

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MARIA SOCORRO DE LIMA**

**VONTADE E CONHECIMENTO COMO**  
**FUNDAMENTO PARA A MORAL EM SCHOPENHAUER**

**TOLEDO**

**2010**

MARIA SOCORRO DE LIMA

VONTADE E CONHECIMENTO COMO  
FUNDAMENTO PARA A MORAL EM SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, para a banca examinadora, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política, sob a orientação do professor Dr. Luciano Carlos Utteich.

**TOLEDO**

**2010**

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.  
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

L732v      Lima, Maria Socorro de  
              Vontade e conhecimento como fundamento para a moral  
              em Schopenhauer / Maria Socorro de Lima. -- Toledo, PR : [s.  
              n.], 2010.  
              110 f.

              Orientador: Dr. Luciano Carlos Utteich  
              Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade  
              Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de  
              Ciências Humanas e Sociais.

              1. Filosofia alemã 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 3.  
              Vontade 3. Ética 4. Teoria do conhecimento 5. Compaixão 6.  
              Moral I. Utteich, Luciano Carlos, Or. II. T.

CDD 20. ed. 193

VONTADE E CONHECIMENTO COMO  
FUNDAMENTO PARA A MORAL EM SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola  
USP- Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior  
UNIOESTE- *campus* de Toledo

---

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich  
UNIOESTE- *campus* de Toledo

Toledo, 30 de novembro de 2010

À minha madeira que me reconheceu,  
Geraldino de Lima  
Aos braços que me sustentaram,  
Eleonora Domingos Martins de Lima

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a todos os meus familiares, que participaram comigo na superação das dificuldades que se apresentaram ao longo do caminho.

À Clonice Muniz, pelo cuidado e afeto dedicados a mim e a meu filho neste período.

À colega de mestrado Jaqueline Romam, pelo ombro amigo e credibilidade em mim dispensada face ao emergir das dificuldades no início da trajetória.

Agradeço também a todos os amigos do Hospital Universitário e demais pelo incentivo e carinho, que, em razão do número expressivo, não posso nominar a todos.

Meu especial agradecimento ao professor Dr. Luciano Carlos Utteich, pelo apoio, compreensão, reflexões e pela maneira como conduziu a orientação na sua fase final.

À Natália, ex-secretária do programa, que me expressou reconhecendo, não exatamente nessas palavras, que a filosofia também pode contribuir para fazer emergir a pessoa do sofrimento, propiciando elementos para diferentes modos de interpretar a vida e o mundo.

A todos os professores do programa, em especial os professores Rosalvo Schütz e Wilson Frezzatti, e também à secretária do programa, Maria.

Ao professor Dr. Horácio Lujan Martinez.

À Direção do Hospital Universitário – UNIOESTE, pelo apoio e incentivo à qualificação.

Em realidade, por trás da nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo.  
(Schopenhauer)

LIMA, Maria Socorro de. *Vontade e conhecimento como fundamento para a moral em Schopenhauer*. Toledo. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

## RESUMO

O objetivo do presente trabalho consiste em refletir sobre as categorias de vontade e de conhecimento apresentadas na filosofia de Schopenhauer e compreender que relação elas possuem com a moral altruísta. Para isso busca-se compreender a inversão que Schopenhauer efetua em sua filosofia sobre o intuitivo e o abstrato e a delimitação das faculdades de entendimento e de razão. Para isso vamos buscar entender quais são os limites de conhecimento do sujeito que se relaciona com o mundo, com os fenômenos, sob as formas e os princípios inerentes a esse tipo de conhecimento. Por sua vez, iremos apresentar também as condições peculiares do sujeito para o conhecimento da vontade como fundamento metafísico do mundo, considerando aqui como “vias” de abordagem o corpo, as ideias e a superação do princípio de individuação. Primeiro buscamos identificar qual é a “via” de conhecimento da vontade “em si” que fundamenta a moral altruísta. A seguir investigamos a existência da determinação *a priori* do caráter inteligível para a moral e também a relação do caráter empírico, caráter adquirido, e das motivações para ações consideradas como dotadas de autêntico valor moral. Por fim, a partir das conclusões de que a superação do princípio de individuação é o que propicia o reconhecimento da vontade como essência una do mundo e do sofrimento como idêntico a todos os seres; da compreensão da definição do caráter *a priori* para a moral altruísta, adentramos na abordagem sobre os níveis morais em Schopenhauer. A compaixão, sentimento que irrompe a partir da superação do princípio de individuação, é o que fundamenta a justiça espontânea e a caridade. Por meio do exposto, apresentamos, por fim, o ascetismo e a compreensão de que o asceta, ainda que, mediante a negação da vontade de vida, ele tenha como foco a sua vontade, colocando-se em contradição com ela, na medida em que a adoção de seu modo de vida é prefigurada pela superação do princípio de individuação e da compaixão, ele surge também relacionado com a moral.

