauer, aponta o olhar para o que regula as conexões e sustenta as simultaneidades e a coexistência. Cuvier explica o organismo, afirmando a supremacia da organização das unidades funcionais sobre a função do órgão. Schopenhauer especula sobre o invisível que se mostra por seus efeitos sobre as forças que movem o mundo em gradações ascendentes. Ele afirma: “o emprego dos modelos físico e químico de explanação do organismo é, dentro de certos limites, permissível e útil, pois,

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p.39 e 42.

³⁶ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Machail. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.365.

como iremos expor, a força vital utiliza e se serve das forças da natureza inorgânica, sem, contudo, reduzir-se a elas tampouco quanto o ferreiro se reduz a bigornas e martelos.”³⁷ E ainda: “Em conseqüência, sua unidade também tem de ser reconhecida por intermédio de um parentesco interior entre todos os seus fenômenos” E finalmente: “Em conformidade com a visão exposta, pode-se seguramente demonstrar no organismo vestígios dos modos de efeito químico e físico, mas nunca se pode explicar aquele a partir destes, visto que ele de maneira alguma é um fenômeno casual produzido pela atuação de tais forças”.³⁸

Minha referência a Foucault e a seu trabalho, em que chega a dizer ter aprendido mais com Cuvier do que com qualquer filósofo, tem o intuito de mostrar como Schopenhauer estava atento ao que se fazia naquele mesmo momento: “O tipo fundamental que se reencontra em todos os fenômenos se tornou o princípio condutor do admirável sistema zoológico iniciado pelos franceses neste século XIX e demonstrado mais completamente na anatomia comparada como l’unité de plan, l’uniformité de l’element anatomique.”³⁹

A fama merecida, embora tardia, foi substancial. Schopenhauer morreu aos 72 anos, em 1860, em seu auge. Se tivesse esperado mais nove anos, teria presenciado a articulação de sua Vontade onipotente com a Idéia absoluta de Hegel, seu inimigo mortal, realizada por Eduard von Hartmann, em sua *Filosofia do Inconsciente*, publicada em 1869. As discussões apaixonadas que esta obra despertou eram tudo com o que Schopenhauer sempre sonhara. Elogios e ataques vinham de todos os lados, dos hegelianos e schopenhauerianos. Apesar do tumulto criado pela obra e das constantes citações de Schopenhauer, nas mais de mil páginas, Freud, que se diz discípulo de Hartmann, afirma desconhecer Schopenhauer ou que o teria conhecido muito tardiamente.

³⁷ *Mundo*, p.206.

³⁸ *Ibidem*, p.209/210.

³⁹ *Ibidem*, p.207.

Surpreendentemente, dividiu com ele muitas idéias, inclusive a da negatividade do prazer, contrária à do mestre.

O filósofo Emmanuel Levinas, em sua obra *Ética e Infinito*, relaciona a atividade filosófica, o que ele denomina a incorporação do pensamento como um modo de ser, a um acontecimento traumático, um choque violento, que provoca um corte no real imediato e o transforma em algo a ser superado. Coloca o amor ao livro como uma manifestação dessa superação.

Em diversos estudos sobre Mozart, seus biógrafos concordam num dado essencial: o que relaciona a perenidade juvenil de suas obras à sua própria imaturidade, ou seja, à sua necessidade psíquica ou escolha inconsciente em manter-se eternamente jovem. Em suas ponderações, afirmam que a razão poderia ser medo do enfrentamento paterno ou uma questão de não adaptabilidade ao meio social. O rigor das exigências do pai teria criado nele uma fobia ao crescimento. A sociedade, por sua vez, exige a superação da juventude. Para contornar esse dilema, involuntariamente, opõe-se ao próprio desenvolvimento psíquico, estende a duração da adolescência, aguardando um momento mais favorável para se adaptar. O conflito interior entre instinto e racionalidade, que na ópera aparece na relação música e teatro, seria a sublimação de seu difícil processo de transição para a maturidade. Através de suas obras, Mozart resolveria a “ambigüidade entre a criatividade do jovem e a racionalidade infértil do adulto”. Isto conferiria à sua obra um caráter de candura, de ingenuidade que a eternizam.

Os reverses da vida de Schopenhauer, que o levam a preferir a reflexão sobre a vida à vida mesma, e sua constante negação do caminho racional para a Filosofia, pela infertilidade da razão, e a opção pela via da arte, permitem-nos fazer uma aproximação entre a concepção de Levinas e as considerações sobre Mozart. Sua obra conjugaria a experiência da dor

moral e do sentimento artístico. Sua escolha da máxima de Vauvenargues: “todos os grandes pensamentos vêm do coração” confere à sua obra um caráter sentimental que exala candura em meio à cólera. Ele é um pensador original, intuitivo e instintivo. Sua sensibilidade mostra uma apreensão dos fatos da realidade de uma forma que somente à criança é natural. O pensador maduro não perde de vista a identidade das coisas do mundo. A compaixão, que funda a moral, nasce da visão única do todo. Em pleno século XIX, num clima de total descaso com os animais, submetidos a experiências cruéis, ele inclui seu cão entre os herdeiros. Defende um sistema penitenciário fundado na educação, interessado em melhorar o conhecimento, única via para socializar o criminoso, uma vez que o caráter, em sua concepção, é imutável. A pena imposta ao indivíduo não pode ser retaliação, mas possibilidade de mudança e de prevenção. A emotividade permeia seu pensamento, esteja ele tratando de questões epistemológicas, estéticas ou éticas.

Em *Schopenhauer – uma filosofia da tragédia*, Philonenko salienta a presença dessa emoção e considera imprescindível, da mesma forma que o foi para o filósofo, unir técnica e sentimento em sua leitura. E afirma: “também nós nos vemos obrigados a percorrer o itinerário de Schopenhauer com uma certa ingenuidade e mesmo esta candura que conduz a negligenciar as contradições (...) no momento em que elas adquirem um conteúdo humano inegável, sinal de nossa condição”.⁴⁰

A mesma atitude amorosa em relação ao pensamento do filósofo está em Rüdiger Safranski e Thomas Mann. Ambos parecem fazer coro à interpretação de Philonenko de que, para extrair a vida que há na obra, é preciso acercar-se dela por meio de uma reflexão cordial. Assim como em Mozart, há na alma do filósofo um conflito dramático entre razão

⁴⁰ PHILONENKO, A. *Schopenhauer – Une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980, p.10.

e vontade. Essas duas forças poderosas, que ele não consegue reconciliar em si mesmo, são transpostas para a obra. Nela, ética e estética se encontram na contemplação. Sua obra, como a música, é a linguagem universal, objetivação perfeita da Vontade. A arte vai se constituir para ele em caminho e, por isso, o seu método é o intuitivo. Schopenhauer afirmou, até o fim, que sua obra nasceu de uma intuição única e que “ela se formou em sua cabeça, de alguma forma sem sua vontade”. Daí suas exigências aos leitores incluir, até mesmo, um ato de “crença voluntária e espontânea”.

Cap. 2 A arte como caminho - o método intuitivo

Schopenhauer iniciou seus estudos filosóficos a partir das obras de Platão e Kant, aconselhado pelo mestre Schulze, em Göttingen. Resultado inicial dessa dedicação a Kant é sua tese de doutorado, *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, que ele considera como a infraestrutura de seu pensamento. Realmente, este trabalho é uma propedêutica necessária para a plena compreensão da essência de seu pensamento. Nesta tese, Schopenhauer discute não apenas o princípio que constitui a raiz única do conhecer em geral e seus sentidos, mas também o método das ciências e seu sistema de conhecimentos que tem no princípio de razão suficiente a sua base. A ciência realiza com seus “porquês” a determinação do sentido mais geral do princípio que afirma: “sempre e em todas as partes qualquer coisa somente é possível em virtude de outra”.⁴¹

Nesta obra, Schopenhauer defende a tese de que nosso entendimento é o domínio de quatro diferentes leis, unificadas na expressão geral denominada “princípio de razão suficiente”. Essas leis constituem o limite comum entre o sujeito e o objeto. Os objetos são compreendidos em quatro classes distintas e correspondentes às quatro figuras do princípio. As formas universais de todo objeto possível, espaço e tempo, são preenchidas pela atividade do entendimento, que a todo efeito relaciona uma causa. O princípio de razão, em suas três formas variantes, nada mais é que um princípio primeiro que valida todo pensamento e conhecimento: “o princípio de razão, (...) determina tanto a experiência como lei de causalidade e motivação quanto o pensamento como lei de fundamentação dos juízos”. Todo juízo e toda certeza encontram nele sua sustentação. Não se justifica, pois, como fizeram muitos filósofos e até mesmo Kant, qualquer tentativa de determinar sua

⁴¹ Cuadruple, p.238.

validez por meio de demonstração. Seria como “buscar a razão do que não tem razão”. Ele é a prova de veracidade do juízo. Todo juízo verdadeiro tem como requisito, justamente, a concordância com o princípio e toda demonstração tem como objetivo a apresentação do fundamento do juízo, conforme exigência do princípio.

Há dois sentidos ou modos de entender o princípio e que não podem ser confundidos: como razão de conhecimento (*cognoscendi*) e como princípio de realidade (*essendi*). Normalmente, afirma Schopenhauer, toma-se por qualidade das coisas (ontologia) o que nada mais é que formas do entendimento e usa-se o princípio para perguntar pela “razão de”, tanto como consequência quanto como efeito. A possibilidade de perguntar é uma propriedade do princípio. Mas a pergunta pela razão lógica dos juízos, isto é, pela razão de saber, é, indevidamente, estendida à realidade e se pergunta pela razão de existência. Cria-se uma falsa analogia, que é usada para justificar a concepção de uma causa para o mundo. Schopenhauer irá distinguir, claramente, esses dois sentidos em sua concepção do “mundo como vontade” e “mundo como representação”. Dentro dessa distinção, deixará patente que não é possível dar uma “razão de” para a realidade. Também considerará como falsa a primazia de um sentido sobre o outro. Em seu pensamento, realidade e linguagem não se confundem. O princípio de razão tem validade sobre a representação, pois é a forma universal do objeto, jamais se estendendo à essência mesma. Esta, como coisa-em-si, é “aquilo que não se alcança por ele e a partir do que, entretanto, provém o originário de todos os fenômenos.”⁴²

Num breve histórico de seu aparecimento, considera irrelevante qualquer tentativa de buscar sua origem, perdida no tempo. Não deixa de pontuar, no entanto, a ausência de rigor dos filósofos em seu uso. Retém como essencial a exigência de observância rigorosa do

⁴² *Mundo*, p.135.

método que impede qualquer conhecimento que se queira científico de dar “saltos”, fugindo de uma regra que a própria Natureza respeita. Munido da exigência da metodologia kantiana que requer, principalmente num trabalho filosófico, a estrita observância das leis de homogeneidade e de especificação, que considera como “da maior importância isolar conhecimentos que por sua espécie e origem são diferentes de outros”, vai criticar os principais filósofos que utilizaram o princípio sem a devida diferenciação de seus sentidos.

O princípio sempre existiu, pois é a condição de todo conhecimento, como forma do entendimento e estrutura das representações. Na conceituação de Kant “é sintético a priori”. Seus dois sentidos principais já eram distinguidos desde Aristóteles, que separava razão de conhecimento e causa de existência. Atravessou um longo período em que esses sentidos se confundiam, sendo esta confusão providencial para Descartes e Espinosa que, embaralhando causa e razão, usam-no para provar a existência de Deus; Descartes subjetivamente e Espinosa objetivamente:

O que Descartes havia estabelecido só idealmente, só subjetivamente, quer dizer, só para nós, só para efeito de conhecimento, a saber, da prova da existência de Deus, tomou-o Espinosa real e objetivamente, como a verdadeira relação de Deus com o mundo. Para Descartes a existência está implícita no conceito de Deus e se converte, pois, em argumento para sua verdadeira existência; para Espinosa o mesmo Deus está dentro da natureza. Por conseguinte, o que para Descartes era simples razão cognoscitiva, Espinosa converte em razão real.⁴³

Foi de Leibniz, no entanto, a descoberta de sua formulação como o princípio fundamental para todo conhecimento e, portanto, a base de toda ciência. Wolff, por sua vez, foi o primeiro a diferenciar, claramente, o sentido Lógico e o Ontológico, formulando este

⁴³ *Cuadruple*, p.55.

último. Na verdade, até Hume, os pensadores consideravam este princípio como uma “verdade eterna”. A lei de causalidade era um dogma. Ela antecedia, submetia e governava tudo de tal forma que, sob ela, nada mais era que consequência. Coube a Hume problematizar sua validade com a pergunta: De onde vem a autoridade concedida à lei de causalidade? Ele esvazia sua importância, assinalando que se tratava tão somente da “ordem cronológica” dos acontecimentos, percebidos empiricamente e tornados “hábito”. A única afirmação possível, segundo ele, é a de que um acontecimento se segue a outro. Comete o sacrilégio, segundo Schopenhauer, de condicionar à experiência o princípio de toda experiência. Refletindo sobre a pergunta humiana, Kant fundou sua filosofia crítica e o idealismo transcendental. A causalidade, afirma Kant, não pode se encontrar na realidade nem, tampouco, consistir em “crenças” fundadas no hábito. As leis científicas são universais e necessárias. A causa não está “na realidade” nem “na subjetividade”. Não é empírica nem abstrata. É, sim, uma categoria; tem um caráter sintético e, ao mesmo tempo, *a priori*. Não é juízo condicional nem princípio ontológico; ela se restringe ao mundo fenomênico. Sua consequência é o estabelecimento da dependência mútua entre o mundo e o pensamento, entre o macro e o microcosmo: Todo o universo está contido no indivíduo como essência e como representação. Cada indivíduo é, por inteiro, sujeito que representa e a essência que é representada. A pluralidade fenomênica representa a possibilidade de existência do macrocosmo. O mundo não existe sem nosso conhecimento. Ele constitui o conjunto de nossas experiências e só existe como fenômeno cerebral. É uma construção do nosso cérebro. Dessa forma, “vemos aquela filosofia que investigava o macrocosmo, a de Tales, e aquela que investigava o microcosmo, a de Sócrates, coincidirem, na medida em que se prova o objeto de ambas como sendo o mesmo.”⁴⁴

⁴⁴ *Mundo*, p.229.

Para Schopenhauer, a partir daí, torna-se possível afirmar que o mundo e o sonho são afins. A vida é um sonho efêmero, um fenômeno finito entre duas eternidades: uma quando ainda não éramos e a outra quando não mais seremos. Nossa consciência é a base que sustenta toda a manifestação. Tudo o que conhecemos é nossa percepção e nada mais. Os elementos que permitem a percepção empírica estão em nós e nada nela nos mostra algo diferente de nós mesmos. A matéria, os dados sensíveis, é o correlato objetivo do puro entendimento e este nada mais é que o conhecimento imediato de causa e efeito. Consciência é, então, a diferenciação e distinção do que existe sempre e se manifesta para cada um de nós. A frase que abre seu livro principal é: “O mundo é minha representação”. Os princípios transcendentais kantianos, segundo Schopenhauer, representam a possibilidade para o indivíduo de determinar, *a priori*, algo sobre os objetos, anterior a toda experiência. Kant distingue com clareza o princípio formal (lógico) – cada princípio tem de ter sua razão - e o transcendental (material) – cada coisa tem de ter sua razão. O primeiro é o princípio fundamental do pensamento; é abstrato. O segundo é uma razão real e pertence à Metafísica; é o princípio fundamental da experiência. A causalidade é para Kant uma lei *a priori*, transcendental. Sendo assim, diz Schopenhauer, não é passível de demonstração uma vez que ela é a condição de toda possível demonstração.

Há casos, no entanto, que escapam dessas duas aplicações do princípio, mas em que é justificada a pergunta de “por quê”. As relações espaciais, objeto da Geometria, e a sucessão temporal, objeto da Aritmética, não se enquadram na relação de causa e efeito, como também não constituem consequência de uma razão dada. Os lados de um triângulo com ângulos iguais são também iguais. À pergunta: “por que os lados são iguais?”, a resposta é a igualdade dos ângulos, sem que haja aí uma relação de causa e efeito. Ângulos e lados são coisas distintas e o conhecimento de um não leva, diretamente, ao

conhecimento do outro. A relação é indireta, embora necessária. A necessidade de ser deste modo é resultado dessa relação indireta entre ambos, de sua determinação mútua, cujo fundamento é o princípio de razão de ser no espaço e a que se chega apenas por intuição. O espaço é a forma da nossa sensibilidade exterior, condição, *a priori*, para que esta se realize.

Também na questão da passagem contínua do tempo, em que o passado, presente e futuro se sucedem, infalivelmente, nossos porquês relativos à sua inconstância, isto é, à impossibilidade de recuperar o passado, reter o presente, que sempre nos escapa e nos lança num futuro inevitável, que logo será passado, revelando-nos a impermanência de tudo que acreditamos existir, não se enquadram na relação de causa e efeito porque “a causalidade domina todos os acontecimentos no tempo, mas não o tempo mesmo”; muito menos há uma razão lógica que nos torne compreensível a sucessão. Nosso conhecimento deste modo de ser do tempo é intuitivo, direto. O tempo é a forma da nossa sensibilidade interior. Espaço e tempo são as duas formas do princípio que coexistem como razão de ser.

O princípio de razão suficiente ou lei de causalidade é a forma de nosso entendimento, como razão de ser, de vir a ser, de agir e de conhecer. O entendimento é a nossa faculdade intuitiva, que transforma uma simples afecção sensível nos correlatos sujeito e objeto, isto é, por sua ação intuitiva se manifesta a consciência. A possibilidade desta manifestação é devida ao nexos causal “em virtude do qual nada por si existente e independente, nem tampouco nada individual e sem ilação, pode converter-se em objeto para nós.”⁴⁵. Desta forma, tudo o que conhecemos são as nossas representações que, em seu conjunto, constituem nossa realidade empírica. A coexistência de espaço e tempo torna perceptível a

⁴⁵ Cuadruple, p.70.

matéria, conteúdo das representações intuitivas e base real para as representações abstratas. As quatro modalidades do princípio congregam todas as possibilidades de objeto para o sujeito e todos os objetos são as nossas representações. Consciência é a manifestação da correlação necessária de sujeito e objeto, fundamento único de todo conhecer, cuja raiz é o entendimento: “nossa consciência, enquanto é só cognoscitiva, quer dizer, dentro dos limites do intelecto, isto é, do aparato para o mundo da representação, não pode encontrar outra coisa mais que o sujeito e o objeto, representante e representação”⁴⁶.

O princípio de razão suficiente é uma categoria transcendental, a única mantida por Schopenhauer, de todo o aparato arquitetônico de Kant. É, portanto, anterior a toda e qualquer intuição. É uma intuição pura *a priori* e fundamento de toda verdade física, lógica e metafísica. Por ser, como causalidade, a possibilidade e prova de validade para toda experiência e ter como regra que a um estado dado da matéria sempre precede um outro como sua condição necessária, funda os juízos hipotéticos, isto é, fomenta a formulação de hipóteses que orientam as investigações científicas. A hipótese permite que se inverta a via de conhecimento do entendimento, que se move sempre do efeito à causa, colocando esta como primeira. O conhecimento se torna mais seguro, mas continua dependente de novos experimentos até chegar à possibilidade de indução. A ciência é, desta forma, prisioneira do princípio, cuja aplicação limita seu conhecimento ao plano das explicações. Concebendo a natureza como subordinada a leis que ele domina, o cientista persegue e faz acertadas previsões sobre os acontecimentos, o vir a ser contínuo de novos estados da matéria, mas a matéria mesma lhe escapa. A matéria persiste sob suas mudanças, indiferente e enigmática: “A substância persiste, quer dizer, não pode nascer nem morrer,

⁴⁶ Ibidem, p.78.

nem aumentar ou diminuir a quantidade dela no mundo.”⁴⁷ Schopenhauer considera substância e matéria como conceitos sinônimos e afirma o princípio da persistência e da inércia como os corolários necessários da lei de causalidade. São verdades metafísicas dedutíveis da forma pura do espaço, princípios transcendentais, conhecidos a priori, pois não se chega a eles pela experiência, pelo contrário, é um conhecimento “que determina e fixa, antes de toda experiência, qualquer coisa possível em toda experiência e rebaixando, precisamente desta maneira, o mundo da experiência em geral a um mero fenômeno cerebral.”⁴⁸

Sua definição do conceito de matéria faz dela próxima à própria essência, isto é, a Vontade: matéria é o que resta dos corpos despidos de sua forma e qualidades específicas. A forma é dada pelo entendimento e as qualidades pelas diferentes “causas”, isto é, diferentes influências. O que resta, então, é o “influir em geral, o puro influir”, que é “uno e o mesmo em todos os corpos”⁴⁹.

Da mesma forma que a matéria, as “forças naturais originais” escapam ao domínio da ciência. A primeira por ser o suporte de toda mudança e as segundas por serem os agentes da mudança. Além delas, o próprio princípio é inexplicável. Toda explicação científica recebe seu sentido do princípio, mas ele mesmo fica de fora; ele e a essência, que se manifesta como as forças da natureza, onipresentes e inesgotáveis. O princípio regula e ordena o aparecimento dos fenômenos, neste lugar e agora, que as ciências explicam, mas dos quais não compreendem a significação. Formam, em seu conjunto, o inventário minucioso das forças ativas da natureza, e sua forma de ação, comprovando a segurança de seus conhecimentos com as demonstrações balizadas pelo princípio de razão. Só que a

⁴⁷ *Cuadruple*, p.91.

⁴⁸ *Ibiem*, p.92.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 141/142.

conexão causal, engendrada pelo princípio, nada mais é que um ritual de apresentação das representações entre si, informando o porquê de suas relações. O cientista se satisfaz em conhecer esses dados superficiais, mas não o filósofo que, a cada apresentação, se pergunta, como alguém entre pessoas desconhecidas: o que tenho eu de comum com toda essa gente?

Daqui começa a Filosofia, dessa indagação por um algo essencial, além da superfície. O que é cada um, em si mesmo, e o que se esconde sob sua aparência variada e, no entanto, semelhante? O que funda essa semelhança? Tudo se converte em problema já que o pensamento filosófico não parte de pressupostos, não fundamenta seus conhecimentos em demonstrações, que remetem sempre a um primeiro princípio conhecido. O filósofo não se interessa por explicações. Ele se aproxima da realidade em busca de significados. Tudo é desconhecido, estranho e paradoxal para ele. Schopenhauer retoma a pergunta de Hume a respeito da lei de causalidade para exigir suas credenciais, negando assentimento à sua concepção tradicional. As causas físicas visíveis, o estímulo vegetativo e os motivos da atividade animal e da tomada de decisões humanas são determinações fenomênicas e não evidências da existência de uma causa transcendente, de que o mundo seja consequência. O mundo se sustenta em sua própria imanência e é a fonte de todo conhecimento. “Este mundo efetivo da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós, permanece como matéria e limite de nossa consideração.”⁵⁰

Tudo o que conhecemos são representações criadas pelo cérebro, a partir das afecções corpóreas, intuídas pelo entendimento, que as reveste com as formas do espaço e do tempo. Nisto consiste a percepção. O mundo exterior objetivo é obra do entendimento. A sensibilidade é, apenas, um meio para ele, pois através de seus cinco sentidos, tem acesso à

⁵⁰ *Mundo*, p.355.

matéria prima. A realidade é, primariamente, uma modificação no corpo, que chega ao intelecto como um sentimento confuso. O intelecto, então, com suas formas intuitivas, transforma-o em perceptibilidade. A sensibilidade é, assim, subjetiva, pertence à gama dos sentimentos, enquanto a intuição é objetiva, uma função do entendimento, única faculdade capaz de compreender o efeito como causa fora do organismo. A intuição é uma operação imediata e direta do entendimento, que transforma a simples afecção em representação intuitiva.

A razão não participa desse processo de construção da realidade representada. A reflexão vai dar origem às representações abstratas, um conhecimento secundário, este sim, fundado na razão: “o conhecido justamente pelo entendimento é a realidade; o conhecido justamente pela razão é a verdade, quer dizer, um juízo que tem razão.”.(128).

Duas profundas oposições a Kant aparecem aqui: Schopenhauer desmistifica o poder da razão, restringindo seu domínio, e eleva o do entendimento. Como forma pura da causalidade, o entendimento substitui as doze categorias kantianas. Sua função intuitiva torna-se a condição do conhecimento intelectual. Intuição é inteleccção. É do exercício do entendimento que nasce a experiência. É também a partir dele que brota na alma do filósofo a absurdidade da condição humana.

Uma conseqüência importante de sua concepção da intelectualidade da intuição é a extensão da capacidade de sentimento e conhecimento aos animais, impensável na Europa antes dele. Há uma definição única para o animal: “aquele que conhece”. O animal compreende e sofre como o homem, somente não pode refletir sobre esta compreensão, “voltar sobre si mesmo”. Ele não é capaz de criar conceitos, de julgar e de eleger. Também não dissimula e não prolonga o sofrimento além da experiência presente. A vida em abstrato, que a capacidade reflexiva da razão possibilita, distingue o homem do animal. A

distinção dos homens entre si como também entre os animais está nas nuances do poder intuitivo, está na sua capacidade de discernimento. A razão só fixa e multiplica aquilo que o entendimento fornece. A grandeza da humanidade repousa sobre insights: “Todo grande descobrimento, como todo plano histórico-universal, é o resultado de um instante afortunado em que, com circunstâncias interiores e exteriores favoráveis, o entendimento se vê de repente iluminado para compreender as complicadas séries causais, ou as causas ocultas de fenômenos mil vezes vistos, ou caminhos desconhecidos, jamais pisados.”⁵¹

Em sua *Crítica da Filosofia Kantiana*, inspirado nas críticas de Schulze à idéia de representação de Kant e de Reinhold, Schopenhauer questiona o “objeto de experiência” de Kant. Para este, a intuição é sensível e passiva. Recebe de fora o dado que se constituirá em matéria para os conceitos. Sua validação é posterior, efetuada pelo pensamento puro. O objeto surge pela mediação do “esquema transcendental”, que opera a síntese entre o dado intuitivo e o conceito. O objeto de experiência não é o intuído, que nos vem através das sensações, e nem o conceito abstrato e sim um híbrido de ambos. Ele é diferente de ambos e, no entanto, ambos ao mesmo tempo. A intuição das coisas adquire realidade através do pensamento dessas mesmas coisas. Kant estabelece a figura do “objeto em si” que dispensa o sujeito porque não é somente conceitual e também não é intuitivo apenas. É pensamento-objeto. As formas universais de toda intuição recebem de fora o conteúdo que Kant considera como um dado apenas. A impressão que vem de fora é mera sensação no órgão sensorial e, só pela aplicação do entendimento e das formas “*a priori*”, nosso intelecto converte essa mera sensação em uma representação que, doravante está aí como objeto, formando uma identidade. Intuição e conceito formam a base dialética do objeto, cuja definição surge da relação de oposição complementar entre eles. Qual o método de

⁵¹ *Cuadruple*, p. 137.

filosofar kantiano? Problemático e exploratório, na concepção de Schopenhauer. “Os conceitos filosóficos são o resultado discursivo de um processo de reflexão sobre problemas filosóficos”. Esta concepção determina uma relação entre filosofia e ciência e uma definição do que seja filosofar que Schopenhauer rejeita. O método da Filosofia não pode ser dialético e muito menos histórico. Ele coloca sob suspeição os discursos históricos e condena a idéia de progresso. Os problemas filosóficos são o próprio mundo da experiência de que o filósofo se acerca numa atitude analítica e descritiva.

A primeira condição para a Filosofia é a intuitividade, uma operação do entendimento. A razão nunca produz nada novo. Todo seu conhecimento é mediato. Ela trabalha com o universal. O solo filosófico, no entanto, é a singularidade; o presente. Schopenhauer abomina, desta forma, todo pensamento filosófico que tem no universal sua raiz e, principalmente, o de Hegel. O absoluto é uma abstração, uma fantasmagoria, um conceito vazio. Não pode sustentar um sistema filosófico. O filosofar adquire com Schopenhauer uma forma nova e revolucionária. É a partir do mundo intuitivo que o homem constrói um sistema de pensamento verdadeiro, fundamentado. Toda evidência se dá no mundo intuitivo. A experiência é a fonte primitiva, a base real dos conceitos. Um pensamento original tem sempre diante de si uma representação intuitiva ou representações intuitivas, que ele submete ao jogo das comparações para nelas descobrir uma significação e traduzi-la em palavra. A Filosofia nasce da ruminação. Os melhores pensamentos, na verdade, nem sempre encontram a palavra procurada.

A representação é assim o mundo real, a realidade sempre presente, “compreensível para o entendimento saudável, mesmo em sua significação mais íntima, e lhe fala uma linguagem

perfeitamente clara”⁵²(Mundo, p.57). Real é o presente e só o presente pode fornecer conteúdo ao investigador. É ele que nos atrai. No presente está a gênese do pensar e nele só existem as representações intuitivas. O conceito é uma representação destas representações; uma síntese de várias delas que, neste processo, perdem sua clareza e profundidade, como a água decomposta, sua liquidez e visibilidade. A aspiração de Schopenhauer é revelada logo no início desta primeira apresentação, A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, do que será sua obra filosófica: “um lago suíço que, com sua quietude, apesar de uma grande profundidade tem uma grande claridade, que deixa ver precisamente a profundidade.”⁵³

Em seu ensaio, *Fragmentos para a História da Filosofia*, nas considerações que faz sobre seu próprio pensamento filosófico, Schopenhauer mostra a distinção entre seu método intuitivo e o demonstrativo, usual entre os demais filósofos. Pelo método demonstrativo tradicional, afirma, os princípios são inferidos por dedução lógica, sujeitando-se, dessa forma, à necessidade imposta pelo encadeamento de razão a consequência, fundado no princípio de razão. Sua investigação, ao contrário, não se baseia em inferências. Ela se concentra no mundo mesmo, como ele se revela à consciência, na tentativa de apreender, de forma imediata, intuitivamente, seu sentido, que o conceito oculta. Seu objeto é sempre o mesmo, observado de seus diferentes lados. É um método fragmentário de se acercar das coisas, mas encontra sua concordância, ao final, pela identidade da realidade observada, que se revela em seu caráter originário. O filósofo tem de perseguir as coisas até o “solo de onde surgem”, persistir na investigação, só se detendo ao ter, diante de si, “o último

⁵² *Mundo*, p.57.

⁵³ *Cuadruple*, p.40.

fundamento de todos os conceitos e proposições, que sempre é intuitivo” e aí deixá-lo “existir como fenômeno originário”.⁵⁴

Muito antes de Nietzsche, portanto, Schopenhauer já colocara em suspeição um tipo de análise filosófica que se contenta em girar sobre a superfície. Pensamentos especulativos baseados em conceitos abstratos que pecam, na origem, por prescindir das distinções e conservar o comum entre os objetos. Circunscrevem sua reflexão à generalidade, que contêm menos do que as espécies que representam. Formam sistemas filosóficos, estritamente discursivos, especulando sobre “ser, essência, coisa”, abstrações destituídas de intuitividade, de realidade. Uma de suas muitas críticas à filosofia kantiana é a de que Kant subsume as coisas aos conceitos mais universais, fazendo-as depender da forma puramente lógica, a relação entre sujeito e predicado, quando nada existe na realidade sob a forma sujeito e predicado.

Todo pensamento se ocupa de conceitos. Eles são as representações próprias do homem e que lhe dá liberdade em relação ao presente e, a partir daí uma visão de passado e futuro. Mas o pensar verdadeiro não pode se ocupar somente com as palavras como faz a Lógica. Todo conhecimento verdadeiro tem de proceder de representações intuitivas, de uma fonte primitiva. O filósofo e o cientista devem relacionar sempre o discursivo e o intuitivo, as palavras e as representações intuitivas, buscando nestas ou sua confirmação, como faz a ciência com seu método hipotético - dedutivo, ou sua procedência, como tarefa da Filosofia. É a faculdade de juízo que opera esta relação, que põe em contato entendimento e razão. Nesta atividade os homens revelam sua deficiência ou sua excelência. É dela que nasce o conhecimento que barra os apelos da natureza.

⁵⁴ Schopenhauer, Arthur. *Fragmentos para a História da Filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lucia Cacciola. São Paulo. Iluminuras, 2003, p. 119.

A forte presença de Kant ⁵⁵ na obra de Schopenhauer é inegável. Ele mesmo confessa ter-se ocupado, excessivamente, com a filosofia kantiana nos primórdios de seus estudos filosóficos. Sua principal herança é a distinção entre ‘coisa em si’ e fenômeno, que Schopenhauer transforma em Vontade e representação e entre as quais situa as Idéias de Platão, objeto da intuição estética. Há uma grande diferença no sentido que os dois conferem à essência. Em Kant, ela é um conceito limite, apenas inteligível. Ele a situa além de toda possibilidade de experiência e de conhecimento. Só o fenômeno se constitui em realidade conhecível. Em Schopenhauer, a única e verdadeira realidade é a Vontade. A representação é uma ilusão, simples aparência dessa realidade, oculta sob o véu de Maya, que se torna acessível, ao filósofo, por uma passagem secreta, que ele descobre em si mesmo.

Ele se julga o legítimo herdeiro de Kant, apesar das profundas modificações a que submete seu pensamento. Para alguns críticos, Schopenhauer teria, simplesmente, aprofundado o idealismo kantiano. Christopher Janaway afirma, por exemplo, que ele nomeia sua concepção de mundo um “idealismo transcendental, que é expressão de Kant, mas acentua igualmente sua continuidade com Berkeley, dado que vê na doutrina deste último de que “ser é ser percebido” o vislumbre inicial da verdade no idealismo”⁵⁶. Para outros, ele não teria entendido Kant. É o que diz Philonenko: “Schopenhauer não percebeu que ele se afastava de Kant na definição de objeto e na compreensão do transcendental como

⁵⁵ Jean Lefranc, em seu livro *Compreender Schopenhauer*, observa que seu pensamento, abominado pela maioria dos historiadores da Filosofia, é uma vertente do criticismo kantiano, paralelo ao idealismo tradicional que filia Fichte, Schelling e Hegel. No entanto, encerraria uma novidade que seus contemporâneos não conseguiram alcançar.

⁵⁶ Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola - Coleção mestres do pensar, 2003, p.42.

expressão de uma eidética pura.”⁵⁷ Na verdade, Schopenhauer faz uso, em seu sistema, daquilo que, nas doutrinas de seus precursores, “é uma parte conquistada no terreno do problema do saber em geral; e é também um ponto sólido em que se apoiar”⁵⁸. Toma emprestado o que lhe pode “ser útil”, conforme diz Thomas Mann. Não se acomoda diante de verdades estabelecidas, mas também não as descarta, totalmente; usa-as como possibilidade de ultrapassagem: a Filosofia é uma tarefa que exige coragem para combater as idéias que são contrárias ao próprio sistema que o filósofo está erigindo. Dessa forma, essas idéias são submetidas a comparações, de modo a permitir a descoberta de sua funcionalidade, esgotando-as como objeto. A partir daí, pode-se efetuar as mudanças necessárias e inverter os temas. Das inversões efetuadas, surge um novo método, que problematiza até o “evidente”. Assim, o filósofo é investido da tarefa de busca incessante, incansável, à interrogação constante pelo essencial das coisas. Já Clement Rosset afirma que, embora Schopenhauer critique, severamente, o fundamento racional da ética kantiana, “conserva intactos os valores morais tradicionais”. Além disso, se o novo método que ele anuncia significa uma ruptura na tradição filosófica clássica, Schopenhauer não o utiliza para desmontar essa tradição; ele apenas o descobre. Caberá a Nietzsche, mais tarde, aproveitar essa falha e tomar para si a grandeza do feito do mestre.

Clement Rosset considera inaceitável a atitude de alguns historiadores da Filosofia que colocam Schopenhauer numa injusta posição secundária em relação aos principais filósofos. Refere-se, diretamente, a Martial Gueroult e sua crítica, infundada, à “incoerência” do autor. O desprezo seria resultado, em muitos casos, de desconhecimento.

⁵⁷ PHILONENKO, Aléxis. *Le transcendantal et la pensée moderne*. Paris: PUF, 1990, p.261: Mais Schopenhauer ne vit point qu’il s’écartait de Kant dans la définition de l’objet et dans la compréhension du transcendantal comme expression d’une eidétique pure.

⁵⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.122.

Conhecem seu pensamento por vias secundárias, ou seja, têm dele um relato de segunda mão. Em outros, o autor contribui com sua parcela de culpa em vista das condições em que a obra aparece. Schopenhauer seria um precursor e paga um preço por isso. A originalidade do método, mais tarde reconhecido como genealógico, e a intuição fundamental, sua negação de que exista qualquer ser que imponha necessidade como causa, uma vez que no domínio metafísico, reina a liberdade e a espontaneidade, são idéias revolucionárias, mas se misturam a um complexo desfile de conhecimentos eruditos que dificultam o acesso ao puro ouro que se esconde em meio à ganga bruta. A ambiência em que emerge seu pensamento, constituída, principalmente, por artistas, também teria contribuído para a incompreensão da profundidade e inovação que ele anunciava. Desses primeiros discípulos, Rosset relewa tanto a falta de conhecimento filosófico entre eles quanto sua preferência pelo que havia de secundário na obra de Schopenhauer, tais como pessimismo, idealismo estético e moral compassiva, e que transformam o sério pensador em filósofo de salão.

Cap. 3 A arte e a concepção das idéias

Há duas gnosés para Schopenhauer: a arte e a moral. Não se aprende e não se ensina nenhuma das duas. São ambas reveladoras de uma outra face do mundo que se pode descrever, mas nunca submeter a explicações. Ambas têm origem metafísica, inalcançável pelo princípio de razão. A arte é o conhecimento direto das *Idéias*, a manifestação perfeita e adequada da Vontade, a face oculta do mundo, cuja *identidade* a moral anuncia. A via que conduz a ambas é a contemplação. Tanto na arte quanto na moral, a subjetividade cede lugar à objetividade e na *vivência objetiva do espírito*, o puro sujeito do conhecer encontra o estado de paz, em que o ímpeto volitivo cessa de existir. Através da arte e da moral o homem se liberta do sofrimento que a vontade lhe impõe.

Este outro lado do mundo, intemporal e indeterminado, se mostra na arte e na moral de tal forma que elas são mais do que conhecimento; são vivências. Nelas, o filósofo descobre que há uma porta furtiva, que é possível penetrar a esfera, sair de sua superfície e libertar o conhecimento da condição de instrumento. O artista e o asceta fornecem ao filósofo a chave do enigma. É uma experiência surpreendente: eles vencem a barreira do mundo visível e atingem o interior moral que, no acontecer ordinário da vida, passa despercebido. Eles não sucumbem ao jogo de cena da Vontade que nos prende nas malhas do nosso próprio intelecto, no encadeamento lógico racional, que não reflete a realidade, pelo contrário, vela sua unidade intrínseca. Faz-nos pressupor uma dualidade inexistente, contrapondo à contingência da existência uma causa fixa, transcendente; um reino da necessidade. A idéia da transcendência e de uma causa necessária, segundo Schopenhauer, tem origem na concepção errônea da razão como fonte do real ou a própria realidade e seus conceitos como originários. O célere trânsito do pensamento no mundo das representações

abstratas, abarcando passado, presente e futuro, leva-nos a imaginar uma liberdade, um princípio e uma finalidade para nossas vidas, que não temos. No domínio do ser não há necessidade. Toda necessidade é decorrente do princípio de razão. É dele a exigência de fundamento. E com razão. Os conceitos da razão operam com qualidades e relações e não com a realidade sensível. Eles precisam buscar fora, nas representações intuitivas, sua matéria. O contato com os sinais corpóreos é função do entendimento. A dualidade de funções entre o entendimento e a razão e a necessária relação entre seus produtos alimentam a crença numa necessidade exterior. A necessidade da existência é consequência do estar existindo. Somos traspassados pela Vontade que nos lança no mundo para uma vida de servidão. Sua real significação é um enigma. A arte e a moral permitem desvelar sua verdade, decifrar os mistérios do mundo.

A busca de um sentido para o mundo leva Schopenhauer a interrogar o que se manifesta em toda manifestação. Essa interrogação comportará uma metafísica da natureza, uma metafísica do belo na arte e na natureza e também uma metafísica dos costumes. Nesses três momentos, o filósofo vai além da aparência ilusória das coisas e depara a essência do mundo. A experiência estética é a apreensão direta da verdade metafísica, a compreensão da interioridade oculta. Através dela, o indivíduo se alça ao coração do conhecimento genuíno. Na contemplação estética da arte e da natureza é a própria realidade da vida que se revela. O artista intui a verdade. A arte é um conhecimento intuitivo. A intuição estética conduz a um estado distinto de consciência, a uma superação interior, que exclui a consciência individual e a pluralidade vivenciada, cotidianamente. O artista constrói, aperfeiçoando, o pouco que a natureza lhe oferece. Ele não imita a natureza; ele completa a obra que a própria natureza realizaria se não estivesse à mercê da oposição de forças que combatem em seu cerne, numa luta encarniçada pela vida que envolve o mundo em

sofrimento. Para Schopenhauer, Calderón de la Barca a resumiu nos versos: “Pues el delito mayor Del hombre, es haber nacido.”⁵⁹

A arte para Schopenhauer não é um conhecimento nos moldes da história, da matemática e das ciências da natureza. Todas essas ciências dependem do princípio de razão, enquanto a arte prescinde dele. Não é, propriamente, uma ciência, mas uma vivência em que, por momentos, o indivíduo se esquece. Nessas pausas de si mesmo, um gênio inspirador dele se apossa, livra-o do seu querer empírico insaciável e o põe em contato direto com a *Idéia*. O objeto da arte é a idéia. A verdadeira realidade é composta pelas idéias, exemplares únicos, fonte de uma vivência originária, livre do sofrimento e da necessidade que submete os indivíduos. O acesso a elas é prerrogativa do gênio, cujo talento é inato. É um caminho inacessível à razão. Somente a intuição estética a evidencia e desvela. Daí sua crítica dos sistemas filosóficos fundados numa linguagem em que a palavra se distancia dessa vivência e se enquadra numa origem puramente lógica. Independente do princípio de razão, a arte não busca, como a ciência, relacionar as espécies pelo que têm de comum e subsumi-las a um conceito genérico. Pelo contrário, a idéia captada numa só coisa revela a espécie. É isto que interessa à arte.

Assim como a Filosofia tem como única finalidade comunicar a essência, a arte tem na comunicação da idéia o seu fim. A essência é a Vontade e a idéia, sua objetividade imediata, isto é, Vontade que se objetivou, tornou-se representável. A Vontade não se objetiva numa multiplicidade de coisas individuais e sim como idéias. A multiplicidade é uma ilusão criada pelas formas do entendimento, que fragmenta a unidade ideal. As idéias são arquétipos de que as coisas individuais são fragmentos. Sua objetivação ocorre por graus ascendentes de perfeição, da natureza bruta ao homem. A primeira distinção nesses graus

⁵⁹ *Mundo*, p. 471.

divide os reinos inorgânico e orgânico. No primeiro há apenas individuação. A individualidade começa a aparecer no segundo, lenta e gradualmente. Nos animais inferiores predomina o caráter da espécie. À medida que se sobe na escala animal, o caráter psicológico e os traços fisionômicos vão se tornando menos específicos e mais particulares. Na espécie humana, cada indivíduo é quase uma idéia. Apesar de os indivíduos compartilharem as características essenciais da espécie, têm personalidade que se expressa na fisionomia e na capacidade de dissimulação. Nos outros animais, a idéia corresponde à espécie. Cada um deles, individualmente, é a exposição imperfeita de uma única idéia perfeita.⁶⁰

O indivíduo representa o mundo como ele lhe aparece, cheio de coisas com formas e cores distintas, que nascem e morrem. Suas representações são intuitivas, completas e empíricas, cujas formas se subordinam ao princípio de razão, isto é, são mediadas pelo entendimento. Sua produção se dá a partir das afecções da sensibilidade corpórea. O corpo é a vontade vista do lado exterior. Portanto, é a face externa da vontade que é afetada e, por isso, o entendimento busca fora uma causa para o efeito. A afecção é a matéria que ele enforma, simultânea e imediatamente, isto é, dá sua situação no espaço, sua sucessão no tempo e sua relação com o conjunto das nossas representações, que compõe nossa realidade empírica. Nós somos vontade e temos um intelecto que a vontade utiliza para se conhecer. A sensibilidade é cega, precisa do entendimento que, por meio de sua função intuitiva, produz o mundo.

Em sua representação, o indivíduo não alcança a idéia. O limite de sua capacidade cognitiva é dado pelo princípio de razão. A idéia, no entanto, corresponde à forma mais

⁶⁰ Schopenhauer sempre teve um cão de nome Atma. Quando morria, um novo cão da mesma espécie e de mesmo nome o substituía. Segundo o autor, tratava-se do mesmo animal.

universal, anterior ao princípio. A intuição da idéia subentende uma mudança na natureza do indivíduo, “análoga àquela grande mudança na natureza inteira do objeto.”⁶¹ O indivíduo ascende à condição de puro sujeito do conhecer e seu correlato à de objeto estético. O mundo como objeto depende do sujeito, pois não há objeto sem sujeito, como não há matéria sem sensibilidade. Sujeito e objeto são termos correlatos. Mas na intuição dessa primeira forma não há correlação; sujeito e objeto tornam-se unos. Eles se confundem na idéia. Não há mais como distinguir um do outro, já que a idéia é a união dos dois. Para Lukács, essa proposição de Schopenhauer é fundamental em estética. Uma vez afirmada a positividade do objeto estético, explica, simultaneamente é afirmada a mesma positividade para o sujeito estético. Com esta formação, qualquer objeto, quer seja um bloco de pedra ou os sapatos gastos de um pintor, tanto adquire uma natureza estética como a perde sem uma vivência estética a uni-los. Quando Schopenhauer afirma que “não há objeto sem sujeito (...) ele está se referindo, pois, exclusivamente, à natureza estética de tais formações, determinado por vivências estéticas e pela inadmissível generalização destas.”⁶² É por isso que Schopenhauer diz que o conhecimento estético não pode ser comunicado mediante doutrinas e conceitos, mas apenas por obras de arte, e não pode ser concebido abstratamente, mas apenas intuitivamente.