**Palavras-chave:** Vontade. Conhecimento. Moral. Caráter. Compaixão.

LIMA, Maria Socorro de. *Will and knowledge as a basis for morality in Schopenhauer*. Toledo. 2010. Thesis ( Master of Philosophy – Research line: Ethics and Political Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

### ABSTRACT

This paper proposes to understand and reflect how the categories of will and knowledge are addressed in the philosophy of Schopenhauer and what relationship they have with the moral altruistic. For this we seek to understand the inversion that makes Schopenhauer in his philosophy on the intuitive and abstract and the delimitation of intellect and reason faculties. For this, we will understand what the limits of the subject knowledge that relates to the world, the phenomena in the forms and principles inherent in this type of knowledge. In turn, we will also present the proper conditions to the subject's knowledge of the will as a metaphysical foundation of the world, being considered as "means" to approach, the body, the ideas and overcome the individuation principle. First we tried to identify which "means" knowledge of the will grounds the moral altruistic. Below we investigate the existence of a determination of the intelligible character to the moral and also the relationship of empirical character, acquired character and the motivations for the acts considered as endowed with genuine moral value. Finally, from the conclusions that the individuation principle overcoming is what provides recognition of the will as the one essence of the world and the suffering as identical to all beings, the definition understanding of character for the moral altruistic, we entered the approach about moral standards of Schopenhauer. Compassion, a sentiment that erupts from the individuation principle overcoming, is the basis of spontaneous justice and charity. With this, we contrast, finally, to the asceticism and understanding of the ascetic, even through the denial of the life will the individual has focused his will, placing it at contradiction, as the adoption of his way of life is foreshadowed by the individuation principle overcoming and compassion, he also appears related to morality.

**Keywords:** Will. Knowledge. Morality. Character. Compassion.

## INTRODUÇÃO

A doutrina de Schopenhauer representa um marco na história do pensamento filosófico ocidental. Desde a metafísica clássica até a moderna, a razão era a faculdade que norteava a argumentação filosófica. Efetuadas as devidas reservas no que se refere aos elementos peculiares a cada época, pode-se dizer que os sentimentos, as paixões, as afecções corporais eram considerados como indutores ao erro, impossibilitando acesso à verdade ou ao mundo ideal. Nesse sentido, o filósofo de Danzig, a partir da proposição da vontade como fundamento metafísico imanente, rompe com a tradição. A razão deixa de ocupar lugar de destaque para a compreensão do mundo, e tanto o conhecimento metafísico como o da moral ganham uma abordagem diferenciada a partir disso.

A obra principal de Arthur Schopenhauer – *O Mundo como Vontade e Representação* –, publicada em 1819, somente após a publicação de *Parerga e Paralipomena*, em 1851, ganhou notoriedade. O reconhecimento tardio dos escritos do filósofo, no entender de Roger, deve-se ao fato de que “[...] a doutrina de Schopenhauer parece desenvolver-se à margem, se não contra as grandes correntes de pensamento que compartilham o favor contemporâneo”<sup>1</sup>. Porém, apesar do período de desprestígio, alguns de seus escritos filosóficos oferecem elementos para inferir a influência de seu pensamento na posteridade<sup>2</sup>.

Immanuel Kant é a grande referência a partir da qual Schopenhauer elabora a sua filosofia. Ele considera que a grande contribuição desse filósofo consiste na estética transcendental e na distinção entre o caráter inteligível e o caráter empírico. Podem ser consideradas essas ideias como ponto de partida da elaboração da doutrina schopenhaueriana, já que ele se considera um sucessor de Kant<sup>3</sup>.