A experiência estética suprime toda dualidade e conduz à identificação entre o objeto e o sujeito, como num acoplamento, segundo diz Lukacs, estendendo-a à vivência religiosa. Exterioridade e interioridade perdem seu sentido. Na identidade estabelecida pela vivência estética, o sujeito livra-se da sua subjetividade, do seu triste eu, perde-se no objeto, tornando-se estranha para ele toda miséria: “Podemos, por meio dos objetos

⁶¹ *Mundo* p. 243.

⁶² LUKACS, Georg. *Estética*. Tradução de Manuel Sacristán. Barcelona. Eiciones Grijalbo, S/A.1972, v.2, 2ª ed., p.233.

presentes, como por meio dos objetos afastados, subtraímo-nos a todos os males; basta para isso sermos capazes de nos elevarmos a uma contemplação pura desses objetos.”⁶³

A identidade exerce uma ação libertadora, balsâmica, pela neutralização da dor. Nos indivíduos comuns em que a capacidade intuitiva é fraca, a idéia se mostra fragmentada, embora seja sempre a mesma em todos os fenômenos. O artista, ao contrário, dotado de maior capacidade intuitiva, “vê” a Idéia em sua identidade porque se alça ao mesmo estágio que ela, um estado de total liberdade. A intuição da idéia para Schopenhauer está intimamente ligada à sua concepção da liberdade e esta à da arte. O momento estético é libertário, porque significa um corte na predominante relação do indivíduo com seu querer sempre renovado e, conseqüentemente, com o cuidado que sua própria natureza impõe de se auto-acomodar ao transcurso inexorável do tempo e suas conseqüências. Na intuição da idéia se tem acesso ao imutável.

Schopenhauer transforma a dualidade kantiana coisa-em-si - fenômeno na tríade Vontade – idéia – representação, ao interpor entre os dois a Idéia platônica que, a seu ver, produz a cópula do ser com seu aparecer. Mas, enquanto Kant coloca a “coisa-em-si” fora do alcance do conhecimento do sujeito, Schopenhauer a vê no próprio sujeito, no microcosmo, que se torna a abertura para o seu conhecimento no mundo, no macrocosmo. Ele liga a Idéia platônica com a “coisa-em-si” e a vontade vivida por dentro. A “coisa-em-si” se objetiva como Idéia. Nesta objetivação, a Vontade se torna apreensível. Ele faz uma síntese entre as filosofias de Platão e Kant, “uma síntese cultural”, na opinião de Philonenko:

Schopenhauer (...) opère une synthèse assez embarrassante entre la pensée platonicienne et la pensée kantienne. Il abandonne le lien constitué par la mathématique, qu’il juge science des choses

⁶³ *Mundo*, p.260.

ordinaires et de l'homme ordinaire (...) en se situant dans le flot de la pensée allemande la plus barbare et la plus traditionnelle (...) une philosophie du désir, de la volonté, de la liberté conçus comme antérieurs à l'Être et pures puissances de ténèbres. (...) Tout autre est la pensée platonicienne, philosophie de la lumière. (...) ce qui est présente est une synthèse culturelle, qui joue sur les sentiments profonds, sur la manière d'être-au-monde (...) la synthèse est le conflit de l'Être. La première élucidation du Was dépend de ce point.⁶⁴

Schopenhauer contrapõe ciência e arte como dois tipos de conhecimento de naturezas distintas. Tanto a ciência quanto a arte visam ao mesmo mundo real que se apresenta à consciência. O que as diferencia e até mesmo opõe é a maneira como trabalham seu objeto. A ciência enxerga no mundo apenas um de seus lados, o lado exterior, que se apresenta como matéria, cujo ser consiste em atuar. Ela trabalha com a imagem temporal do mundo. A ciência define o domínio ôntico e a arte, o ontológico. A ciência é um conhecimento conceitual que visa, apenas, a explicar a realidade. Seu objeto é “um recipiente inanimado”. Assim como a razão, o conceito só oferece aquilo que recebeu de outra origem. Por si mesmo, o conceito é estéril para falar da essência dos objetos. A arte, ao contrário, é o conhecimento do conteúdo das coisas, acessível apenas pela contemplação pura. O conhecimento da ciência é abstrato e pragmático; o da arte é intuitivo e desinteressado. A ciência trabalha sempre em vista de fins utilitários; é um simples instrumento da vontade. A arte e seus objetos, ao contrário, têm um fim em si mesmos, num repouso que escapa à pura relatividade de uma realidade que promete sem nunca ser. O conhecimento científico se atém à representação; é racional e com os conceitos da razão não se sai da superfície. A arte, ao contrário, tem na afetividade a forma de recepção de um mundo que atrai e impulsiona o homem a querer desvelá-lo.

⁶⁴ PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer*. Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1980, p.122.

Seu modo de conhecimento é vertical, corta perpendicularmente a superfície, em qualquer de seus pontos, enquanto o da ciência é horizontal: “Este último tipo de consideração é comparável a uma linha infinita que corre horizontalmente; o primeiro, por sua vez, a uma linha vertical que corta a outra linha num ponto qualquer.”⁶⁵ O cientista e o homem comum lançam sobre as coisas um olhar apressado. No entanto, é preciso olhar as coisas com “olhos de artista”, com “a força interior duma alma artista” e assim poder isolar a Idéia. Esse “ver” só pode ser intuitivo uma vez que só através da intuição é possível atingir o “fundamento e a fonte de toda verdade”⁶⁶.

Como indivíduos somos submetidos ao princípio de razão, conhecemos as imagens multifacetadas do ser, enclausuradas nas formas do espaço, do tempo e da causalidade. O mundo é a imagem do ser refletida no espelho que é o intelecto; “só neste, como o verdadeiro locus mundi (lugar do mundo), é que se manifesta o mundo objetivo.”⁶⁷ O conhecimento das ciências se dá nesse nível, porque elas nada mais consideram nas coisas que relações pontuais, sistematizadas a partir da subordinação do particular à universalidade dos conceitos. Neste tipo de conhecimento, fica-se preso à representação, já que constitui uma totalidade fechada que não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza além de si mesmo. Se fôssemos apenas seres que representam, então o caminho para a coisa-em-si estaria totalmente fechado para nós. Só o outro lado do nosso próprio ser pode nos dar uma abertura para o outro lado do ser em si das coisas. Este lado é a nossa vontade.

Sua reflexão se orienta pela busca do sentido do ser, a partir do seu próprio ser individual, enraizado no mundo. Ele parte da vontade vivida por dentro para

⁶⁵ *Mundo*, p.254.

⁶⁶ *Ibidem*, p.106.

⁶⁷ *Fragmentos*, p.118.

compreender o mundo, com a intenção de aprender a conhecê-lo e apreender-lhe o verdadeiro sentido. O conhecimento que se aplica à essência em si de todos os fenômenos nos advém por um impulso interior de liberdade. A idéia de liberdade para Schopenhauer diz respeito à essência mesma de todas as coisas. Sua filosofia nasce, segundo ele, da terceira antinomia kantiana, cujo objeto era a idéia de liberdade. Desenvolvendo a questão kantiana de que "O conceito de liberdade pode tornar representável uma coisa-em-si no seu objeto (que é, pois, de fato, a vontade), mas não na intuição; pelo contrário, o conceito de natureza tornar representável verdadeiramente seu objeto (Gegenstand) na intuição, mas não como coisa-em-si"⁶⁸, Schopenhauer transporta o que Kant diz unicamente do fenômeno humano para todo fenômeno em geral, a saber, que a essência em si é algo de absolutamente livre. Como atingir esse "em-si", que se apresenta ao espírito eternamente em ação, a não ser contemplando as obras de arte e a natureza, demoradamente.

A contemplação é o nível elevado do conhecimento, ponto inicial do contato humano com o belo, atingindo, a partir daí, o "estado estético", um tipo de experiência que deixa o indivíduo em suspenso e libera o gênio. A genialidade, ou a intuitibilidade, é a faculdade de conceber nas coisas suas Idéias. Todos os homens possuem essa capacidade, apenas em graus e duração variáveis. O gênio tem a maior receptividade e com isso pode produzir obras de arte para comunicar aos demais, através delas, a Idéia apreendida. Para Schopenhauer, a genialidade é o "claro olho cósmico", a "objetividade mais perfeita", ausente da própria personalidade, da subjetividade. A genialidade artística é momentânea; a do filósofo autêntico perdura. Investigativo e imaginativo a um só

⁶⁸ KANT apud SCHOPENHAUER, Arthur. *Critica da Filosofia Kantiana*. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1980, p.155.

tempo, o homem de gênio busca incessante e objetivamente revelar a Idéia que cada coisa lhe comunica. Essa comunicação constitui a obra de arte. A Idéia presente na obra, da mesma forma que a presente nos objetos naturais, só é acessível aos espíritos objetivos, capazes de vivenciar o essencial nas coisas.

A beleza da obra de arte e dos objetos naturais é o essencial das coisas. Ela se esconde sob a forma. É preciso buscar sob a forma aparente, a beleza escondida. O artista pressente o que a natureza quer revelar, o que ela se esforça por realizar. Ele a entende, corrige e ultrapassa. O artista genial alia pressentimento e clarividência. Mal a natureza balbucia, ele a compreende e expressa suas meias palavras em uma forma bela, isto é, com conteúdo. Schopenhauer credita esta capacidade ao fato de o homem ser, entre todas as objetivações da Vontade, a idéia de mais alto grau. Ele pode, assim, antecipar a própria natureza. Antecipando-a, o artista realiza o ideal. A Arte é uma repetição idealizada do mundo, sem as contradições que o mundo comporta. Ela é espelho.

Sua *Metafísica do Belo* é uma meditação sobre a essência íntima da beleza, a verdade desvelada e apreendida intuitivamente. A capacidade para essa apreensão é a marca do gênio. Os artistas, ascetas e filósofos compõem o quadro dos indivíduos geniais, capazes de driblar Maya, a deusa da ilusão, que cobre com seu véu o rosto das coisas, e descobrir nas coisas a sua essência, desvelando-as. Transitam, subitamente, da condição de indivíduos a serviço da Vontade à de *puros sujeitos do conhecer*. Sob seu poder a roda de Ixion pára, quer dizer, excepcionalmente a Vontade é suspensa. Seu olhar repousa contemplativo, imóvel e livre sobre as coisas, sem interesse ou desejo em relação a elas. A experiência estética é essa atitude “desinteressada”. Para se experimentar esteticamente alguma coisa, tem-se de suspender ou desmobilizar todo e qualquer desejo em relação a essa coisa. Ao se elevar a esse estágio, o homem torna-se livre. Ele está no

cerne do ser (Vontade), no eterno presente, sob o sol meridiano, sem nada o que buscar; nada a temer. Esta é a fonte originária da obra de arte autêntica, o reino da perfeita claridade.

Há em Schopenhauer a convicção de que a arte reconduz o homem à sua vivência originária, perdida em seu movimento de expansão. O homem, ao expandir-se para fora de si, de sua natureza, criou um mundo próprio representado e vive nele como se fosse real. Agarra-se às suas realizações, confiantes e seguro nessa vida ilusória. A comunidade humana forma um contingente de ignorantes, dominados por um princípio cego que os mantém a seu serviço, aprisionados às formas de sua subjetividade, imersos na ilusão. Sua intuição filosófica subleva essa condição miserável a que a maioria dos homens é reduzida e da qual ele tenta subtraí-los. Lukács afirma, na sua *Estética*, que esta atitude é característica dos pensadores estéticos da idade moderna, desde Schopenhauer até Heidegger, que consideram “como uma de suas principais tarefas polêmicas a luta contra esse sentimento de segurança, contra sua suposta cegueira, limitação, contra a decadência que segundo esses filósofos se manifesta nela (subjetividade)”.⁶⁹

Schopenhauer concebe a arte como porta de salvação. Ela é a “câmara escura” que evidencia a idéia. Ele faz uma analogia da arte com o processo de revelação fotográfica em que, para revelar a imagem do filme, é vedada a passagem da luz exterior. A arte, por sua vez, depura as idéias, separando-as de tudo o que, na realidade efetiva, as obscurece. Pelas mãos do gênio, emerge a verdade. A obra de arte revela o quid de que é feito o universo, que só o gênio alcança. Com ela, a ilusão se desfaz e o caminho iluminado pela verdade conduz à salvação.

⁶⁹ *Estética*, p.142.

É através da arte que o conhecimento subjuga a vontade e se liberta do querer. A arte atinge o âmago do fenômeno, a realidade una e verdadeira que se manifesta e que o gênio repete e comunica nas artes plásticas e na poesia. Na investigação que Schopenhauer faz das diferentes formas de arte, ele analisa como, em cada uma delas, a obra atinge a meta comum universal, que é a de se constituir em *meio facilitador* para o conhecimento da Idéia e, por meio do prazer que esse conhecimento desperta, o prazer estético, *consolar* os indivíduos das dores das carências existenciais. Já o artista é o *intermediador* desse conhecimento. Ele engendra a obra como a semente engendra a planta. Além disso, ao seu dom inato de “ver” a realidade, acrescenta a técnica da arte que é a maneira como coloca seu olhar em nós, nos empresta seu próprio dom. Dessa forma, em maior ou menor grau, todos podem participar da sua ação salvadora.

A salvação pela arte é provisória. Tão de imediato quanto o indivíduo foi alçado à contemplação objetiva da idéia, logo retorna à subjetividade e à escravidão do princípio de razão. A força da idéia detém, por instantes, o curso de seus desejos, mas não é suficiente para pôr fim a eles. A objetividade é espelho. Muito poucos conseguem se fixar nele mais tempo do que a natureza exige para seu próprio cuidado.

Assim como a arte tem no mundo imanente seu objeto, expondo-o simplesmente em seu conteúdo essencial, sem dele oferecer qualquer explicação; também a filosofia tem neste “mundo efetivo da cognoscibilidade” sua “matéria e limite”. A filosofia, tanto quanto a arte, busca a significação real do mundo. A intuição é seu método e a contemplação seu fim. A Filosofia, pois, só pode trilhar o caminho da arte e uma Filosofia somente receberá este nome se se constitui em uma obra de arte. A tarefa do filósofo, como a do artista, é a intuição da essência e sua comunicação. Esta intuição nasce da atitude contemplativa frente ao objeto. O filósofo demora-se em sua contemplação, prende seu

olhar às coisas; admira a beleza das obras de arte e da natureza, fala com elas e ouve o que elas têm a dizer. Ele se despe do egoísmo essencial.

Nesse diálogo com as coisas, o filósofo apreende a essência e encontra um sentido para a existência. Ele não quer explicá-la, mas compreendê-la e tornar “compreensível in concreto, isto é, como sentimento a cada um”. A filosofia, como a arte, não quer encontrar uma causa para o mundo, muito menos uma razão para sua existência. Vale para a filosofia a definição da arte, pois são ambos modos “de conhecimento independente do princípio de razão”. No recôndito da idéia, além do entendimento ordinário das coisas e de suas relações, descobre-se que não há causa geral e absoluta da existência de nada no mundo, apenas uma causa relativa, a partir da qual uma coisa existe num espaço e num tempo determinado. O mundo é sem finalidade; não há um absoluto a que se possa chegar.

Diante dessa constatação, Schopenhauer assume a firme decisão de ultrapassagem do mundo visível como objeto de conhecimento discursivo, subsumido aos conceitos, para encontrá-lo em sua essência, camuflada em ilusória multiplicidade. Concentra-se em sua experiência interna e nela descobre o interior do mundo, o lado invisível das coisas externas e que em si mesmo se mostra como a essência íntima de tudo. Trata-se aqui, é importante frisar, de uma essência que nos dá o sentido da própria existência do mundo. Schopenhauer encontra nessa interiorização a identidade de todas as coisas. O filósofo não é um anjo alado, ele tem sua raiz na natureza; ele é natureza antes de ser intelecto. Neste ponto, ele conjuga as doutrinas de Platão, Kant e Hinduísta. Da leitura das *Upanixade*, Schopenhauer toma contato com uma religiosidade que desconhece a visão antropomórfica do Deus criador. Brahma, a essência anímica que se manifesta nas coisas, “o princípio do qual tudo sai e ao qual tudo retorna”, torna-se a sua Vontade.

Cap. 4 A concepção da Vontade

A idéia central ou o “pensamento único” de Schopenhauer é a concepção da unidade universal como Vontade. Ela é o princípio imanente, simples e inconsciente. Tem o sentimento de si, mas não o conhecimento. Este conhecimento é obtido através de suas manifestações, de seus “atos originários”, que correspondem, em seu mais alto grau de objetivação, às idéias. Através das idéias, representações independentes do princípio de razão, a Vontade se conhece. Todas as suas manifestações se refletem nas idéias, que funcionam como um espelho. A multiplicidade dos conhecimentos produzidos tem essa finalidade. São trabalhos forçados. Dentre esses conhecimentos, no entanto, três se libertam da escravidão: a arte, a moral e a filosofia. A raiz dessa via libertadora está no homem, sempre esteve, mas foi deixada de lado, suplantada pela impostura de uma razão subalterna. As diversas teorias filosóficas são todas tentativas de decifração do mistério do mundo. Se nunca conseguiram foi, segundo Schopenhauer, porque faltou a elas autenticidade. Seu pensamento vai apontar as falhas de seus antecessores e apresentar a leitura definitiva da verdade. Seu propósito não é o de negar as conquistas da ciência ou de se opor, de forma integral, ao conhecimento recebido dos mais eminentes filósofos que representam a tradição na Filosofia. Ele se retém nas questões que dizem respeito à exclusão do homem do contexto comum do mundo, que dá origem a uma dualidade inexistente. A realidade é única e idêntica sob a pluralidade de coisas que nela atuam como um fim em si mesmas.

Segundo Schopenhauer, há toda uma tradição filosófica a ensinar que representamos o mundo de coisas que nos rodeiam e que o fazemos sob determinados princípios e condições. Teorias que se apresentam com roupagens variadas, muitas das vezes obscuras,

mas com idêntico fundamento, pois todas têm na lógica ou na matemática a sua base. Algumas buscam uma origem e um fim para os objetos de nossas representações; outras fundam essas representações numa razão autônoma. Falam em origem comum, evolução histórica e dignidade de umas coisas em detrimento de outras. A obscuridade que reina no campo dessas teorias filosóficas é tão grande que seria quase impossível encontrar uma idéia verdadeira fundadora de suas leis. Usam uma linguagem que dificulta, quando deveria simplificar, a visibilidade do conteúdo dos objetos de nosso conhecimento e sua significação. A filosofia mais parece “um monstro de inumeráveis cabeças”, com a mesma variedade de discursos.

Dispomos, também, do conjunto das ciências que, de forma geral e unilateralmente, tratam dessas representações, sob os pontos de vistas de forma e matéria. De um lado, fornecem quantidade e descrição de suas figuras permanentes em meio às mudanças individuais, e do outro, explicam as permanentes mudanças de estado de sua matéria, segundo a lei de causalidade. As primeiras organizam e agrupam as figuras pelas semelhanças e constância de temas e as segundas informam a regularidade e ordenação de suas mudanças, no tempo e no espaço, introduzindo-as num domínio legal natural e subsumindo-as a uma força específica. A diversidade de forças, no entanto, tão distintas em sua forma de atuação, totalmente concentradas em si mesmas nos graus inferiores, tais como a gravidade, a eletricidade, o magnetismo, a precipitação química, e se abrindo à medida que se elevam, de grau em grau, passando de forças inorgânicas às espécies vegetais e animais até atingir seu último grau nas idéias individuais humanas, têm uma raiz única. Sua unidade é velada pela diferenciação em graus e, dessa forma, permanecem desconhecidas; são tidas por inexplicáveis. Tudo porque não podem ser equacionadas. Assim, fundam os diversos saberes científicos e ficam, elas mesmas, sem uma fundamentação. Sabemos da geração e

corrupção da matéria, do antagonismo das forças, da impenetrabilidade dos corpos e da força de atração da gravidade que atrai a pedra para a terra. Para tudo isso a ciência tem uma explicação, mas nada informa sobre o que essas forças são e o que cada uma diz.

A ciência e a Filosofia coincidem num ponto que, segundo Schopenhauer, revela seu estreito relacionamento e, ao mesmo tempo, marca suas fronteiras. Aquilo que para a ciência é limite, para a Filosofia é começo. O que as ciências podem conhecer se circunscrevem ao domínio da razão. A Filosofia, ao contrário, é consciente de que todo saber racional se situa em estreitos limites e não passa de determinações, estritamente, positivas. O filósofo conhece a impotência da razão para ir além da superfície das coisas. Sua investigação, pois, tem de recair sobre o lado moral do mundo, sua essência e significado, traduzindo em discurso a linguagem da natureza, que não é matemática. No caso específico de seu pensamento, as experiências científicas no mundo físico têm sua importância pela confirmação, em seus resultados, do que sua filosofia estabelece como metafísico. O que a ciência não consegue explicar, deixa de lado e nomeia qualidade oculta, força ou caráter. Sob essa denominação se abrigam as idéias, que congregam as forças inorgânicas, as espécies e também o caráter inteligível, tudo correspondendo a um modo de ser, que o filósofo apreende, a partir de si mesmo, intuitivamente, como sendo a manifestação de uma só e idêntica essência. A filosofia as interpreta e descreve como manifestações da ordem metafísica, enquanto a ciência explica suas influências mútuas na ordem física. Essas forças atuam entre si, provocando mudanças em suas faces externas, segundo sua receptividade. As afecções na sensibilidade vão se constituir em conteúdo para a infinita e ilimitada variedade de formas, que compõem o mundo intuitivo. Essas forças são, pois, o elemento dinâmico do mundo. Elas movem, de dentro, os objetos dos quais a Zoologia, a Botânica e a Mineralogia vão estudar as formas e a Mecânica, a Física,

a Química e a Fisiologia vão buscar a causa dos movimentos. A estreiteza dos domínios da ciência é sua condenação.

Não se chega a essa conclusão olhando o mundo de fora, como não se entra em um castelo sem portas, desenhando nele fachadas. O indivíduo é uma unidade intransponível do exterior, mas o filósofo é um dos indivíduos deste mundo que ele investiga. Ele tem a raiz plantada no mundo; é um corpo entre os demais corpos. Ele não precisa de porta de entrada para seu corpo; ele já está nele, num ponto de vista privilegiado. Ele se constitui nos dois lados do mundo: o físico e o moral. Ele se conhece de fora como conhece os outros corpos, como representação, mas ele se conhece por dentro e pode, por analogia, aplicar este conhecimento especial a todas as outras representações. O corpo é sua aparência. Sob o véu da aparência esconde-se, em sua intimidade, sua vontade. Os atos de sua vontade e as ações de seu corpo se manifestam, concomitantemente. Logo, seu corpo tem um conteúdo que só se revela para ele mesmo, fornecendo-lhe uma visão dupla de uma só coisa. Sua vontade é a força que o move de dentro de si mesmo. Da mesma forma, as forças que se ocultam das vistas da ciência, mostrando-se apenas por seus efeitos, pode ter a mesma natureza que a sua vontade.

A vontade é o conteúdo do indivíduo e o que dá significação aos seus movimentos. Este conhecimento se dá pela via negativa, isto é, pelo sentimento. Na autoconsciência, o sujeito se sente, de forma imediata, como um querer essencial. Este querer é universal. O indivíduo é um microcosmo porque nele está contido o macrocosmo de forma reduzida. Sua estrutura é a unidade formada pelo *sujeito do conhecer* e pelo *sujeito da vontade*. A vontade vivida por dentro é, pois, “a chave para seu próprio fenômeno”. Ela é a “força” interior que lhe dá sentido, motivação e um modo de ser. O indivíduo é a união indissolúvel da vontade/corpo com o intelecto. A percepção que o indivíduo tem da

própria vontade é imediata e direta. É a mais imediata de todas as suas percepções. Não se consegue distingui-los claramente, na reflexão, mas se sente a presença de algo na mente. A vontade forma uma identidade com o corpo e, ao mesmo tempo, por “uma espécie de milagre”, quase se confunde com o próprio sujeito: “A identidade do sujeito da vontade com o sujeito do conhecimento, em virtude da qual (e para dizer verdade necessariamente) a palavra “eu” contém a ambos e os designa, é o nó do mundo e por isso inexplicável.”⁷⁰

Esta união que somente o sentimento pode separar é a *forma universal* e primeira; é a *idéia* originária do mundo, isto é, de tudo que nos permite dizer: eu conheço. Mas, enquanto se pode destacar quem conhece do que é conhecido, o “eu quero” é inseparável. O indivíduo é o ‘EU’, o sujeito que conhece uma vontade. Todos os que dizem “EU” são o sujeito, em si mesmo incognoscível, sempre querendo conhecer a vontade. Ele não participa da essência do indivíduo; ele o traspassa. O indivíduo é um só e a vontade o mundo de coisas que vão ao seu encontro; que o atraí para si, que o escraviza com o único propósito de se conhecer. Para isto a vontade tem de estar unida a um corpo. Somente assim torna-se perceptível. São os movimentos corporais que a manifestam. Esses movimentos decorrem de influências recíprocas com outras vontades. Os corpos recebem o efeito que ativa, automaticamente, o entendimento e dá origem à intuição do mundo. O mundo em seu todo visível é manifestação de um Querer único, cego e irracional.

O indivíduo conhece as ações do próprio corpo, mediante intuição do entendimento, na experiência externa. Nesse caso, seu corpo é *objeto mediato*, da mesma forma que os demais corpos o são para ele. Na experiência interna, no entanto, como atos de vontade, este mesmo corpo é *objeto imediato*, conhecido somente por ele. Além disso, esse corpo

⁷⁰ *Cuadruple*, p.220.

pode ser conhecido a priori, na imediatez de sua objetivação, isto é, na unidade subjacente aos seus diferentes e variados atos, ou seja, no seu *querer formal*. Nesse caso, não é mais o indivíduo que conhece e sim o puro sujeito do conhecer, contemplando-o esteticamente, vivenciando-o em sua idéia, numa intuição intelectual. Aqui ele é a *objetividade da Vontade*. Por isso se pode dizer, segundo Schopenhauer, que “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade.”⁷¹

O conhecimento imediato que o indivíduo tem da vontade é inseparável do conhecimento do corpo. O corpo é a base sensível, o meio para a visibilidade da vontade, assim como a palavra é o meio sensível de fixação dos conceitos. A vontade quer se conhecer. A efetivação desse seu querer é o corpo em sua integridade, que é correlato do caráter inteligível. O caráter deriva de uma resolução formada fora do tempo. No tempo, o que aparece é o corpo, a exteriorização do ato originário, a que se une o sujeito cognoscente. O corpo é a sede de suas experiências, que nunca são espontâneas, mas sempre motivadas. Isto impede o sujeito de abarcá-la em sua totalidade, em sua essência mesma. Ele a vai conhecendo em seus atos isolados, sucedendo-se no tempo. Tem dela uma visão fragmentada, condicionada pelo corpo. A experiência interna, acessível à autoconsciência, não a torna menos dependente da intermediação do entendimento. Toda representação da vontade passa pelo corpo. Por isso Schopenhauer afirma que o “eu quero” não é só uma proposição sintética; é também *a posteriori*. Corpo e vontade são apreendidos em sua unidade. A distinção que ele estabelece entre os objetos, dividindo-os em quatro classes, correspondentes às quatro raízes do princípio de razão, em que opõe os objetos da primeira classe aos da quarta não seria, propriamente, verdadeira, já que a última classe explica a primeira. A face externa, o corpo, é a representação intuitiva, empírica e completa da

⁷¹ *Mundo*, p.157.

primeira classe, que se dá no espaço, e a face interna, o seu conteúdo, é o sujeito da vontade, a representação da quarta classe. O que afirma, em verdade, é que a divisão dos objetos do conhecimento em classes distintas é um artifício, assim como o é a divisão em sujeito e objeto, ou homem e mundo, ou causa, estímulo e motivo. O corpo é a vontade perceptível, o mundo é a percepção das ações da vontade e as forças que movem o mundo são manifestações, aparentemente distintas, mas internamente idênticas. É o mistério da existência, isto é, do próprio homem, o milagre da vida que sua concepção da Vontade como a essência única pretende solucionar. É uma *verdade filosófica*, distinta das verdades lógica, empírica, transcendental e metalógica, que são todas fundadas em relações de juízos a objetos ou suas formas; passam pelo processo discursivo. Sua verdade tem como fundamento um juízo que não é representável. Chega-se a ela pela contemplação intuitiva da *unidade de corpo e vontade*. Uma de suas expressões é: “o meu corpo e a minha vontade são apenas um”.⁷²

Essa unidade dá ao indivíduo um conhecimento duplo e único de seu próprio corpo, que lhe revela todo o seu funcionamento interno e na inter-relação com os demais corpos. Mostra-lhe, claramente, que há uma distinção essencial entre o que percebe fora de si mesmo e o que vivencia internamente. Além disso, converte as violências cometidas sobre o corpo em sofrimento moral, porque são experiências que afetam, dolorosa, direta e profundamente, a vontade. O indivíduo, que já é assim considerado pela relação especial que o sujeito de conhecimento tem com um corpo particular, vê-se diante de duas possibilidades. Por um lado, pode estabelecer a diversidade, simplesmente, como condicionada pela ocupação espacial de diferentes pontos do tempo e considerar que todos são idênticos a si mesmo e a diferença dele em relação aos outros indivíduos é só de

⁷² *Mundo*, p. 160.

conhecimento. Todos se conhecem de forma dupla, mas única para cada um. O tempo e o espaço são as únicas condições de diferenciação, isto é, individuação. Pode, por outro lado, considerar a diversidade sob um ponto de vista essencial. Ele se diferencia de todos os outros corpos como objeto, isto é, essencialmente. Ele é o único a ter um conteúdo, enquanto os outros são meras representações. Nesse caso, ficaria patente a prevalência do egoísmo. Sua realidade confrontaria um mundo fantasmagórico.

Essa última possibilidade, no entanto, não se coloca para Schopenhauer. Todos os indivíduos coincidem na unidade da idéia e esta na identidade da essência. A pluralidade é somente uma condição de existência para ela; é a forma pela qual a idéia subsiste. Todos os indivíduos estão na idéia e a idéia está em cada um. O conhecimento do indivíduo é meio. O entendimento funciona sob condições. Do lado do sujeito, concorre a lei de causalidade, conhecida a priori como forma do entendimento e suas subordinadas, espaço e tempo, que são formas do objeto, mas aplicadas pelo sujeito, dentro dos limites individuais a que está preso. Do lado do objeto, os motivos são requisitos necessários para ativação do processo de conhecimento. Em todo esse processo, o que influi e o que é influenciado é idêntico, uma vez que a atividade é o que constitui a matéria cuja essência é sua causalidade.

Prevalece, portanto, entre os indivíduos a diferenciação baseada no conhecimento que cada um, particularmente, tem do modo de atuação do corpo e do conteúdo que o anima e que é uno com ele. Torna-se, assim, possível, ultrapassar os limites da individualidade e estender a todos os objetos a mesma existência que o indivíduo conhece em si, em dupla experiência. O conhecimento filosófico não é outra coisa que essa ultrapassagem. O que a arte e a moral fazem na prática, o filósofo o faz, teoricamente, na reflexão. A arte, a moral e a Filosofia se unem na contemplação.

4.1 A escolha do nome

Reconhecida como pertinente a extensão de idêntica existência a todos os indivíduos: “cada um pode ser apenas uma coisa, porém pode conhecer tudo o mais”⁷³, Schopenhauer afirma que a ampliação desse modo de ser a todos os objetos conhecíveis é uma consequência natural, porque cada um é um ato particular e, como tal, único, mas contém todos a mesma essência:

Portanto, o filósofo defende a existência, no interior do corpo, de um sentimento não captável pelo princípio de razão, escapando às suas regras, e que fornece, por intuição imediata e direta, na autoconsciência, a chave para a compreensão não só da nossa essência mas também, por analogia, da essência dos demais objetos.⁷⁴

Cada objeto representado tem uma essência interna, que fica fora da representação, e cujo modo de atuação se assemelha, “em sua essência mais íntima”, à vontade que vivenciamos em nós mesmos. Esta semelhança é percebida dentro de uma graduação descendente, de modo que sua manifestação vai se tornando menos evidente para nós, como que se distanciando de um modelo, a que mesmo nossa vontade não se identifica, mas de que é a manifestação mais próxima. Na ausência de um nome adequado para este conteúdo genérico, pois não se pode ter dele uma representação e, desta forma, nenhum conceito da razão, já que extrapola seu domínio, Schopenhauer o nomeia *Querer* (Wille). Em suas traduções, o termo corrente é *Vontade*. Os franceses fazem a distinção entre *Vouloir* e

⁷³ *Mundo*, p.162

⁷⁴ BARBOZA, Jair. *Schopenhauer – a decifração do enigma do mundo*. São Paulo. Editora Moderna Ltda, 1997,p.47.

volonté, sendo o primeiro a essência idêntica que se manifesta em todas as coisas e no homem como vontade.

4. 2 Por que Vontade?

A primeira explicação dada pelo autor é a de uma *denominatio a fortiori*. Dentre as forças naturais, a vontade humana é a de maior nitidez e perfeição. Ela é o ato originário que mais se assemelha à essência geradora do ato e é, também, o mais desenvolvido de todos. A vontade humana mostra, na paixão, a forma mais violenta e a mais evidente de todas as manifestações. Ela irrompe da vontade humana. Ora, o conhecimento da vontade é o único que não se dá na experiência externa, mas é o conhecimento mais imediato que temos. Além de que a espécie humana ocupa o grau mais alto de objetivação e contém nela, portanto, todos os demais. A objetivação é uma longa cadeia ascendente. No topo está a vontade humana. Logo, com muito mais razão, que seja Vontade o nome que as unifica. Além disso, a experiência da vontade antecede todo conhecimento, até mesmo a forma sujeito-objeto. As forças naturais, por seu lado, estão fora de toda experiência possível, mas não a tal ponto que não se possa reconhecer nelas “aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa”⁷⁵. A mediação necessária do entendimento na nossa relação com elas não é impedimento para que se as descreva e, até mesmo, se as conheça de uma certa maneira.

A explicação para a escolha pode ser dada de um outro ponto de vista. A Vontade vai significar a identidade de todo o universo. Essa identidade ultrapassa a compreensão usual de qualquer termo. A nomeação é uma prerrogativa da razão. A palavra é a forma pela qual

⁷⁵ *Mundo*, p. 168.

a razão fixa os conceitos. Estes conceitos são formados pela unificação de representações intuitivas, baseada em semelhanças. A unidade essencial que a Vontade vai significar não tem semelhança com nada a que a razão possa alcançar. Segundo Edouard von Hartmann, o nome que apresenta maior amplitude de sentido na língua alemã é “Wille”. Os demais a que Schopenhauer poderia recorrer, em sua opinião, tais como, desejo, necessidade, paixão, são todos mais específicos em seus sentidos e como que subordinados ao de Vontade. Discorda das críticas à sua escolha, que foram muitas, todas se contrapondo ao uso de uma denominação tirada da vida consciente, estendendo-a ao domínio de toda a vida do espírito e mais à natureza inconsciente. Para Hartmann, “existe em nós uma Vontade inconsciente por nós”. Concorde com a afirmação de Schopenhauer de que os centros nervosos como meio estão em nós, mas a Vontade somos nós. Num mesmo indivíduo podem coexistir vários níveis de vontade e consciência. Há, no entanto, uma Vontade que é minha, da qual tenho consciência de ser única, independente daquela que se exprime através do meu caráter.

A importância filosófica do conceito de vontade não é nova. Para Descartes, por exemplo, é a faculdade mais poderosa do homem, por ser ilimitada, sendo ela a marca de sua semelhança com Deus.⁷⁶ Apesar de subordinada à inteligência e orientada por esta em suas escolhas, sua vontade é dotada do poder de indiferença; “não se encontra encerrada em quaisquer limites”. O Deus cartesiano tem vontade e inteligência, igualmente superlativas, enquanto superlativo no homem é só a vontade; o que cria a possibilidade de erro. Schopenhauer está, exatamente, procurando dentre os fenômenos possíveis de emprestar seu nome, “o mais evidente, o mais desenvolvido e, além disso, diretamente iluminado

⁷⁶ “Há unicamente a vontade, que experimento em mim ser tão grande que não concebo a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa; de sorte que é ela, principalmente, que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus”. Meditações, p.89.

pelo conhecimento”. Mas a Vontade schopenhauriana é destituída de qualquer inteligência. A possibilidade de conhecimento e de transcendência da realidade é humana, melhor dizendo, é de semideuses, pois somente o gênio contempla a realidade em sua essência, ou somente a ele é possível desmascarar a Vontade em toda sua maldade.

Também em Kant, já aparece a distinção entre vontade pura, a fonte do dever-ser, e vontade como capacidade de escolha, que é por ele determinada. Sua vontade (*reiner Wille*) é associada à liberdade, autonomia e espontaneidade, que caracterizam a Vontade schopenhauriana.

Schopenhauer justifica esta sua preferência, relacionando-a com a imediatez de sua experiência. A vontade é o que de mais imediato se apresenta à consciência. Ela é a positividade do que, em si mesmo, é incognoscível. A vontade é seu *princípio evidente*. O acesso à vontade é dado pelo sentimento, ou seja, pela via negativa. Os sentimentos são estranhos à razão e, conseqüentemente, não podem ser representados pelo pensamento. Portanto, sentimento é tudo o que não é conceito. O nome escolhido tinha de se sobrepôr a todo alcance racional. Nenhum se iguala ao de Vontade.

Toda a realidade do mundo está compreendida naquilo que podemos conhecer. Vontade e representação são os únicos elementos disponíveis ao conhecimento do sujeito. As distinções entre as duas são muitas, a começar por sua relação com o conhecimento, com a presença ou ausência deste. A Vontade constitui um mundo completamente oposto ao que é iluminado pela consciência. O mundo consciente é composto pelas idéias em seus variados graus. A Vontade é o princípio metafísico sem inteligência que é apreendido em suas manifestações pelo cérebro. A representação é o produto do cérebro e este mesmo cérebro é manifestação da Vontade cega, alheia ao pensamento, inconsciente. A representação é sua manifestação fenomenal.

Toda representação tem como fundamento o princípio de razão e, por isso, se caracteriza pela pluralidade e determinação, devidas ao espaço e tempo. A Vontade, que fundamenta todas as coisas, até mesmo este princípio, é a unidade fundamental, não fundada. Ela é a unidade originária da pluralidade a que não se contrapõe porque cada nova unidade a ilumina em sua unicidade. É a unidade de Pitágoras.

Dessa forma, não pode ser entendida como uma unidade conceitual e sim como unidade metafísica. Não se chega a ela por abstração de seus inumeráveis fenômenos. Como unidade essencial, está fora do tempo e do espaço; é intemporal e indeterminada. Espaço e tempo são as condições de possibilidade da existência. A Vontade é essa possibilidade; ela é o reino do possível.

A Vontade é a essência íntima de todos os fenômenos; é a “coisa-em-si”. Todo o mundo fenomenal, do singular ao geral, tem nela seu núcleo, seu sentido e sua significação. Tanto a conduta racional do homem quanto a força natural cega têm a mesma origem. Os processos vitais e vegetativos do corpo, tais como a digestão, secreção, crescimento, reprodução, são estímulos destituídos de qualquer consciência. São funções cegas; são sinais de sua presença, que se manifestam espontaneamente. Ela está presente no caráter do homem e na propriedade da pedra. A diferenciação no seu aparecer é uma questão de grau apenas, pois, essencialmente, são idênticas. Sua manifestação mais clara se dá na vontade humana. Para conhecê-la, pois, basta se ater a este objeto e aprofundar sua investigação com a firme intenção de aprender e apreender sua essência. Quanto mais próximo de nós é um fenômeno mais se o ignora, exatamente por ser o mais habitual. São a estes que se deve prestar maior atenção. O extraordinário não está nos grandes eventos e sim na singularidade, na exceção. Conhecendo a essência plenamente em si mesmo, conhece-se o

mundo inteiro. Entre o macro e o microcosmo não há distinção. A Vontade em sua identidade está inteira nele. O indivíduo carrega dentro de si o universo reduzido.

A Vontade é sem fundamento. Isto se revela em seus atos originários. Todos os seus atos se manifestam, espontaneamente, sem motivação ou qualquer determinação. Eles não são resultantes de qualquer processo de deliberação. Essa ausência de fundamento aparece de forma mais clara, no querer humano. O homem em seu caráter inteligível é livre e independente, porque a idéia também é metafísica. Ao intuir, direta e imediatamente, sua vontade, na autoconsciência, o homem reconhece sua liberdade. Sua perda advém da atualização da vontade, de sua existência numa forma específica. O corpo coloca-a numa rede de relações temporais, que limita suas possibilidades e a torna sujeita às motivações. Mas o indivíduo guarda a lembrança da sua unidade constitutiva, da liberdade essencial que ele perdeu e quer recuperar. Chega a acreditar nessa possibilidade. No entanto, “apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta”; tem de conviver com um “caráter por ele próprio execrado” e seguir um caminho que já fora, previamente, traçado. O desabafo amargo do filósofo parece ter relação com o episódio em que foi instado pelo pai a escolher entre seguir sua vocação intelectual ou viajar pela Europa e, na volta, abraçar a tradição familiar e dedicar-se ao comércio. Para seu espanto, optou por esta alternativa, embora detestasse a idéia.

A Vontade é incondicionada. Ela é o manancial de que se alimenta a energia latente ou ativa na natureza. A gravidade no reino inorgânico, o estímulo nas plantas, o motivo para o animal têm a mesma natureza inconsciente sob o seu aparecer como objeto para o entendimento. A Vontade se apresenta como tendência que impõe movimento progressivo, sem paragem, sem alvo. Todo movimento, no entanto, converge para ela mesma, de forma que ela é um só ponto que limita no presente a sucessão infinita dos fenômenos passados e

futuros. O tempo tem uma só dimensão, o agora da vida, do movimento, da inteligência que existem na identidade da Vontade e pela Vontade. Repouso e movimento são estados indiferentes para a Vontade. O repouso é a unidade que contém o movimento, assim como o presente abarca passado e futuro. Por isso, todos os corpos tendem a manter seu estado atual e resistem às mudanças.

A Vontade é indivisível. Todas as suas manifestações têm a mesma identidade. O organismo é uma idéia superior que submeteu as inferiores por uma assimilação triunfante. Ela tende sempre para o mais alto grau de objetivação. Não há divisão democrática: a Vontade abandona os graus inferiores para se manifestar com toda energia na idéia superior. Sempre há uma idéia vencedora.

A Vontade é indiferente, totalmente alheia à luta encarniçada das formas pela matéria. A visibilidade, que é toda a sua finalidade, é o que importa. Sua manifestação nos diversos graus de objetividade não quebra sua unidade. Ela se mantém idêntica. A multiplicidade dos fenômenos não lhe diz respeito. É sempre a mesma Vontade que aparece por trás das imagens que, de maneira encadeada, preenchem o espaço e, sucessivamente, desaparecem na infinitude do tempo. Tudo é sua visibilidade. Do mais inferior dos graus de sua objetividade até o homem, sua mais clara e perfeita idéia. Nele se concretiza a última condição de possibilidade de sua aparição. Mas ele não se isola dos graus inferiores. Cada grau de objetividade é condição do posterior e a seqüência, crescente e decrescente, entre os graus e dentro de cada um dos graus é infinda. Todos os graus inferiores estão presentes no homem que é, assim, como um universo reduzido, revelando à Vontade, *quase* na íntegra, sua essência. Nele, como a idéia mais adequada, a dupla realidade do mundo, constituída pela Vontade (possibilidade) e representação (entidade), encontra a unidade. Schopenhauer retoma a idéia de trindade em sua teoria. A Vontade existe por intermédio da idéia.

Em toda a natureza há uma necessidade interna e externa. A interna responde pelos graus ascendentes de objetividade da Vontade (as idéias) e a externa pela subsistência das espécies que se alimentam umas das outras. Como tudo é Vontade e nada havendo fora dela, e sendo ela esfomeada, a Vontade se alimenta de si mesma. Machado de Assis, num de seus poemas, assim a descreve: “Sei de uma criatura antiga e formidável, que a si mesma devora os membros e as entranhas, com a sofreguidão da fome insaciável”.

A Vontade é impulso cego, surdo e sem consciência. Totalmente misterioso e obscuro. Revela toda sua força na sua mais baixa manifestação, que corresponde à natureza inorgânica. Nestes corpos reina a semelhança e a regularidade. Não há neles individualidade; apenas individuação. Sua manifestação no reino vegetal também é inconsciente. A mesma obscuridade aparece na parte vegetativa da vida dos animais, em sua reprodução e desenvolvimento. Sua alimentação já demanda uma procura e, portanto, conhecimento. Desde que nasce, o animal apela pelo alimento e logo tem de se locomover para obtê-lo. Precisa do conhecimento para ir à sua caça, uma vez que ele é “indispensável à conservação e propagação da espécie”. Toda a animalidade se caracteriza pela posse de uma dupla face. O que na natureza era só vontade, agora é também representação. A vontade torna-se objeto do sujeito que conhece. Ela irrompe do seio das trevas para a luz. Mas seu conhecimento infalível, enquanto agia sozinha, torna-se incerto. O mundo da representação é um estorvo para ela. Com ele surge a ilusão.

A Vontade persegue um fim e não pode se contentar com o conhecimento intuitivo do animal, aprisionado ao presente. Ele revela sua aparência, mas nada diz de sua interioridade. Ela precisa da razão para isso. Ascende mais um grau e se manifesta no animal humano, extremamente frágil, complicado e carente, que tem no conhecimento duplo (intuitivo e reflexivo) a sua resistência. Com o entendimento fixo no presente e a

razão levando-a do passado ao futuro, a Vontade imagina alcançar plena e perfeita consciência de suas decisões. Ledo engano. Sua infalibilidade inicial arrefece no conhecimento apenas intuitivo dos animais e quase desaparece entre os homens. A deliberação assume o lugar do instinto, mas com ela traz a hesitação e a incerteza.

Os conhecimentos intuitivo e racional são os meios que a Vontade encontrou para se conservar e perpetuar nos graus superiores de sua objetivação. São serviços forçados como qualquer outro realizado pelo corpo. A libertação desses serviços é privilégio de alguns homens, dos gênios, como vimos ao tratar da arte. Em sua rejeição do jugo da Vontade, o gênio torna-se o “puro e claro espelho do mundo”, liberta o indivíduo, refletindo a idéia em sua pureza e claridade. A resignação leva o homem mais adiante; nega a Vontade e, com isso, redime o mundo.

A Vontade é comparável a um monstruoso organismo, cuja manutenção e conservação é representada pela organização de todos os seres vivos em organismos reduzidos, divididos em classes, espécies e gêneros, como se cada divisão correspondesse a um seu ato distinto e gradual e como se cada ato correspondesse a uma função que, no seu todo, respondesse por uma finalidade interna e externa do organismo total. O gênero seria representado pela humanidade ou pela Idéia de homem, que é justaposta ao caráter inteligível kantiano ou mesmo a Jesus. Na parte dedicada à ética, Schopenhauer irá relacionar o pecado a Adão (afirmação da Vontade) e, por sua descendência, a todos os homens, enquanto a redenção é realizada em Jesus (negação da Vontade).

Schopenhauer explica essa finalidade pela indivisibilidade da Vontade, por sua unidade e identidade, mantida em cada fenômeno. Cada idéia em seu grau é um ato isolado da Vontade e, por sua vez, os fenômenos são, também, atos isolados e simples, mas todos idênticos na essência. A diferenciação das idéias diz respeito à expressão em maior ou

menor grau da essência. O homem é o último grau ou a máxima Idéia que mais adequadamente se assemelha à essência. Nele se torna possível retornar, pela via negativa, à consciência de si, como idéia do processo de conhecimento e não como participante do processo: “no homem o caráter empírico é peculiar a cada individuo (...) pode ir até a completa supressão do caráter da espécie mediante a auto-supressão de todo o querer.”⁷⁷ O corpo é suprimido de sua funcionalidade voluntária. A regularidade da lei de motivação é quebrada e a capacidade de influência dos motivos é aniquilada. A necessidade que a atividade cerebral impunha é vencida e o homem se identifica à idéia originária do seu ato (ele mesmo como caráter particular) e que era meio para que o gerador (a Vontade) se conhecesse. A negação de seu caráter empírico instala-o na identidade de sua personalidade, no estado de liberdade. Sua existência temporal mergulha na essência ideal do caráter inteligível. Daí em diante ele é inteligibilidade pura. Seu nome é liberdade.

⁷⁷ *Mundo*, p.221.

Cap. 5 O conceito de liberdade e o papel da consciência na sua fundação

A liberdade e o fundamento da moral são, segundo Schopenhauer, os dois problemas fundamentais da ética. Tanto o desenvolvimento de sua teoria da liberdade quanto o da fundação da moral surgiram como resposta a questões propostas em concurso e constituem acréscimo à obra principal. *Os dois Problemas Fundamentais da Ética* é fruto da união desses dois temas, embora tenham sido produzidos em épocas distintas. Na introdução da obra, Schopenhauer apresenta como justificativa dessa unificação a identidade da fonte, que torna as duas doutrinas intimamente afins. Segundo o autor, não se pode falar em ética sem tomar como pressuposta a ela a liberdade e a esta, por sua vez, uma base metafísica. Ele não está falando de relação entre liberdade e ética ou entre liberdade e fundamento. Sua análise é mais profunda e tem como objetivo demonstrar que toda discussão filosófica remete a um campo originário, um ponto comum no meio de tudo, de onde tudo parte e a que tudo retorna. Portanto, a reunião dos dois tratados é uma exigência da sua própria natureza e encontra seu lugar na obra *O Mundo como Vontade e como Representação*, mais especificamente no quarto livro, pois ambos apresentam exaustiva e analiticamente os conceitos tratados, sinteticamente, na obra principal.

A liberdade é um conceito chave para a compreensão do pensamento de Schopenhauer. É tão importante que, á pergunta de concurso da Academia de Ciências da Noruega, ele responde com um tratado. Aliás, liberdade, loucura e morte são as idéias que, continuamente, dominam seu pensamento subjetiva e objetivamente. Elas são, ao mesmo tempo, a obsessão de sua subjetividade e presença objetiva constante como forma de

libertação. Ele se sente prisioneiro de uma Vontade que não é a sua, de uma melancolia que não é apenas um sentimento romântico e que o mantém alerta.⁷⁸ A consciência abstrata da morte, comum a todos os homens, tornou-se concreta, para ele, de maneira abrupta, com o suicídio do pai.⁷⁹

No tratado sobre liberdade, Schopenhauer discute a relação entre liberdade e autoconsciência. É sobre essa discussão que vamos nos debruçar, numa tentativa de elucidação do significado que ele empresta ao conceito de liberdade. O que foi perguntado pela Academia: “pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”. Para o autor, na pergunta citada estão embutidas, na verdade, duas questões, uma aparente e outra de fundo. A principal refere-se à gênese da liberdade, sua fonte originária, seu solo. A liberdade já é um pressuposto. A questão de fundo é: qual o papel da consciência na fundação da liberdade? A segunda, mais importante para Schopenhauer, é a que pressupõe a discussão sobre a liberdade mesma da vontade humana. É em relação a esta que serão levantados todos os conceitos principais de sua teoria filosófica e seu fundamento metafísico.

De imediato, Schopenhauer considera que a pergunta da Academia só pode se referir à liberdade moral, pois, filosoficamente falando, somente nesta ordem da realidade a liberdade se coloca como um problema. Situando, pois, a questão no domínio moral, ele vai negar à autoconsciência qualquer possibilidade de fundação e de princípio de demonstração da liberdade. Primeiro, a liberdade não é um conceito demonstrável. Ele é

⁷⁸ Ao falar sobre a loucura, Schopenhauer relata suas visitas aos manicômios e seu contato com os loucos. Pode ser simples curiosidade, pesquisa de campo ou então é a forma como segue os conselhos dos budistas ou de Sêneca. A objetivação de um pensamento obsessivo é uma atitude libertadora e salvadora.

⁷⁹ A respeito do tema da morte, que constitui o parágrafo 54 do Mundo, afirma Borges a humildade do filósofo, dada a profundidade de sua concepção.

negativo; positivo é seu contraposto, o obstáculo ou a necessidade. Toda demonstração é regida pelo princípio de razão e recai sobre os conceitos situados em seus limites. Segundo que, consciência e liberdade pertencem a domínios distintos: o da consciência é a existência e o da liberdade é a essência. Não que se trate de duas realidades. Não há dualidade entre essência e existência. São ambas imanentes. Schopenhauer concebe a identidade essência-existência como uma realidade que se desdobra em dois aspectos, profundamente distintos. O existencial é submetido à necessidade, que é sempre relativa, enquanto o essencial é o da absoluta liberdade. O domínio da consciência se situa, assim, muito aquém daquele que comporta a moral. Ele, então, concluirá que, em sua essência, a vontade humana é livre. Essa liberdade, no entanto, é formal e virtual. Quanto à sua atuação, afirma, não há liberdade da vontade humana, uma vez que o agir do homem está “submetido a mais estrita necessidade”⁸⁰. Cada um dos atos do indivíduo remete à Vontade que o atravessa e determina sua atuação, como afirmação de seu querer onipotente. A liberdade moral no fenômeno humano somente se manifesta como exceção ou, como diz o autor, “como contradição do fenômeno consigo mesmo”: a liberdade do homem está em se decidir pelo não querer, pela negação de sua essência. É um tipo superior de liberdade, isto é, transcendental. A presença de Kant se faz sentir, como acontece em todo o desenvolvimento de seu pensamento, na distinção entre fenômeno e

⁸⁰ Livre e necessário têm sentidos opostos. No caso, necessário se opõe a voluntário, em sentido negativo e em sentido contrário. No primeiro caso: (necessária é a ação que não só não pode não se produzir como não pode ser voluntária). No sentido de contrário: (necessária é a ação que se produz sob violência ou coação, contrária ao que se faria em condições normais, fiel ao apetite no animal ou à resolução humana). Há ainda as ações que se dão por necessidade de preceito ou por submissão servil. Livre deriva de “liber” (livrar) ou “libet” (agradar). No sentido que predominou na Escolástica, necessária é a ação divina e a de alguns homens escolhidos por Deus. Indica superação da vontade individual ou, em Deus, absoluto despojamento. Segundo Suarez, “nunca ninguém duvidou, nem pode duvidar, de se os homens, em muitas de suas ações, agem espontaneamente e movendo-se e aplicando-se à obra por própria vontade, prévio o conhecimento, senão que o submetido a controvérsia foi se neste mesmo voluntário se mescla a necessidade e a determinação a uma só coisa”. (Disputaciones metafísicas. Disputación XIX-Sección II, p.331). Em Schopenhauer, “ser necessário” significa tão somente “seguir-se de um fundamento suficiente”.

“coisa-em-si”. Toda a positividade fenomênico-existencial é regida pelo princípio de razão suficiente e constitui o aspecto da realidade que é objeto de conhecimento da razão. Somente a “coisa-em-si” é livre, quer dizer, a Vontade, essência fundamental de tudo, não é apenas livre, é onipotente: “Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo(...):ambos são seu autoconhecimento e nada mais”⁸¹, enquanto a vontade humana, mesmo sendo o mais adequado de seus atos originários, é manifestação e, portanto, determinada pela necessidade: “segue seus fins à luz do conhecimento”. A vontade divide seu poder com a razão. A natureza sem fundamento da vontade é limitada pelo princípio racional, que a submete em seu agir. Nesta limitação, radica a possibilidade de conciliação entre a onipotência da Vontade e a necessidade da vontade humana. Este seria o papel fundamental da responsabilidade, cuja origem é o conhecimento de si como a fonte dos próprios atos. É um conhecimento compartilhado por todos os homens, pois nasce da simples posse da razão que, mais do que assinalar a distinção entre animais e homens, concede a estes a liberdade em relação ao presente e a capacidade de discernimento, uma função da faculdade de juízo.⁸² Com sua “faculdade dos conceitos”, os indivíduos criam a realidade abstrata, onde não há só presente, mas também, passado e futuro, isto é, um horizonte de possibilidades. Esta gama infinita de possibilidades cria a ilusão da aparente liberdade ativa humana que se radica no fato de “ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência”. Este conhecimento imediato, por outro lado, evidencia a vontade do indivíduo como a fonte originária e, essencialmente livre, dos seus atos. Ele, então, assume, moralmente, sua autoria, responsabilizando-se

⁸¹ *Mundo*.p.355

⁸² O papel da razão para o indivíduo é semelhante ao da História para os homens. Cada povo toma consciência de si, de seus feitos e destino, através da narração histórica. Os eventos narrados “são as letras a partir das quais se pode ler a Idéia do homem”(M.p.251).

por esta: “Esse conhecimento imediato da própria vontade é também aquele do qual surge na consciência humana o conceito de liberdade, pois certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é livre do princípio de razão.”⁸³

Schopenhauer apresenta três conceituações de liberdade, a física, a intelectual e a moral. A primeira é seu sentido originário, imediato, popular, acessível à compreensão de todos. É tão simples e limitada quanto à própria autoconsciência a cuja esfera pertence. A segunda é ainda mais restrita e somente é lembrada para compor o conjunto. Quanto à terceira, receberá do autor total atenção e um detalhamento que incluirá o confronto entre a vontade e a autoconsciência e o confronto entre a vontade e a consciência das outras coisas. Além disso, recorrerá aos predecessores, na busca por aliados que respaldem sua concepção determinista da conduta humana. Determinismo e necessidade são tomados como sinônimos. Ele receberá, principalmente de Priestley e sua *Doutrina da necessidade filosófica*,⁸⁴ a crença no poder da influência dos motivos sobre a vontade, de tal forma que seria impossível que uma ação se desse diferentemente da que ocorreu, mantidas as mesmas condições. O princípio determinista, aplicado aos fenômenos naturais e condutor das ciências na busca pelas relações constantes desses fenômenos, que essa determinação possibilita, é estendido aos atos de vontade como necessidade.

Schopenhauer apresenta diversos opositores, como ele, do “livre arbítrio” humano, concebido, na sua opinião, para encobrir a incoerência entre o criador e a criatura, isto é, entre o bem intrínseco à criação, pela bondade do criador, e a efetividade do caráter maléfico da existência. Relaciona-os, todos, um grau abaixo de si mesmo, pois, segundo

⁸³ *Mundo*. P.626

⁸⁴ Schopenhauer o relaciona entre seus predecessores e, inclusive, como aquele que, de forma mais clara e convincente, afirmou a necessidade dos atos de vontade. Priestley defende um determinismo fundamental em que, não só os atos de vontade mas a totalidade da atividade mental humana é fundada na fisiologia do sistema nervoso, isto é, tem explicação materialista.

ele, nenhum outro filósofo teria solucionado a questão da liberdade com tal clareza quanto ele o fez. Sua solução opera uma inversão entre os domínios moral e físico porque, se neste não há nenhuma liberdade, no primeiro reina a absoluta ausência de necessidade.⁸⁵

5.1 O que é a liberdade?

Schopenhauer começa por definir o conceito de liberdade como negativo: liberdade é ausência de obstáculos; inexistência de qualquer impedimento à consecução das ações ou ausência de necessidade. O obstáculo é o positivo e, de acordo com sua índole, determinará os três tipos de liberdade: a física, a intelectual e a moral.

A liberdade física diz respeito à natureza como um todo e, tratando-se dos animais, da possibilidade que eles têm de se moverem, voluntariamente, uma vez conhecido seu objeto. Seu obstáculo é material. Dentre os muitos exemplos que Schopenhauer oferece estão ar livre, a vista livre, imprensa livre, corrente d'água livre e povo livre. A liberdade política é considerada dentro desta conceituação e se refere ao povo que estabelece as próprias leis a que irá obedecer.

A liberdade física, segundo Schopenhauer, não apresenta controvérsia e sua comprovação na experiência é muito fácil. Além disso, permite a inversão do seu caráter, inicialmente negativo, em positivo, quando é considerada do ponto de vista das ações: uma ação livre é aquela que ocorre em conformidade com a vontade: “Segundo isto, os homens e os animais

⁸⁵ Suarez relaciona alguns filósofos antigos, entre eles Demócrito, Empédocles e Heráclito, que mesclam necessidade e determinação às ações, mesmo às dos homens. Segundo eles, haveria uma necessidade fatal nas ações e seus efeitos em tudo que estivesse sob a influência dos céus, pois tudo seria conectado, inclusive a vontade humana. Faltou a esses pensadores, segundo Suarez, declarar se esta necessidade que atribuem às ações humanas teria origem na própria natureza do homem ou seria, apenas, determinada por causas externas a ele mesmo, como se depreenderia do que disseram. Para serem coerentes, afirma Suarez, teriam que declarar que “esta necessidade se funda também na intrínseca natureza do homem, porque nele não existe faculdade alguma que por sua natureza seja indiferente em suas ações”.

são chamados livres, neste significado físico do conceito de liberdade, quando nem laços nem cárcere nem paralisia, isto é, em geral nenhum impedimento físico, material, obstaculiza suas ações, senão que estas acontecem de acordo com sua vontade”.⁸⁶

A liberdade intelectual é, segundo ele, aparentada à liberdade física e já recebeu sua conceituação definitiva de Aristóteles. O homem é, intelectualmente livre, quando “pode exteriorizar-se sem impedimento, conforme a sua própria essência, quer dizer, suas ações são o puro resultado da reação de sua vontade aos motivos que se lhe apresentam no mundo real, tanto a ele como a todos os demais”.⁸⁷ O intelecto é o meio através do qual o mundo exterior atua sobre a vontade. O micro e o macrocosmo se interligam por meio dele. Ele é instrumento e a vontade depende de sua normalidade para responder aos motivos que a ativam. Sob impedimentos, seja por uma apreensão obscura dos motivos, seja por uma visão distorcida dos fatos ou pelo transtorno de suas faculdades mentais, o homem não pode ser responsabilizado ou incriminado, ou o ser apenas parcialmente. A responsabilidade moral e jurídica pelos atos praticados depende, para o agente, do estado sadio de sua faculdade cognitiva e de circunstâncias favoráveis ao discernimento e deliberação. Do ponto de vista dos motivos, a vontade pode ser levada à tomada de decisão enganosa e não premeditada, tal como ingerir ou oferecer a outrem veneno em lugar de remédio. Pode também confundir um vulto à noite e matar um conhecido, pensando ser ladrão. Quanto às circunstâncias desfavoráveis, há casos mais extremos que se enquadram ao tema. Por exemplo, num naufrágio, em que um único instrumento está disponível (tábua) e um homem se livra de outro que o acompanha, para se salvar.

⁸⁶ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.38.

⁸⁷ *Ibidem*, p.129.

A loucura, o delírio, o paroxismo e a sonolência suprimem a liberdade intelectual. Sua supressão pode ocorrer total ou parcialmente. No primeiro caso, a vontade é dirigida diretamente pelos motivos e suas decisões, não passando pelo crivo do intelecto, tornando-se, legal e moralmente, inimputáveis. O agente fica isento de responsabilidade. O homem louco, por exemplo, não conseguindo sopesar aos motivos que ativam sua vontade os contra-motivos que a sociedade, ou mesmo seu caráter originário, lhe impõe como regra, fica totalmente incapaz do exercício da liberdade. O acolhimento e a apresentação dos contra-motivos à vontade é função do intelecto. Para isto, tem de estar apto e em pleno funcionamento. Caso contrário, os contra-motivos se tornam inexistentes para a vontade. Ela age respondendo diretamente aos motivos, sem reflexão, e a culpa é do intelecto. Mas o intelecto não pode ser castigado. O castigo que as leis e a moral impõem diz respeito somente à vontade: “Somente ela constitui o homem propriamente dito: o intelecto é meramente seu órgão, sua antena sensitiva, quer dizer, o meio da ação dos motivos sobre ela”.⁸⁸ Se a atuação do intelecto falha, a vontade fica desonerada de sua culpabilidade ou ela é atenuada. O código penal é constituído a partir da pressuposição do poder dos contra-motivos sobre as decisões da vontade.

A supressão parcial da liberdade intelectual está ligada à paixão e à embriaguez. Uma vontade apaixonada desconhece regras; submete o intelecto à sua cegueira e seu funcionamento é prejudicado, diminuído ou parcialmente suprimido. Ele perde seu poder de influência sobre as decisões da vontade; é derrotado pelo impulso sexual. Ao lado do amor à vida, o impulso sexual é o componente mais forte e ativo da humanidade; sua mola propulsora. Ele se constitui em “meta final de quase todo esforço humano”.

⁸⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.130.

Prejudica a vida das pessoas, independentemente de origem, ocupação, situação financeira. Ninguém escapa ao seu jugo e ao seu jogo. Um simples encontro entre um José e uma Maria, representa, na verdade, a existência das gerações e, através delas, a realização do fim mais importante da vida humana. Quando a paixão excita a vontade e o impulso sexual vem à tona, o intelecto é relegado de suas funções. A natureza ilude o indivíduo, fazendo-o acreditar que respondendo ao seu impulso serve aos seus próprios fins. No entanto, a verdadeira finalidade é inconsciente. Uma representação material, intuitiva, que se transforma em motivo interno, domina a vontade e obscurece a consciência, fazendo com que os contra-motivos, que são meros pensamentos abstratos, se tornem débeis contrapostos. A debilidade dos contra-motivos e a forte presença da representação intuitiva privam a consciência do seu instrumento de alarme, o intelecto, que, prejudicado, não oferece resistência e a reação da vontade é precipitada. Segundo Schopenhauer, um crime cometido nestas circunstâncias tem de ser considerado como de responsabilidade atenuada ou até mesmo com total inocência do agente.

A embriaguez também suprime, parcialmente, a liberdade intelectual. Um homem embriagado tem muitas chances de se deixar levar pela precipitação e agir com toda a energia de sua livre vontade, sem que seu intelecto tenha tempo suficiente para disparar sua capacidade de reflexão. Também aqui, Schopenhauer afirma, o castigo não seria devido porque o agente não está na posse das condições necessárias para conhecimento das conseqüências de suas ações, ou seja, age em ausência de liberdade intelectual. Nesse caso, sua responsabilidade recairia, de forma total, sobre o próprio estado de embriaguez. Quanto à ação propriamente dita, a responsabilidade seria parcialmente suprimida, uma vez que seu intelecto não gozava do estado de liberdade necessário para que o crime lhe pudesse ser imputado.

As concepções de liberdade física e intelectual não constituem, propriamente, um problema para as considerações filosóficas de Schopenhauer. No que concerne à liberdade física, sua inclusão é devida porque ela é o “dado” empírico, a representação intuitiva. Toda representação abstrata é um reflexo de uma intuitiva e tem, para Schopenhauer, um fundamento na experiência. Todas as discussões, sustentadas pelos filósofos, ao longo da história do pensamento, dizem respeito à liberdade moral ou, mais precisamente, ao “livre arbítrio” do homem. De maneira geral, foi associada à razão, considerada uma realidade distinta do corpo e superior a ele, constituindo a realidade essencial humana. Sabedoria e racionalidade tornaram-se sinônimos de liberdade. A Filosofia Moral de Sócrates e a escola estoíca, inspirada nele, deram origem a uma concepção de liberdade numa perspectiva individual. O indivíduo é a dualidade corpo e razão, estando nesta a sua essência. Ele é uma razão e o corpo, seu invólucro. A faculdade racional é a única capaz de conduzir o homem ao conhecimento de si mesmo e de iluminar seus julgamentos. Torna-o artífice de sua própria salvação. Epíteto chega a afirmar que: “os deuses nos deram o melhor deles mesmos”.⁸⁹ É com a razão que nos livramos dos entraves do corpo, dos impedimentos que o corpo acarreta. A liberdade é, então, a possibilidade de “dispor de si mesmo”, de viver sua essencialidade. Para isso, o indivíduo deve libertar-se de tudo o que é exterior, reduzindo ao mínimo suas “necessidades”. Ser livre é conhecer a “si mesmo”, recusar a ação e consagrar-se à “contemplação”. O preço da liberdade é a negação dos desejos “porque não é se fartando de coisas desejadas que se prepara a liberdade, é pela supressão dos desejos”⁹⁰ .

⁸⁹ Les Stoïciens. Textes traduits par Émile Bréhier. Edités sous la direction de Pierre –Maxime Schuhl. Entretiens D’Épictète, p.809.

⁹⁰ Les Stoïciens. *Entretiens D’Épictète*, p.1060.

O pensamento de Schopenhauer vai estar muito próximo desta concepção de liberdade, embora dentro de uma visão de realidade completamente distinta. As discussões que ocuparam os filósofos, a partir do século XVI, situam a questão da liberdade numa perspectiva mais determinista. A dualidade entre razão e corpo se insere num dualismo muito maior e que opõe liberdade e necessidade. Como afirmar a liberdade do homem e o determinismo da natureza, sendo este homem parte dela? O problema se transforma na busca de conciliação entre liberdade e necessidade.⁹¹

A resposta de Schopenhauer à questão da liberdade vai ser direcionada pela transformação que ele opera na relação entre corpo-vontade e razão. Vai se enquadrar, também, na solução apresentada por Kant. A realidade essencial é distinta da existencial e suas esferas não podem ser confundidas. A determinação que vigora no mundo fenomênico não guarda a menor semelhança com o mundo, inteiramente livre, da “coisa-em-si”. O determinismo físico é ultrapassado pelo homem em razão de sua inteligibilidade, que lhe concede um poder autônomo e espontâneo. Se, fisicamente, o indivíduo está submetido às leis da natureza, moralmente ele é livre ou tem a possibilidade de o ser. Na verdade, a tradição filosófica moderna até Schopenhauer discutiu a liberdade moral como um embate entre a vontade e a razão e sob o pressuposto de uma vontade divina. Na vontade está o poder de ação, enquanto na razão, as leis que a conduzem. Permanece a concepção de homem como essência racional. Em Descartes, ele é a substância pensante: “enquanto o corpo humano pode facilmente perecer, a mente humana é imortal por sua própria natureza”.⁹² A liberdade é uma qualidade inata da vontade e consiste em seu poder de dar ou negar consentimento, quando bem entende. Cada um de nós tem a consciência interior da própria

⁹¹ Como conciliar? Há um determinismo universal que, no entanto, não elimina a responsabilidade individual e, muito menos, nega a moralidade. Liberdade e responsabilidade são indissolúveis.

⁹² DESCARTES, René. *Oeuvres et Lettres. As paixões da alma*. Paris. Gallimard, Plêiade. 1953, p.697.

liberdade. Para Descartes, as ações humanas são livres e indeterminadas. Na relação entre o intelecto e a vontade, esta não é determinada por aquele. A força divina subjacente concilia toda distinção e toda determinação. O intelecto é a luz natural irresistível que, ao estampar na vontade a percepção clara e distinta da verdade, que buscava, esta (vontade) dá seu assentimento espontânea e imediatamente. A verdade está em algum lugar. Ela é o que a vontade quer encontrar. O intelecto é inclinado pela força da verdade e pela disposição do pensamento, produzido por Deus. As razões da verdade e da bondade são a bagagem de mão do intelecto que, como um poderoso farol, orienta a vontade pelas brenhas das percepções errôneas, até que ela elege aquela que é a clara e distinta. A liberdade que a vontade tem é a de querer buscar a verdade, de pôr-se a caminho. A vontade humana é livre para querer ou não querer a verdade. A liberdade é a afirmação ou negação, a procura ou a recusa de alguma coisa pela vontade. Não somos livres ou não livres pelo poder ou não de nos movermos à direita ou à esquerda. Nossa liberdade está “antes, somente, no fato de, para afirmar ou negar, fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agirmos de tal modo que não sentimos nenhuma força exterior a nos constranger”.⁹³ O movimento que define a escolha é livre é mental: “Liberdade não é indiferença para escolher entre dois contrários; mas, antes, quanto mais pendo por um (acorde com minha disposição inata), tanto mais livremente faço a escolha e a abraço”.⁹⁴ Esse pender por um pensamento, à força de exercício contínuo do espírito, acaba por reter a vontade nos limites do conhecimento das coisas, clara e distintamente, representadas pelo entendimento. O problema, segundo Descartes, está no querer sem conhecimento do que se quer, uma vez que o conhecimento é limitado e o querer, ilimitado.

⁹³ *Meditações*, p.89.

⁹⁴ *Ibidem*, p.88.

Descartes e Kant vão estar presentes na concepção schopenhauriana da liberdade. O primeiro irá pautar a discussão como idéia a combater. Em Kant, Schopenhauer encontra o achado fundamental que justifica seu próprio pensamento: a compatibilidade possível, num mesmo ser, da liberdade com a necessidade porque, enquanto caráter inteligível, ele é a coisa em si, de que o caráter empírico é apenas o fenômeno. É somente através de suas ações que este ser se dá a conhecer e somente elas se subordinam a razões que são, sempre, regras do entendimento, segundo as quais estas ações são subsumidas à unidade representativa. Em Schopenhauer, a dualidade entre vontade e representação é secundária, fundada no monismo primário da Vontade. Este “querer viver” inconsciente e, absolutamente livre, domina a vida consciente. Nesta, o querer é, não só determinado, mas também limitado pelo conhecimento. Nosso querer é sempre motivado. Os motivos atuam como causas. Por eles, situamo-nos sob o determinismo universal, sem qualquer prerrogativa. Os motivos, assim como as ações que eles provocam, participam todos da rede de relações em que se constitui o princípio de razão suficiente. Deste princípio, decorre o nosso conhecimento do mundo e, desta forma, nossas ações ocorrem, sempre, dentro dos limites impostos pelo nosso conhecimento das condições prévias imediatas. A condição universal que subjuga o motivo e a ação, atuando neste momento e neste lugar, é dada pela Vontade inconsciente, livre, ilimitada e incondicionada. A liberdade da Vontade fica garantida em face da necessidade da representação.

Todas as discussões, em torno da liberdade moral, têm vinculação, segundo Schopenhauer, com a conceituação da liberdade física que a antecede e torna possível seu entendimento. Seu surgimento decorre da existência de obstáculos de natureza abstrata, que funcionam como se fossem impedimentos físicos, isto é, se interpõem à “conformidade dos atos com a vontade”. Trata-se de motivos, tais como ameaças, promessas, perigos que impedem a

manifestação do poder pessoal voluntário. Esses impedimentos não podem ser comparados aos obstáculos físicos, mas podem atuar com a mesma força e necessidade. Uma promessa, por exemplo, pode impor necessidade a uma vontade que, para agradar a outrem, abdica daquela liberdade primária que conforma sua atuação com seu querer. O ato de liberdade dessa vontade passiva pode se manifestar, não agindo e sim negando a atuação, resistindo à ação do agente externo, credor da promessa. Como ela não exerce o ato de seu querer, sua liberdade se restringirá à suspensão do ato, sua negação.

Há entre os obstáculos físicos e os motivos abstratos dois caracteres que os distinguem, substancialmente. Uma barreira física é irresistível e invencível pela frágil força corporal do homem. Ele não pode se contrapor a um tufão, enquanto um motivo pode ser sempre contraposto por um outro motivo mais forte. O segundo caráter distintivo entre eles é que o obstáculo físico coage objetiva e absolutamente; enquanto o abstrato, subjetivamente e de forma relativa. Nenhum motivo é irresistível por si mesmo ou invencível. O mais poderoso entre todos os motivos que levam um homem à ação é, para Schopenhauer, a preservação da vida. Entretanto, não se trata de um motivo objetivo e absoluto, pois, se o fosse, não haveria suicídios. Sua força não impede que muitos se suicidem, outros tantos sacrifiquem a vida por causas humanitárias, por opiniões ou interesses diversos. Por outro lado, naqueles em que a firme resolução de “não perder a vida” é mais forte, nem as torturas atrozes, nem situações de intenso perigo quebram sua resistência. A discussão da liberdade, nestes casos, não pode se referir ao livre exercício do ato, mas à própria faculdade de querer. Uma ação livre, conforme ao querer, se enquadra na proposição “se quero faço; só posso porque quero”. A significação popular do “livre poder de ação” da vontade tem nesta proposição sua base e o fundamento de sua verdade. Neste âmbito, o que está em jogo para a vontade é o “poder fazer” sem que nada a impeça. O entendimento

desse tipo de liberdade se prende à afirmação: “sou livre se posso fazer o que quero”. Aqui, a liberdade é tratada do ponto de vista da conformidade entre poder e querer; do acordo entre a vontade e seus atos. Que o ato segue livremente o querer da vontade, quando nenhum obstáculo material (físico e objetivo) a impede, se pode constatar com clareza e sem sombra de dúvida, Schopenhauer afirma.

O problemático na questão da liberdade moral é que ela sobreleva toda relação. Tem de ser situada na vontade mesma e a solução da pergunta pela liberdade do querer ultrapassa os limites do campo físico originário. Sua indagação se transforma em: “podes também querer o que queres?”, ou simplesmente: “podes querer?”. A solução do problema passa a envolver a necessidade ou não das decisões pessoais. Ser livre significa, em sentido moral, ter a possibilidade de decisão sem qualquer razão constrictiva. A liberdade é entendida, neste caso, como ausência de necessidade. A negatividade do conceito se mantém; a positividade está no conceito de necessário que Schopenhauer restringe ao seguinte: “necessário é o que se segue de uma razão suficiente dada”. Ora, esta é a fórmula do princípio, segundo o qual nada acontece sem uma razão (causa) determinante. Às quatro raízes do princípio correspondem as quatro maneiras de perguntar pela razão dos acontecimentos ou para estabelecer conexão entre eles. A necessidade lógica se apresenta na determinação da conclusão pelas premissas; a matemática, na mútua determinação das relações espaciais, fundadas na intuição pura a priori do espaço; a física, na determinação do efeito pela causa; a da conduta humana, na determinação de suas decisões pelos motivos. As ações humanas têm na vontade sua causa imediata e transcorrem, livremente, se nenhum obstáculo físico a impede. Invertendo o sentido, temos que as decisões da vontade passam por um processo de deliberação interno, originado pelos motivos; elas são, portanto, efeito. Toda decisão da vontade se insere, assim, na relação de causas e efeitos

que constituem o mundo conhecido e se conforma ao princípio de razão. Sua inserção na série causal faz dos atos de vontade um elo da cadeia: dada uma razão (motivo), a consequência (ato) advém, necessariamente. Uma razão é sempre determinante e sua consequência sempre determinada por ela. A relação entre ambas é absoluta e não relativa. Cada uma dessas causas atua sobre um caráter que é receptivo a ela. Na verdade, há uma só necessidade: é a que domina toda existência. O simples fato de existir coloca o indivíduo na rede de relações do princípio que regula todos os seus atos, como os de qualquer outro fenômeno. Acontece que esses atos individuais coexistem no espaço e no tempo com os atos dos outros indivíduos e essa coexistência é casual, acidental. A relação entre fenômenos distintos é sempre relativa; está ligada à casualidade. Ao estabelecer a oposição entre necessário e casual, Schopenhauer universaliza o objeto; foge da tradicional distinção e correlação entre livre e necessário, associados às ações humanas, amplia e estende a discussão a todos os fenômenos. Não à toa, ele diz que, habitualmente, se explica necessário como “aquilo cujo oposto é impossível ou o que não pode ser de outra maneira.”⁹⁵ Esta significação de necessário é apenas uma dentre as muitas discutidas pelos filósofos e é, exatamente, aquela aplicada às causas eficientes irracionais, isto é, relacionada às coisas naturais e destituídas de conhecimento, tais como, a ordem do universo e o sistema fisiológico humano. Nesta acepção, “necessária é a ação que não pode não existir ou não se produzir”⁹⁶, pressupondo-se todos os requisitos presentes para que a ação se produza. Schopenhauer não afirma, mas parece clara a associação de sua concepção de liberdade com a lei de inércia, o princípio geral da natureza, que unifica os

⁹⁵ SUAREZ, Francisco. *Disutaciones metafísicas*. Traducción de Sérgio Rábade e outros. Madrid. Editorial Gredos. 1961, s/ed., v.III, p.328. Citação feita por Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.41.

⁹⁶ *Ibidem*, p.328.

domínios do mundo: “os corpos se movem do mesmo modo segundo algo que não lhes é inerente nem lhes pertence como qualidade, mas que neles atua como força”.

A escolha de uma única acepção de necessário justifica essa analogia. Schopenhauer deixa de fora todas as que manifestavam a distinção entre ato racional e irracional. A racionalidade não é, na sua teoria, fator distintivo na relação liberdade e necessidade. Isto concerne somente à Vontade, que é absoluta irracionalidade e pura espontaneidade, e a representação, que dela faz o sujeito. O embate entre vontade e razão é próprio da representação. A esta cabe relacionar livre no sentido de libet (agradar) e afirmar com os hereges, segundo Suarez: “as ações dos homens não são livres por outra razão senão porque são perfeitamente voluntárias”⁹⁷. Quer dizer, todas as ações humanas se seguem segundo sua índole individual. O homem é vontade e tem uma razão, de que se serve. Defensor de um dogmatismo imanente, Schopenhauer elimina a transcendência e esvazia o conceito de necessidade, originalmente atribuído à vontade onipotente dos deuses, senhores do destino dos homens, ou à natureza imutável do Deus único criador do universo, como um estado de superação, somente atingível pelos agraciados. Schopenhauer associa a liberdade ao princípio abissal, que tudo deseja e de tudo se apossa. Emerge o egoísmo universal. A moralidade deixa de ser um bem comum a todos os homens. Todos se tornam escravos do apetite insaciável da Vontade, de seu querer indestrutível. A existência é a afirmação deste querer. A própria essência humana é o obstáculo à sua liberdade. A vida é dominada pela necessidade. A liberdade para o homem significaria subtrair-se a essa necessidade essencial; o que é uma impossibilidade. Carece, pois, de sentido, afirma Schopenhauer, a definição kantiana de liberdade: “a faculdade de iniciar

⁹⁷ *Disputaciones metafísicas*, p. 331.

por si mesmo uma série de mudanças”⁹⁸. Nenhum ato de vontade é livre; nenhum surge, estrita e originariamente, de si mesma. Todos os atos de vontade são produzidos de forma necessária por condições precedentes. Nenhum fenômeno tem existência independente; todos são condicionados, inclusive as ações humanas. Não tem sentido, pois, falar em *liberum arbitrium indifferentiae*, uma vez que não há possibilidade para um indivíduo humano de eleição arbitrária, isto é, de maneira indiferente eleger uma ação ou sua oposta, sob idênticas condições. Cada ato individual carrega a marca do caráter do indivíduo, um carimbo que ele imprime em todas as ações. Essa marca é sua identidade e é em direção a ela que o homem livre caminha, isto é, a liberdade é o poder do indivíduo afirmar sua vontade diante da dos outros indivíduos e, uma vez afirmada, já num nível mais elevado de consciência, poder negá-la; se decidir pelo não querer: “Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa.”⁹⁹

5.2 O que significa autoconsciência?

O homem tem uma consciência total que compreende a consciência de si mesmo, uma pequena parte, e a consciência das outras coisas, a maior parte. Esta o relaciona com o mundo que o circunda; está sempre voltada para a exterioridade, que a ocupa quase exclusivamente, enquanto a primeira o relaciona com seu mundo interior. A autoconsciência é a consciência da interioridade.

O entendimento é a faculdade de conhecimento que responde pela apreensão intuitiva “do mundo externo real”, que a razão vai em seguida ruminar e, posteriormente, transformar

⁹⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.42.

⁹⁹ *Mundo*, p.222.

em conceitos. Dessa operação e das infinitas combinações conceituais e com ajuda das palavras, surge o pensar. É também no entendimento que radicam as formas do princípio de razão, as condições de possibilidade de todo conhecimento objetivo, espaço, tempo e causalidade. Fazem parte do sujeito, mas não se separam de sua funcionalidade, isto é, não existem independentes do objeto a que são aplicadas. Não pertencem à autoconsciência e sim ao entendimento. Para Schopenhauer, nem os impulsos morais fazem parte da autoconsciência. Eles não existem a priori no homem; “surgem como conseqüência da experiência e da reflexão, ou seja, como conseqüência da consciência das outras coisas.”¹⁰⁰ A autoconsciência é entendida, figurativamente, como um sentido interno. Ela é, na verdade, um conhecimento imediato. Seu conteúdo, aquilo de que cada um tem consciência imediata, é um *querer*. Neste querer estão contidos não apenas os *atos de vontade*, propriamente ditos, e as *resoluções formais*, mas também os *desejos*, as *afecções*, que provocam as sensações atrativas ou repulsivas do corpo, e os *sentimentos*, os movimentos internos da vontade. Estes movimentos são as exteriorizações da vontade e se diferenciam dos conceitos da razão. Eles fazem parte, na verdade, da via negativa da vida, assim como a liberdade. Propriamente falando, é o modo como a “essência” se revela ao homem. Os sentimentos significam tudo aquilo que não se positiva; não se tornam conceitos. Compreendem os afetos e paixões, o amor e temor, alegria e tristeza, prazer e dor, que podem ser “débeis ou fortes, bem violentos e impetuosos, ou bem suaves e ligeiros” dependendo de que surjam de uma “vontade impedida ou liberada, satisfeita ou insatisfeita”. Se surgem da conformidade de algo com o querido, é prazer; caso contrário, é sofrimento. A receptividade de todas as sensações, agradáveis ou desagradáveis à vontade,

¹⁰⁰ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.44.

se dá através de sua face externa, o corpo. É também através dele que a vontade atua; ele é a sede, ou melhor, o órgão da vontade, de que temos consciência imediatamente, pela intuição. O que atinge o corpo, atinge a vontade de forma imediata. Sua função é a de meio ou de passagem para as intuições. As sensações são, segundo Schopenhauer, sentimentos corpóreos.

A autoconsciência tem um único objeto e este objeto se move, permanentemente: são os movimentos da vontade. É um querer ou um não querer dependente das circunstâncias externas. A relação entre o querer e o mundo externo é constante. A matéria que o compõe e que impõe movimento à vontade ou, o mesmo que dizer, que faz efeito sobre ela, está fora dos limites da autoconsciência. Estes objetos pertencem ao domínio do entendimento. O querer gira em torno desses objetos, para eles se dirige e por eles se move. Não fosse isto, a vontade permaneceria mergulhada na obscuridade da autoconsciência, em total isolamento.¹⁰¹ Esses objetos são os motivos determinantes do ato de vontade. Com que necessidade essa determinação ocorre é o problemático, segundo Schopenhauer.

Nestas circunstâncias, poderia a autoconsciência encontrar nesta sua única matéria dados para fundar a liberdade da vontade humana? É o que ele discute ao confrontar vontade e autoconsciência.

5.3 A vontade diante da autoconsciência.

O homem toma consciência de forma imediata que ele é vontade, isto é, querer, sem intermediação. O querer está sempre dirigido a algo. Onde há um querer há também um

¹⁰¹ É do que o acusa Hartmann. Para este, a filosofia de Schopenhauer não passa, no fundo, de um solipsismo. Sua doutrina do caráter inteligível e da negação da vontade faz dele um idealista subjetivo.

algo querido a que esse querer se dirige. Querer algo significa reagir a um motivo que atua de fora. O ato de vontade irrompe nessa reação do objeto imediato ao objeto mediato. Sua essência é sua reação; sua matéria é o motivo, que atua como causa, enquanto o ato de vontade é seu efeito. Ora, o objeto imediato, ao sofrer o efeito, cai numa relação de dependência que determina a produção do ato. Subordina-se ao princípio de razão, isto é, à necessidade da reação em cadeia. O problema, segundo Schopenhauer, reside na definição desta necessidade. Pode a autoconsciência, deliberadamente, não reagir ao motivo ou reagir de forma oposta? Sua solução difere tanto da de Descartes quanto da de Leibniz. Na concepção cartesiana, o poder indiferente da vontade, isto é, seu livre arbítrio, é a certeza mais indubitável e o conhecimento mais claro que se tem.¹⁰² Leibniz, por sua vez, nega a indiferença da vontade e afirma a determinação das ações pelos motivos. No entanto, diz que a vontade segue o motivo do bem percebido pela inteligência, que a inclina sem obrigá-la.¹⁰³ Schopenhauer rechaça a crença de Descartes na evidência da liberdade e indeterminação da vontade humana e considera insuficiente a posição de Leibniz. Alguns de seus contemporâneos ainda buscam uma via intermediária, afirmando que a obrigatoriedade da ação frente ao motivo se daria até certo grau. Uma vez presente a receptividade ao motivo, sentencia Schopenhauer, basta intensificar sua força que a resistência cai por terra: “Aquele a quem não se pode subornar com 10 ducados, porém vacila, se lhe subornará com 100; e assim sucessivamente”.¹⁰⁴ A indiferença da vontade é

¹⁰² “Nous sommes aussi tellement assures de la liberté et de l’indifférence qui est en nous, qu’il n’y a rien que nous conceptions plus clairement”.(Descartes. Principes I,art.41, A.T.IX, 2, p.42). Citação do autor.

¹⁰³ Todas as ações são determinadas e nunca indiferentes, porque sempre se dá uma razão que inclina, porém não obriga, a que resultem desta maneira ou de outra”.(Leibniz, De libertate:Opera, ed.Erdmann, p.669. Citação pelo autor em latim e traduzido por Pilar López.

¹⁰⁴ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.48.

apenas uma ilusão. Todos os seus atos são condicionados pelo poder dos motivos e ocorrem sob estrita necessidade.

A motivação é uma causalidade específica, aplicada à conduta humana. Como causalidade, escapa ao domínio da autoconsciência. Portanto, esta não é capaz de fornecer informações sobre a obrigatoriedade do ato frente ao motivo, isto é, sobre a necessidade com que o homem age em meio a circunstâncias externas. A autoconsciência é simples e limitada. Pelo contrário, os conceitos envolvidos nesta questão são complexos e, além do mais, situam-se em outra esfera. Motivação, possibilidade, impossibilidade, necessidade pertencem todos ao domínio do entendimento puro. O foro próprio para essa discussão é o da Razão. O que a autoconsciência pode afirmar se resume a: “eu posso querer e quando eu quero uma ação, os membros móveis do meu corpo a realizam imediatamente, enquanto eu queira, de forma totalmente indefectível”.¹⁰⁵ Em outras palavras: “Posso fazer o que quero”. Isto significa dizer que nossas ações sempre estão em conformidade com nossa vontade. Como vimos anteriormente, ao tratar dos tipos de liberdade, agir de acordo com a vontade é ser livre empiricamente; é ser livre para fazer. Este é o domínio incondicional da autoconsciência. Entre o querer e o fazer não há relação de causa e nem mediação. Eles são uma só coisa, percebida duplamente: pela autoconsciência como ato de vontade, submetido apenas ao tempo, e intuído no espaço como ação do corpo. O ato de vontade é o querer visível, manifestado em movimentos corporais como ação. É nessa exteriorização que o ato passa a integrar o domínio da autoconsciência, que se torna consciente dele *a posteriori*. A ação caracteriza o domínio absoluto que a vontade exerce sobre os membros do corpo. Se eu quero algo, faço e este fazer é livre. Mas não é a liberdade de poder fazer ou não poder fazer que interessa a Schopenhauer. Esta discussão já foi sustentada por

¹⁰⁵ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.49.

Hobbes em sua polêmica com os defensores do livre arbítrio, quando ele, então, afirma a liberdade de fazer e nega a liberdade de querer. Aí está a questão de Schopenhauer: há liberdade de querer?

Querer e desejar são ambos movimentos da vontade; têm idêntica natureza. No entanto, não se confundem. A confusão entre os dois é, segundo ele, um erro fundamental em Descartes. O poder de desejar é sem limite. Os desejos, porém, se restringem a ocupar a autoconsciência durante a gestação do ato; ainda na fase de indecisão. O fim desse processo interior, o ato decidido, já é a resolução. São fases distintas ou graus distintos do querer. Hobbes já afirmara que desejo ou aversão e vontade (querer) não se distinguem. A vontade é o desejo mais forte que decide o conflito: não se pode deixar de querer o que se quer. A sensação de fome está fora do meu livre arbítrio. Posso, no entanto, decidir a hora de comer. Vontade e apetite se identificam.

A disputa entre os desejos ocorre sem interferência da autoconsciência. Até mesmo a resolução é uma incógnita para ela. Em toda essa elaboração interna, o que é afinal o querer, só a ação revelará. Conhecendo *a posteriori* o resultado, é impossível à autoconsciência responder pela necessidade que o determinou. Entre as variadas coisas desejadas subjetivamente, uma apenas se revela um querer objetivo. Hipoteticamente, é possível mudar de um desejo a outro, indiferentemente. Desejo e motivo correspondem a uma hipótese, que significa: se eu quero, posso. Em que condições se estabelece este querer ou como ele se torna possibilidade objetiva, é assunto que envolve a faculdade de conhecer. Transpomos a fronteira e nos situamos fora dos limites da autoconsciência. Estamos, agora, nos domínios das razões determinantes do querer. Este domínio agrega o mundo dos objetos, os motivos e o homem enquanto objeto. O exemplo de Schopenhauer para se fazer entender é a possibilidade latente, virtual, que a pedra tem de produzir

faíscas. Mas não as produzirá, jamais, por si mesma, enquanto uma causa externa (metal) não fizer efeito sobre ela.

As resoluções humanas, da mesma forma, não emergem espontaneamente. O sentimento constante que nos acompanha e que a asserção “posso fazer o que quero” revela é a mesma possibilidade latente, virtual, presente na pedra. Um homem, ao final do expediente de um dia inteiro de trabalho, à porta ainda de sua empresa, se deixará levar pelas inúmeras possibilidades que a noite lhe oferece: pode tomar chope com os amigos, ver o último lançamento no cinema ou convidar a mulher para jantar num restaurante agradável. Todos esses desejos são possibilidades abstratas. Finalmente decidido, pega o carro e vai para casa. A decisão, diferentemente dos desejos, manifesta-se imediatamente em movimentos do corpo, e o querer se efetiva, necessariamente. A consciência imediata que temos dessa ocorrência é a ponte que liga os mundos interno e externo. A ação nada mais é que o exercício da vontade sobre o seu domínio, o corpo, e que revela à autoconsciência tratar-se de um ato de vontade. Sem essa consciência, um abismo separaria os dois mundos, que permaneceriam independentes um do outro: no exterior objetos meramente intuíveis e no interior a esterilidade dos atos meramente sentidos. É a essa consciência que o homem, filosoficamente inculto, toma por liberdade da vontade. Ele sabe, sem que para isto tenha passado por qualquer aprendizado, que se ele quer ir para a direita, seu corpo irá para a direita e vice-versa. Os movimentos do seu corpo estão na dependência exclusiva de sua vontade. Aos atos de sua vontade, seu corpo responderá imediata e livremente. O que ele não sabe é que o movimento corporal para a direita já é consequência de algo que ocorre em circunstâncias que independem de sua própria vontade e que, inclusive, determinam sua decisão.

A consciência da imediatez de seus movimentos, aliada à essencialidade prática do seu ser fenomênico, faz com ele tenha a certeza “clara e distinta” do aspecto ativo do ato e ignore o aspecto passivo. Ele se prende à eficácia do ato e desdenha o discurso sobre sua dependência, que considera ser simples exercício para teóricos. Crê na liberdade da vontade como verdade indubitável, baseado na evidência da conseqüência do seu querer. Não atenta, no entanto, para as razões determinantes deste querer. Que a ação decorre do querer, não há dúvida. De que depende, porém, seu querer mesmo? O querer que decide por isto ou por aquilo, nunca é indiferente, segue sempre uma preferência. Iludido, o homem acredita que a escolha entre um e outro é difícil, mas que sempre dependerá, única e exclusivamente, da força interior da própria vontade e de nenhuma outra. Schopenhauer insiste em que é preciso meditar na capacidade do querer mesmo esta ou aquela coisa. À pergunta, “de que depende seu querer mesmo?”, o homem ingênuo responderia: “De nada mais que de mim! Posso querer o que quiser: o que eu quero, é isto que quero”. Pressionado até o fim, ele afirma um querer do seu querer, comparável a “um eu de seu eu”. Aí, segundo Schopenhauer, ele atinge o núcleo da autoconsciência e também o seu limite: o eu e a vontade se encontram indiferenciáveis: “A identidade do sujeito do conhecer com o sujeito do querer, a qual pode ser denominada milagre”¹⁰⁶ é, dito pelo filósofo, o que toda a sua obra tenta esclarecer.

A autoconsciência chega ao limite do seu conhecimento sem uma solução para a necessidade, ou não, com que ocorre este querer do querer. O assunto se esgotou para ela ao dizer que “o que quero posso fazer e quero o que quero”. A autoconsciência não sabe que o querer mesmo isto e não aquilo já fora decidido muito antes, por uma necessidade imperiosa, uma vez que o caráter deriva de uma resolução formada fora do tempo e de uma

¹⁰⁶ *Mundo*, p. 159.

vez por todas. A vontade humana não é uma exceção; como tudo no mundo, ela é determinada por um caráter, submetida às mesmas regras que submetem os demais objetos da natureza. No nível da autoconsciência, o que há é um querer simples, puro e fundamental. O homem quer antes de saber que quer. Aí está a razão da dificuldade do homem ingênuo até mesmo em entender a questão. Mesmo que a entendesse, não encontra elementos no domínio da autoconsciência para respondê-la. Em sua interioridade, o que existe é este querer primário e prioritário. Schopenhauer inverte os papéis entre vontade e consciência. *A vontade antecede o conhecimento: o homem é, primeiramente, sujeito do querer e, secundariamente, sujeito do conhecer. A vontade não é executante; é poder determinante das ações.* “Ela é o fundamento de sua consciência, é o dado para além do qual a consciência não pode ir: pois ela é o que quer e quer como é”.¹⁰⁷ A vontade é a bússola da ação e do saber. Daí que perguntar se ela poderia ter agido diferentemente da forma como agiu, seria considerar a possibilidade de que ela fosse outra e não ela mesma. Não se pode confundir a liberdade do fazer sob o querer com a liberdade de ser sob este mesmo querer. *A pessoa não se faz à medida de suas escolhas; ela apenas se conhece.* Schopenhauer se contrapõe ao “zero moral” cartesiano. A pessoa é a objetividade da Vontade. Cada indivíduo humano tem uma personalidade, entendida em duplo sentido: lógico e moral. No sentido lógico, personalidade é a consciência da identidade dos sujeitos aos quais se reportam, numa consciência única, todos os atos de consciência refletidos, que são separados no tempo. Ela é o resultado de uma reflexão especial sobre uma multiplicidade de atos, onde o “eu” toma consciência de si mesmo e que a memória aproxima (por analogia). Esta reflexão se deve a que existem outros indivíduos dos quais

¹⁰⁷ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.54.

ele se distingue. No sentido moral, é a faculdade de julgar suas próprias ações e de se declarar responsável por elas.

A pergunta pela liberdade demanda um tipo de saber acessível, apenas, ao filósofo. O homem ingênuo, limitado aos horizontes de sua autoconsciência, se restringe ao fazer empírico, irrefletido, impulsivo, natural. Imediato, porém restrito. A liberdade é uma medida de possibilidade, dizia Platão. Cada eleição é limitada pelas possibilidades objetivas, a vida disponível para cada um, e pela motivação que, para a maior parte das almas, é determinada pelos hábitos da vida precedente. O filósofo, diz Schopenhauer, pode apelar ao entendimento e suas formas a priori e contar ainda com a ajuda da Razão reflexiva. O saber filosófico é mediado pelo intelecto cujos faróis estão permanentemente voltados para fora. Dessa forma, os conhecimentos seguros e firmes da consciência são objetivos. A consciência define, a priori, as regras de sua ocorrência. Nesta, estão contidas as condições de possibilidade tanto da percepção intuitiva do mundo real, que proporciona a experiência, quanto do mundo do pensamento com a lógica, os conceitos e as formas puras que fundamentam as ciências. Tudo se ilumina para a consciência sob a luz do intelecto. Do lado de fora, reina um mundo de claridade, enquanto no interior impera a obscuridade. A autoconsciência percebe, apenas, os movimentos de seu único objeto, que sente de muitas e variadas maneiras. Nada mais. Tudo, no entanto, reduzido a um querer e não querer infindo. Uma única certeza vigora em seu silêncio noturno: este querer determina uma ação que se revela de forma imediata em movimentos do corpo. Ao se exteriorizar, é reconhecida pela autoconsciência como o resultado deste querer.

Para Schopenhauer, só tem sentido falar de liberdade da vontade dentro da relação causal entre querer e motivo, isto é, fora do domínio da autoconsciência. A questão é se somos livres para querer, independentemente das circunstâncias exteriores. O jogo acontece entre

as resoluções do nosso mundo interior com as coisas do mundo exterior que se apresentam à nossa consciência voltada para ele. São domínios distintos se relacionando e um dos dois membros da relação escapa, totalmente, à influência da autoconsciência. Os atos de vontade são determinados de fora pelos objetos do seu querer, que se situam na consciência das outras coisas, já que é ela a recebedora dos dados da experiência. É aí, portanto, que se situa a questão. À insistente afirmação da autoconsciência de que pode fazer o que quer, salvo em presença de obstáculo físico, Schopenhauer acrescenta: “porém você, em cada instante dado de sua vida, somente pode querer uma coisa determinada, e absolutamente nada mais que essa”¹⁰⁸.

5.4 A vontade diante da consciência das coisas externas

A consciência das coisas externas é uma função do entendimento. Ele é a faculdade de conhecimento objetivo. Diferentemente do que ocorre na autoconsciência, o sujeito tem nele uma porta sempre aberta para o mundo exterior. Sua relação com a vontade é mediada pelo corpo ou, mais precisamente, depende das sensações que passam pelos seus sentidos e que constituem o domínio do entendimento. Este vê, ouve e tateia a vontade de fora, como objeto da experiência, através de suas manifestações nos movimentos corporais. Para sua investigação utiliza as formas universais, a priori, do conhecimento e as regras válidas para toda experiência. O que esta consciência tem diante de si são fatos com os quais estabelece relação. Estes fatos são as ações efetivadas pelos indivíduos, manifestando o ato de vontade interno.

¹⁰⁸ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.54.

Esta via de aproximação indireta da vontade acarreta a desvantagem do distanciamento e da mediação que é, por outro lado, compensada pelos instrumentos que o entendimento possui. O primeiro deles é a lei de causalidade que se mostrou como a regra geral da capacidade representativa do homem. É esta capacidade que lhe permite ter diante de si um mundo fenomênico, produzido pelo seu cérebro a partir de meras percepções sensoriais. Dizer que são meras não diminui sua importância, porque são elas que condicionam toda possibilidade de experiência. A afecção do corpo é tomada pelo entendimento como consequência (efeito) de uma causa externa. Sua pergunta instantânea é: qual a razão? Imediatamente ele vai ao encontro do objeto e o situa no espaço.

A busca pela causa é o que permite ao homem a “intuição do mundo externo real”. O trânsito efetuado pelo entendimento do efeito para sua causa se caracteriza como um processo intelectual instantâneo. Toda percepção tem de ser fundada. A exigência de fundamentação é a priori, isto é, antecede o movimento imediato do entendimento para a causa fundadora, originante da percepção atual. Sua aprioridade caracteriza-a como necessária para toda e qualquer mudança objetiva, real e material. Esta mudança não é factual. Pelo contrário, se conecta a uma série de acontecimentos que tende ao infinito. Nossa capacidade de perceber e conhecer nos força a perguntar pelas razões de tal representação e qual a conexão dela com as outras. Não há ponto de repouso para o entendimento em sua pergunta pelo fundamento. Dessa forma, segundo Schopenhauer, se pode afirmar que não existe uma causa primeira, mas mudanças seriais de estado que relacionam, necessariamente, um efeito a uma causa e, assim, sucessivamente. Nossa possibilidade de conhecimento é, inelutavelmente, determinada, justamente, pelo caráter de necessidade com que se dão as mudanças nos objetos reais e nossa capacidade de

perceber tais mudanças. O objeto real é aquele que exerce uma ação sobre nós. Pela “expressão objetos reais, não há de ser entendida mais do que as representações intuitivas, vinculadas ao complexo da realidade empírica, que em si mesma sempre permanece ideal”.¹⁰⁹

Esses objetos reais formam os reinos da natureza, inorgânico e orgânico, este subdividido em plantas e animais. A diferenciação entre eles é profunda e forma uma escala ascendente de perfeição. De uma base compacta, unitária e inorgânica, atinge-se o topo da escala ocupado pelo homem, sendo cada indivíduo quase uma unidade também. Entre um e outro, a diversidade é sem limite.

A diferença entre as ordens de objetos leva à distinção de uma tríplice causação: física, química e intelectual. Para os objetos físicos, a causa é uma força mecânica; para as plantas, o estímulo é a força vital e para os animais a motivação é a força intelectual. Em todas a receptividade guia as mudanças, pois, nem todos os objetos afetam todos os sujeitos; nem todos os sujeitos são afetados pelos mesmos objetos. A causa mecânica é caracterizada pela equivalência entre ação e reação e pela proporcionalidade entre causa e efeito. O estímulo determina uma situação de espera, isto é, exige contato do corpo com o entorno que irá compor as condições para o desenvolvimento. Os estímulos aproximam plantas e animais uma vez que estes também têm uma vida vegetativa.

Diferentemente das plantas, no entanto, os animais se deslocam, buscam e elegeem motivados pelo conhecimento. Este se dá por meio de um complexo sistema nervoso e cerebral, através do qual os animais produzem um mundo representativo cuja base é a intuição sensível. No caso específico do homem, ainda ocorrem as representações abstratas presentes à consciência e que ativam a vontade. Essas representações são os

¹⁰⁹ *Cuadruple*, p.79.

motivos de que depende a vontade, “a força motora interna” para se exteriorizar. O esforço da vontade para se conhecer acaba por produzir o intelecto, também sua manifestação. As gradações da capacidade representativa formam uma série de séries na escala animal. O elemento distintivo entre os animais e o homem é a razão. A razão permite ao homem ultrapassar a concepção meramente intuitiva e dela abstrair conceitos que formam o sustentáculo do mundo do pensamento, que constitui seu universo cultural. Por sua capacidade de abstração, o homem unifica em conceitos uma pluralidade de objetos porque capta neles a sua essência. A abstração conduz o homem para além da intuição presente e do momento presente em que vivem os outros animais. A liberdade de ação destes animais é restrita, limitada à eleição dentro de um campo físico determinado temporal e espacialmente presente. Significa dizer que estes vivem apenas na esfera psicológica. São prisioneiros da intuição sensível.

O homem, ao contrário, é independente em relação à intuição sensível e, por isso, relativamente livre. A liberdade de sua vontade é relativa porque é fruto da comparação de suas possibilidades frente às do animal, estritamente ligada à forma dos motivos. É, no entanto, prisioneiro de sua própria racionalidade que lhe impõe (coage) a eleição segundo pensamentos. É a razão que sela suas ações com a premeditação e intencionalidade, distante da resposta natural dos animais à sensibilidade. Mas ambos respondem aos motivos com a mesma necessidade.

A motivação da vontade humana é também determinada de fora dela mesma. O pensamento (abstração) é exterior à vontade e age sobre ela com o mesmo poder com que a intuição presente o faz com o animal. Entre a vontade do homem e seus motivos há uma Razão que pondera e que define, a partir dessa ponderação, o que é um comportamento racional e um irracional, mas tanto a irracionalidade do comportamento

animal quanto a racionalidade do comportamento humano é subordinada a um tipo de “causalidade”. No território deliberativo invisível, presidido pela razão, acontece um conflito de motivos, uma verdadeira batalha campal. Desejos antagônicos se enfrentam até que o motivo mais forte determina o fim do processo e se torna causa da ação. O livre embate dos desejos cessa com a deliberação e a vontade enfim se manifesta como efeito: “este desenlace se chama resolução e se produz com total necessidade”¹¹⁰.

Que a mediação seja totalmente desprendida de materialidade não significa que se dê em liberdade, e não permite, pois, atribuir ao homem um *liberum arbitrium indifferentiae*. Seus motivos têm origem em suas experiências passadas e na tradição oral e escrita, até a mais remota, em que ele está inserido. Esta “origem é sempre real e objetiva”¹¹¹, embora possa ser falseada pelas circunstâncias externas, por erro na transmissão ou deficiência na receptividade. As razões do agir são sempre uma incógnita para o espectador e, muitas vezes, até mesmo para o agente, em virtude do seu desconhecimento do próprio caráter. Se conhecesse, saberia que sua ação responde a um motivo tal qual uma bola de bilhar se coloca em movimento sob o golpe do taco. Numa crítica a Kant, Schopenhauer afirma que ninguém levanta de uma cadeira em que está sentado sem algum motivo que determine o ato. Não há acontecimento sem causa e toda ação é efeito produzido por um motivo. Não fora assim seria um milagre, algo “absolutamente casual”, e totalmente contrário à nossa forma de conhecimento, determinado pela relação de dependência dos acontecimentos. Somente conhecemos, porque apreendemos as alterações de estados sofridas por um mesmo objeto, sob a ação de duas forças, uma originária interna e outra externa que obriga a primeira a se revelar. Esta revelação não é completa; permanece

¹¹⁰ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.68.

¹¹¹ *Ibidem*, p.72.

secreta e inesgotável a fonte natural cuja atividade depende das condições favoráveis à sua exteriorização, ou seja, das circunstâncias espaciais e temporais a que a causa está submetida. A vontade humana é a força originária e o motivo, a força eventual que desencadeia sua ação.

Sem a atuação da força exterior sobre a interior a vontade seria inerte. Não no sentido de imobilidade; matéria é atividade, mas como resultado da inexistência de impulso espontâneo que modifique seu estado. Schopenhauer demonstra aqui sua influência pela ciência moderna e a grande descoberta da “lei de inércia”. A ilusória diversidade dos fenômenos se contrapõe o universo infinito e homogêneo, regido por um único princípio. Este princípio define o estado ideal de um corpo que, em ausência absoluta de impedimento, tende a permanecer em seu estado originário. Num estado cinético ideal, os corpos se movem isolada e livremente. Seus movimentos não interferem em sua natureza. A mudança de um estado de movimento para o de repouso e vice versa é sempre relativa e nunca absoluta. É uma simples referência para o observador.

Sua conclusão é a de que não se pode demonstrar a liberdade da vontade humana nem do ponto de vista da autoconsciência, em que vontade e ato estão intimamente unidos, nem do ponto de vista da consciência externa, em que há intermediação do intelecto. As manifestações do caráter humano, isto é, suas ações, são desencadeadas de fora por um motivo, uma causa necessária que as determina. Nossas ações são assinaladas pelo “em vista de”. Há sempre um interesse que, muitas vezes, permanece inconsciente.

5.5 Distinção entre o caráter empírico, o inteligível e o adquirido

Em cada indivíduo, a vontade possui uma índole específica, que se revela empiricamente. A isto se chama caráter. O que é o caráter? Na definição kantiana, caráter é “a unidade absoluta do princípio interior de toda conduta de vida.”¹¹² Kant distingue o caráter empírico do inteligível e do adquirido. Nessa distinção, fica estabelecida a possibilidade de coexistência entre a necessidade, que subjuga o fenômeno, e a liberdade da “coisa-em-si”. Schopenhauer acata, inteiramente, essa distinção, afirmando que ela é um dos grandes méritos da filosofia kantiana. Chega a remeter o leitor à própria obra de Kant, por não querer repeti-lo, confessando não ser possível uma concepção melhor.

Segundo Kant, a idéia é o caráter que se pode entender. Este caráter inteligível é o invisível, o armazenado, o pensável até certos limites. É acessível, apenas, ao intelecto. É intemporal e incondicionado, enquanto não manifestado. Ele é transcendental. Responde pela coerência das ações, sua unidade e identidade. É o caráter inteligível que unifica as ações e as identifica como pertencendo a um determinado indivíduo. Ele está para a liberdade moral como o empírico está para a liberdade física. Corresponde àquilo que o objeto é em si mesmo.

Tudo o que atua, o faz a partir de um caráter. Portanto, este caráter é a causa originária das ações, enquanto o motivo é a condição. O fenômeno tem nele seu suporte e o caráter empírico seu fundamento, sendo este o seu “sinal sensível”. Pelo caráter inteligível, o homem é livre, independente da ordem do mundo, enquanto que, por seu caráter empírico, é determinado. Segundo Kant, a “vontade dentro do fenômeno (as ações

¹¹² KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, apud EISLER, Rudolf. Kant-Lexikon. Édition française. Paris: Gallimard, 1994, p.98.

visíveis)” é, necessariamente, conforme a lei da natureza e, nesta medida, não livre. Já como “coisa-em-si”, ela não está submetida a esta lei e pode, em consequência, ser pensada como livre, sem contradição.

O caráter empírico é o conhecido, mostrado e relacionado aos outros fenômenos. É aquilo que revelamos uns aos outros, em nossos relacionamentos, e que constitui a matéria de nossa representação do mundo, isto é, a nossa realidade representada. Portanto, é o apreensível e o constitutivo disto que chamamos mundo.

O caráter adquirido, por sua vez, é uma escolha voluntária do indivíduo: “É o que o sujeito racional se dá a si mesmo, independente e voluntariamente, de tal modo que suas ações tornam-se inteiramente livres, não determinadas pelas condições exteriores.”¹¹³

Isto representa uma conquista rara e extremamente valiosa. O sujeito torna-se uma causalidade livre. Para Kant, embora não se possa conhecer a liberdade como propriedade de um ser a que atribuímos os efeitos (as ações) no mundo sensível, pode-se, no entanto pensar a liberdade, sem contradição. A moral pressupõe, necessariamente, a liberdade. Esta, em sentido transcendental, é uma espécie de causalidade.

Em Schopenhauer, o caráter inteligível é um ato originário, inteiramente livre, situado além do tempo e espaço, e se confunde com o próprio ser. Ele é a forma transcendental cuja figura, em seu todo, é o corpo. Corpo e vontade formam a unidade. O corpo é a vontade existindo numa figura específica, mostrando-se numa face visível. É uma atualização ativa. Já as ações desse corpo são atualizações passivas e que constituem seu caráter empírico. Mas o que se mostra, empiricamente, não é a totalidade do que se é, mas sempre o que se quer em determinada ocasião, neste momento e lugar, dependente das relações de forças circundantes. Como resultado da correlação de forças, surge o

¹¹³ Kant-Lexikon, p.98

motivo. Toda escolha efetuada pela vontade é resultante da correlação entre o motivo e o caráter. O motivo é sempre, e tão só, a condição circunstancial.

O caráter é empírico, pois somente é conhecido após manifestar-se, isto é, *a posteriori*, inclusive para quem age. Schopenhauer é categórico ao afirmar que é impossível conhecer, antecipadamente, isto é, *a priori*, as ações humanas, por estarem submetidas a dois fatores, motivo e caráter, que são incontrolláveis. Toda ação da vontade é motivada. A vontade é uma força latente, potencial. Esta força se exterioriza se encontra uma razão suficiente no motivo, sob a forma de uma representação abstrata. Se sua exteriorização dependesse apenas dos motivos, todos os indivíduos responderiam aos mesmos motivos, uniformemente. Um mesmo motivo, no entanto, nunca atua da mesma forma sobre dois caracteres. Só a experiência revela a conduta de uma pessoa em presença de um determinado motivo. Portanto, não basta controlar o motivo. Como tudo no universo, o homem está sujeito a ser afetado por objetos exteriores (motivos); em o sendo, atua, necessariamente. Tudo o que nos ativa e como nos ativa, depende do nosso caráter, assim como ocorre com a ação do calor sobre a cera e o barro. Não é outra a afirmação de Suarez, para quem, por disposição diversa da matéria, uma mesma causa (sol) produz efeito diverso. Como exemplos cita a cera e o barro. A primeira derrete e o segundo endurece. Suarez¹¹⁴ está explicando e negando a indiferença do Asno que, se não age (comendo um dos dois alimentos oferecidos), é porque falta alguma das condições necessárias para a execução de sua ação, isto é, ou o requisito (ação prévia do objeto sobre ele) ou sua apetência (disposição natural).

¹¹⁴ Disputaciones metafísicas, p.317.

O caráter é, em sua natureza, “originário, imutável e inexplicável” e, somente no homem, individual. Nos outros animais, a vontade obedece ao caráter da espécie. O caráter do homem é individual, empírico, constante e inato.

A individualidade do caráter humano repousa, no entanto, sobre um solo comum à espécie, o que permite encontrar, em cada um, as qualidades principais. Da combinação entre elas surge a variedade e diversidade de caracteres, cuja diferenciação é apenas uma questão de grau, isto é, de intensidade e não de conteúdo.

A empiricidade do caráter humano é uma realidade para o próprio indivíduo. Cada um se revela a si mesmo e aos outros através de suas ações e, portanto, a partir da experiência. Podemos nos iludir, supondo sermos detentores de tais ou quais qualidades, da mesma forma como nos iludimos em relação aos outros. Somente a resposta ao motivo (a ação desencadeada por ele) nos coloca diante do nosso caráter e do caráter do outro. O mistério que envolve as resoluções de cada um é geral e particular. A “escolha de Sofia” é também um mistério para ela mesma. Mesmo que suponhamos, a princípio, ter domínio sobre nossas ações, suposição presente na afirmação da liberdade empírica “posso fazer o que quero”, iludimo-nos em relação à liberdade desse querer. A liberdade da vontade é uma ilusão, mascarada pela superficialidade do nosso conhecimento que supõe, ora controlar os motivos, ora controlar o caráter. O que escapa ao conhecimento é o resultado da junção de ambos. Aí, só a experiência o diz e o faz com segurança. Se fosse possível conhecer a resposta do indivíduo aos motivos possíveis, seria assim conhecida a sua natureza e as particularidades de seu caráter.

A constância do caráter é a marca do homem; acompanha-o do princípio ao fim de sua vida. O envelhecimento não tira do vilão, em essência, a qualidade de sua vilania. O que muda são as condições exteriores que aplacam suas necessidades e oportunidades. “O

homem não muda nunca”, sentencia Schopenhauer. O comportamento de um homem será sempre marcado por seu caráter, o que faz dele idêntico e imutável, não importando o quanto viva ou o quanto seja submetido às vicissitudes da vida. A teoria pode nos enganar a este respeito; a prática nunca. Uma única deslealdade determina a perda de confiança em todos os atos de uma pessoa. A crença nessa imutabilidade orienta nossos julgamentos na valoração das ações. O valor moral da ação é determinado pelo caráter do agente e não pelo motivo que a desencadeou, embora seja este o primeiro a ser analisado. A consciência moral nada mais é do que o conhecimento da invariabilidade do caráter. Por conta dessa característica, é-nos tão difícil ter sucesso em nossos propósitos e promessas. Na impossibilidade de mudança do caráter, a luta se transfere para a correção do conhecimento; a conscientização é o caminho. Um criminoso tende a cometer os mesmos crimes, pois a sua fraqueza de caráter é uma constante. Dessa forma, a criminalidade só pode ser combatida com a educação, jamais com retaliação. Toda punição tem de visar ao futuro. A tentativa de recuperação de criminosos, assim como a educação formal tem de se basear na plasticidade do conhecimento, do meio que os motivos utilizam para atingir a vontade. Educar é formar a Razão tanto para inibir, quanto para incentivar motivações que, no primeiro caso, levariam, necessariamente, a atos desastrosos e, no segundo, não atingiriam, naturalmente, a vontade. O conhecimento abre a possibilidade de compreensão e, dessa forma, de uma “consciência melhor”. Sem intervenção educacional, a relação da vontade frente ao motivo é de subordinação, automatização e escravidão. Do lado do motivo, vigora a necessidade; do lado do caráter, a invariabilidade. Um e outro escapam a qualquer mudança e nenhuma ação sobre eles é bem sucedida: o primeiro pela imprevisibilidade e o segundo por ser inatingível.

Portanto, não se suprimem defeitos e, muito menos, se melhora a qualidade do caráter de um homem. Consciência moral e talento artístico são inatos.

Cada indivíduo nasce com um tipo de caráter e com ele morre. Seus traços fundamentais são herança paterna. Da mãe herdamos a inteligência. Nem a cultura, nem o acaso conseguem modificar o que a natureza moldou. Vício e virtude nascem com o bebê. Aqui, Schopenhaur aponta Sócrates, o “pai da moral” como já convicto de que a bondade ou a maldade presentes no indivíduo independem dele mesmo: “é no caráter inato, esse verdadeiro núcleo de todo homem, que se encontra o germe de todas as virtudes e vícios.”¹¹⁵ O homem não é, portanto, uma “tabula rasa” ao nascer, cujo caráter se formaria, paulatinamente, ao sabor das circunstâncias, experiências e ensinamento. Ao contrário, o caráter de Nero nasceu com ele e nem mesmo seu mestre, Sêneca, pôde modificá-lo. A responsabilidade moral tem como base, exatamente, esta raiz firmemente presa à natureza de cada um. A ocasião não faz o ladrão; é o ladrão que aproveita toda e qualquer ocasião para comprovar suas habilidades. Mesmo porque “as circunstâncias externas se encontram totalmente fora de nosso poder e são produzidas desta ou daquela maneira pelo acaso.”¹¹⁶

O caráter é a maneira como reagimos aos motivos. Os motivos são impulsões que despertam os desejos de cada um, com diferente intensidade, muita, pouca ou nenhuma. O conjunto das excitações que levam à ação corresponde ao caráter ou a vontade atual, quer dizer, neste lugar, neste momento, sob a ação de diversos motivos, de diversos graus, agindo simultaneamente. A resposta é uma ação que revela o querer atual. Isto se dá caso não haja um obstáculo físico que a impeça. O conjunto das reações de

¹¹⁵ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.85.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.87.

determinado indivíduo, sob o efeito dos motivos, determinando, por sua vez, a classe dos motivos, forte, fraco ou indiferente, corresponde ao caráter. Há, pois, uma correlação entre o caráter e o motivo em mútua determinação. O caráter é a forma da reação e os motivos as impulsões que o excitam.

Como se dá o processo de escolha ou como se dá a reação da vontade diante do conflito dos motivos, elegendo um único determinante? A existência de um processo conflituoso, a cada escolha que nos é demandada, chega à consciência, provocando, em alguns casos, profundo desconforto. Qual a natureza da reação e sob que condições ela se dá? A consciência não tem acesso a esses dados. O que se sabe, após o processo terminado, é qual motivo atuou e a ação dele resultante, isto é, o ponto de partida e o ponto de chegada ou, a origem e o fim de uma ação particular, mas nunca o meio, o lugar da reação, sua natureza, seu caráter. Uma vontade inconsciente subjaz ao processo e o dirige, sem nunca vir à tona.

Considerar que um homem é livre é o mesmo que considerá-lo uma existência sem essência. Schopenhauer repete a fórmula dos escolásticos: *operari sequitur esse*. Cada existente reage de acordo com o que é. A essência do homem nada mais é do que “as propriedades fundamentais que constituem seu caráter”¹¹⁷ e que irrompem, quando provocadas. O percurso de sua vida, de nenhuma maneira, poderia ser diferente do que foi, considerando seu caráter fixo e a necessidade com que este caráter responde às causas externas, as quais determinam as circunstâncias em que seus atos se manifestam, numa cadeia infinita: “Tudo o que acontece, do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, acontece necessariamente.”¹¹⁸ Nesta certeza, encontramos consolo e

¹¹⁷ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.89.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.90.

tranqüilidade. Nossas ações nada começam e nada produzem de novo; “através delas nos inteiramos, simplesmente, do que somos.”¹¹⁹ Assim como só podemos ler o que está impresso, também os acontecimentos já estavam ali antes que respondêssemos ao fundamento de nossas ações, o que se dá tão certo quanto as direções em que o sol se levanta e se põe. O que seria do mundo se fosse a obra da verdadeira e pura casualidade, sem nada de certo a esperar? O caos.

O conhecimento do nosso caráter e a confiança e o contentamento em relação a ele, ou vice versa, nascem, igualmente, da prova que a oportunidade possibilita e a experiência consoma. Conhecer suas qualidades boas e más e dominar suas manifestações corresponde ao que se denomina “caráter adquirido”. Este, diferentemente do empírico, exige do homem que o possui técnica e método. Quem adquire um caráter é soberano de seu desempenho e só ele permite “confiar e exigir de si”, ou não, *a priori*. A liberdade é uma superação, algo extremamente difícil, uma tarefa para gênios. Cabe aos espíritos mais altos a atitude originária do retorno ao repouso no Ser. Esta tarefa é individual. Somente o indivíduo pode, através de uma transformação em sua consciência, compreender o mal da vida e a irracionalidade do querer. A partir daí, suprimir seu querer em vida. O querer, conduzido por um conhecimento especial (calmante da Vontade) renuncia à ação; torna-se insensível aos motivos. Esta é a única forma de liberdade no mundo dos fenômenos. O desenvolvimento da consciência prepara o indivíduo para a negação absoluta da Vontade. Ora, a Vontade é nossa essência; negá-la significa “uma passagem para o NADA”. Com a negação do nosso conteúdo, desaparecem as formas que o continham: a idéia (correlação sujeito-objeto), o tempo e espaço e a causalidade. Mas o Nada que resta e do qual só podemos ter um conhecimento

¹¹⁹ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p.91.

negativo, não é o vazio; ele é a plenitude, a realidade verdadeiramente positiva e da qual a Vontade de vida é seu lado negativo. Entre os dois situa-se a filosofia, como a conexão ou a fronteira. O conhecimento filosófico nos livra dos temores desse mundo representado, fazendo dele uma representação superior. Ele nos aparece, então, tal como o medo infantil da noite, pela *identificação* da criança com a noite mesma, um *nada*. Segue-se, daí, a compreensão de que:

devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em Brahma ou o Nirvana dos budistas. Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – NADA.¹²⁰

¹²⁰ Mundo, p.519.

Conclusão

A Filosofia Moral de Schopenhauer não constitui, apenas, o aspecto ético de seu pensamento único, mas sim o seu cerne e a sua essência. A ética surge como uma consequência de sua concepção do princípio metafísico como Vontade. Sua obra tem a finalidade de desvendar e expor esse princípio que, no tempo, aparece na unidade vontade-corpo. A Vontade é a fonte da vida, conteúdo e essência de todas as coisas. Isto que no homem é denominado vontade é sua manifestação mais adequada. O filósofo cumpre uma missão: a de ser espelho do mundo, um caminho iluminado pela luz de sua genialidade, sob a qual a humanidade é conduzida à salvação. Esse encargo não é uma escolha do indivíduo; é uma “eleição”.

Seu pensamento único contém, na verdade, três teses fundamentais: a Vontade é a realidade; a idéia é sua manifestação originária e idêntica a ela mesma; a pluralidade é uma ilusão do indivíduo, enredado no encadeamento lógico do princípio de razão. O que é em si e por si é a Vontade. Tudo o que é, no grau em que é, é idéia. A idéia está entre a essência da qual procede e a pluralidade sem a qual não existe. A idéia é a forma e a pluralidade sua matéria. Sua unidade se encontra em uma certa pluralidade. A idéia não é uma porque é manifestação da unidade; nem é a pluralidade porque se identifica com a unidade. No grau em que é, a idéia é a própria Vontade.

Schopenhauer viveu para o pensamento. Fez da filosofia a sua imagem, se confundiu com ela. Nisto é marcante a presença do estóico Epíteto. Para este, a ordem do mundo não pode ser mudada. Para escapar de sua “miséria”, uma única medida se apresenta ao filósofo: afastar-se do mundo para viver a universalidade do pensamento. A compreensão, como fruto da sabedoria, exige profundo exercício transformador do modo de olhar. Esse olhar

iluminado pela consciência ou “prenhe” de luz interior, voltado para si mesmo, transforma o indivíduo em mestre de sua vontade e funda um novo modo de ser. Não é outra coisa a mensagem budista, que Schopenhauer tanto preza: mente iludida; mente plena é tudo que existe.

Também Schopenhauer apela por uma experiência distinta, que transcenda a consciência comum e seja uma via salvadora. O dado de que ele parte são os seus atos, seus sentimentos, o corpo que ele experiencia, em busca de uma “consciência melhor”. Somente o ato de superação da consciência empírica abre a possibilidade para o filósofo de um mergulho além da superfície que o mundo revela. Ele quer encontrar o lado moral do mundo, seu quid. A essa consciência se chega através do sofrimento. A dor da existência é o veículo que conduz o homem ao centro de si mesmo, à fonte dos seus males. Nela descobre a sua essência, o seu próprio caráter, como a barreira intransponível para a mudança. É um caráter hereditário e inato, transmitido pelo pai, de geração em geração. A essência do homem é querer, sem fundamento e sem fim: a fonte de sua dor é ele mesmo. O Querer, de que ele é feito, é insensível e irracional, princípio inconsciente e indiferente. O mundo é o que não deveria ser. Seria preferível não existir porque a existência é a posituação da dor. Mas a existência é uma coisa certa. A vontade humana é somente a manifestação, no tempo, de uma Vontade cujo sinônimo é querer-viver. A vida é uma exigência imposta a toda natureza e, mais especialmente, ao homem porque ele é a “objetivação perfeita da Vontade” e que a espelha intimamente: “ele é querer concreto e necessidade absoluta; é uma concretização de milhares de necessidades”.¹²¹ Necessidade é carência e, portanto, dor sem remédio. O filósofo não pode esquecer que “o sofrimento é essencial à vida”. Esse conhecimento gera responsabilidade e restringe a liberdade. Não

¹²¹ Mundo, p.402.

lhe é permitido partilhar do egoísmo e indiferença com que cada um procura afirmar “a Vontade de vida que aparece em seu corpo” e a negar “a vontade que aparece em outros indivíduos”, como se estes fossem “máscaras sem realidade alguma”.

A moralidade não é uma experiência que possa ser compartilhada. É sim, um ato individual de libertação. A passagem dos sofrimentos impostos pela existência à insensibilidade do não querer é uma conquista da “consciência melhor”. É uma tarefa individual. O primeiro passo é a objetividade da vontade, isto é, sua afirmação como objeto pelo intelecto. É o momento moral. Somente após sua positivação ela pode ser negada. Já na intuição estética, ela se objetiva, se torna Idéia. Torna-se a morada do sujeito do conhecer: instantânea na Arte; duradoura na Filosofia. O sujeito perde-se nela contemplativo. Ética e estética se encontram na contemplação porque já estão unidas pela “verdade” que ambas buscam contemplar. A identidade já estava dada, antecipadamente, pela essência comum que as suporta. Em Schopenhauer, o giro do pensamento não acontece, como em Kant, do objeto para o sujeito, como se somente este estivesse situado fora do movimento. Sujeito e objeto são unidos pela atração recíproca; giram entre si, flutuando sobre o abismo além da vontade, mas ainda na Vontade. Nesta experiência, a racionalidade está fora, completamente; inexistente.

Schopenhauer afirma que seu pensamento é ético, metafísico e estético. Metafísica e ética formam uma unidade como corpo e alma ou *corpo-vontade*, a identidade que é para ele a verdade filosófica. Há entre o metafísico e o ético um conflito que a estética resolve pela objetivação da Idéia. A Idéia tem a mesma essência da Vontade, mas é iluminada pelo intelecto. Schopenhauer toma o caminho inverso de Descartes. Ao “penso, logo existo”, ele contrapõe o “quero, logo existo”. O ponto de partida cartesiano é seu ponto de chegada: no pensamento está a salvação. O conhecimento, através da ética, da estética e da filosofia,

é a porta salvadora. Mas não se trata de conhecimento produzido pela razão. Sua obra filosófica é uma inspiração, uma “vivência de Pentecostes”. A razão, como o ventre materno, é apenas o receptáculo, onde o espírito deposita a idéia concebida para maturação. A razão “não tem mais que formas; é feminina”. Recebe de fora o conteúdo, que é sempre obtido, intuitivamente. Jamais engendra.

Aparece de forma clara, em Schopenhauer, a influência do gnosticismo. Ele conhecia e cita não só Irineu como também as demais fontes de conhecimento dos escritos gnósticos. As primeiras descobertas das questões propostas pelas seitas gnósticas foram encetadas pelos “românticos”, em seu retorno ao pensamento helenístico e oriental. Schopenhauer desenvolve sua teoria filosófica nesse meio.¹²² Como no gnosticismo, há nele um mistério, um enigma no mundo, que cabe ao filósofo revelar. Sua revelação se restringe a poucos discípulos, pois são raros os que, realmente, entendem o pensamento do mestre. Os conhecimentos ético e estético restringem-se a um número limitado de pessoas, que os possui como dom inato. Há uma disposição hierárquica do todo existente: dos indivíduos em relação às formas ideais e também das Idéias. Formam uma pirâmide, cuja base é composta de uma massa confusa; no topo está o filósofo, ladeado por artistas e ascetas. A “gnosis” é o caminho para a salvação. Para Schopenhauer, a via salvadora é o conhecimento. A forma alegórica de transmissão do mistério é a mesma dos gnósticos. Só na concepção do mistério ele se diferencia: o schopenhauriano é imanente. Ele se serve do princípio budista e de sua concepção do mundo como representação, mas seu conteúdo é a gnosis mística. O ápice a que chega Schopenhauer, em sua doutrina, quando nega sua própria vontade, assumindo o caráter da humanidade para, deste modo, como límpido

¹²² “La historiografía crítica del gnosticismo se abre con los trabajos de Neander (1818), Matter (1818), Gieseler (1830), Ch. Baur (1835) y Scherer (1841). Los Gnósticos. Introducciones, traducción y notas de José Montserrat Torrents. Editorial Gredos. Madrid: 1983, p.18.

espelho, deixar que a Vontade se veja refletida, em sua imagem ideal, e, assim, encontre repouso, é comparável ao que se lê na Epístola Dogmática Valentiniana:

No princípio, o que é paternidade subsistente, continha em si todas as coisas em ignorância. (...) No princípio, pois, o Pensamento incorruptível, querendo romper as eternas cadeias, abrandou a Grandeza, introduzindo-a no desejo de seu repouso. E se uniu com ele e produziu o pai da verdade, ao que os perfeitos chamaram Homem, com toda propriedade, porque era o antítipo do ingênito preexistente. Depois disto, Silêncio induziu uma unidade natural de luz, e junto com o Homem – seu conluio consistia no querer – produziu a Verdade.¹²³

O sistema imaginado por Schopenhauer é uma alegoria. Sua obra é uma alegoria da sua própria existência, que ele transforma em cosmologia: Vontade – Idéia – Razão é a trindade. A Idéia é a cópula que soluciona o conflito: de um lado o abismo silencioso e obscuro; de outro a linguagem iluminada. A alegoria é, em sua definição, “a obra de arte que significa algo outro que o exposto nela.”¹²⁴ O exposto é o conceito, que camufla a Idéia, que deve ser buscada. Esse ir adiante é tarefa da fantasia. A filosofia é “uma repetição completa, por assim dizer, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos”.¹²⁵ Ela espelha “o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir, portanto, tudo o que se encontra na consciência humana.”¹²⁶ Esse tudo que está na consciência é Vontade. A este conhecimento essencial somente se chega pela via negativa, pelo sentimento, mais precisamente, pela experiência estética. Seu pensamento único é a realização do “impossível”, o encontro da pedra filosofal, conforme diz no prefácio à primeira edição do Mundo.

¹²³ *Los Gnósticos*. Otras fuentes, E) Los Valentinianos, p.285/286/287.

¹²⁴ *Mundo*, p.314.

¹²⁵ *Mundo*, p. 137

¹²⁶ *Ibidem*.

Schopenhauer coloca Cervantes entre os grandes alegoristas e dá como excelente exemplo de alegoria o Dom Quixote, cuja descrição pode ser, sem dúvida, aplicada a ele mesmo: “um homem que, diferentemente dos demais, não tem em vista apenas cuidar do próprio bem-estar, mas persegue um fim objetivo, ideal, que se apossou de seu pensamento e querer, com o que se sente, obviamente, isolado neste mundo”.¹²⁷ A idéia é a unidade intuitiva não acessível ao indivíduo; apenas àquele que negou seu querer e elevou-se a “puro sujeito do conhecimento”, isto é, o gênio e também àquele que está numa disposição genial, ocasionada pelas obras do gênio.

¹²⁷ Mundo, p.319.

Referências bibliográficas

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer – a decifração do enigma do mundo*. São Paulo. Editora Moderna, 1997.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo. Martins Fontes, 2000, 1ª ed.

HARTMANN, Eduard. *Philosophie de l'inconscient*. Tradução de D. Nolen. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877.

_____. *Métaphysique de l'inconscient*. Tradução de D. Nolen. Paris: Librairie Germer Baillière, 1877.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Coleção Mestres do Pensar. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Editora Vozes, 2005.

LES STOÏCIENS. *Épictète. Entretiens*. Textes traduits par Émile Bréhier. Paris. Éditions Gallimard, 1962, s/ed.

LOS GNÓSTICOS. Introducciones, traducción y notas de José Montserrat Torrents. Espanha. Editorial Gredos, 1983, 2 v.

MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Traduzido por Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo. Livraria Martins, 1940.

PHILONENKO, Aléxis. *Schopenhauer – une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

_____. *Le transcendantal et la pensée moderne*. Paris: PUF, 1990, 1ª ed.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer – philosophe de l'absurde*. Paris. Quadrigue/PUF, 1994, 2ª ed.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tradução de José Planeéis Puchades. Madrid: Alianza Editorial Universidade, 1991

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

_____. *Sobre la cuadruple raíz del principio de razon suficiente*. Traducción del alemán por Vicente Romano Garcia. Buenos Aires. Aguilar Argentina, 1980, 3ª ed.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Siglo XXI de Espanha ditores S/A, 2002, 2ª ed.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid. Alianza Editorial, 1987, 3ª ed.

_____. *Schopenhauer*. In Os pensadores. Traduções de Wolfgang Leo Maar e Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Editora Abril, 1980.

_____. *Metafísica de las costumbres*. Tradução de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Debate S.A., 1993.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lucia M.º Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001

_____. *Metafísica do Amor e da Morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia (FHF)*. Tradução de Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

_____. *Essays and Aphorisms*. Selected and translated with an Introduction by R.J.Hollingdale. England. Penguin books, 2004.

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

.
SIMMEL, Georg. *Schopenhauer and Nietzsche*. Translated by Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein. Chicago. University of Illinois Press, 1991.

SUAREZ, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Disputacion XIX. Madrid. Editorial Gredos, 1961, v. III, s/ed.

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