Para Schopenhauer, deve ser resgatada a possibilidade de conhecimento da coisa-em-si, mas a ele interessa, sobretudo, delimitar o peculiar modo de conhecê-la, na medida em que Kant jamais admitiu tal possibilidade. É através da vontade como fundamento imanente

---

<sup>1</sup> Alain Roger, prefácio à obra *Sobre o Fundamento da Moral*, 1995, p. VIII. As correntes de pensamento se referem aos sistemas filosóficos de Hegel, Fichte e Schelling.

<sup>2</sup> No entender de Rosset, as filosofias consideradas genealógicas (Nietzsche, Freud, Marx) obtiveram, no pensamento de Schopenhauer, de certa forma, sua antecipação e contribuição. Entretanto, a inovação do filósofo não se restringia a isso. A metafísica do inconsciente certamente contribuiu para que seu pensamento passasse a ocupar um lugar de destaque na história da filosofia ocidental. A proposição inédita sobre a vontade irracional como fundamento humano e o enfoque que Schopenhauer dá à sexualidade antecipam, numa certa maneira, algumas ideias centrais do pensamento psicanalítico.

<sup>3</sup> Nas palavras de Schopenhauer: “[...] as pessoas começam a perceber que a verdadeira e séria filosofia ainda se encontra lá onde Kant a deixou. Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

metafísico do mundo e do conhecimento intuitivo imediato que é justificado esse peculiar modo de conhecimento.

Para atingir esse objetivo, Schopenhauer redefine a função das faculdades de conhecimento, razão e entendimento, restabelecendo seus limites para alcançar, através disso, a supressão de qualquer tentativa de uma fundamentação transcendente do mundo.

No sentido de elaborar a sua argumentação para a fundamentação da moral, o filósofo contrapõe-se a Kant, já que identifica, no modelo kantiano, a prevalência do egoísmo (na terminologia adotada por Schopenhauer, *o princípio de individuação*), mesmo na formulação de princípios puros. A propósito da máxima kantiana “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>4</sup>, Schopenhauer reconhece que as ações originadas a partir dela não levam consigo a espontaneidade imediata obtida pela vontade “em si” (*An sich*) como fundamento do mundo e da moral. O formalismo do imperativo kantiano não se abstém de conter o interesse próprio (egoísmo) e de alimentá-lo exclusivamente a partir da faculdade abstrata da razão.

Restringir a amplitude da razão às representações intuitivas, inerentes ao entendimento, para Schopenhauer é a tarefa a ser desenvolvida para mostrar o único modo de conhecimento que viabiliza a mudança no sujeito e o acesso ao fundamento da verdadeira moralidade. As condições para ser estabelecida a vontade como fundamentadora da moral estão dadas: resta então explicitar as nuances a partir das quais a suplantação dos elementos formais da justificação da moral conduzirão ao solo originário do debate acerca do fundamento da moral altruísta.

No primeiro capítulo expomos os modos de conhecimento e os objetos aos quais eles se referem. Partimos da abordagem da representação empírica como elemento da ciência, elucidando o papel das faculdades de entendimento e de razão. O conhecimento advindo delas está relacionado com o princípio de razão suficiente. Por sua vez, em relação ao conhecimento da vontade, é necessário tematizar o limite dos objetos sobre os quais estão debruçados razão e entendimento, pois, nesse caso, Schopenhauer está interessado em alcançar o “em si” do mundo. Como elemento comum entre razão, entendimento e vontade há a representação (*Vorstellung*), já que só a partir dela se torna presente a estrutura sujeito-objeto na consciência, na medida em que esta é o palco de desdobramento de todo conhecimento possível.

---

<sup>4</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (B52-53), p. 59. Edições 70: Lisboa, 1997.

No segundo capítulo abordamos as naturezas do caráter inteligível, empírico e adquirido. Essas naturezas são diferentes modos de desdobramento da vontade individual no percurso que conduz da manifestação fenomênica ao fundamento inteligível que participa da vontade “em si”. E no terceiro capítulo apresentamos os níveis éticos a partir dos quais se destaca a superação do princípio de individuação, a compaixão (justiça, caridade e ascetismo).

## 1 AS MODALIDADES DE CONHECIMENTO: limites e peculiaridades

Em Schopenhauer, o conhecimento se apresenta em duas modalidades: intuitivo e abstrato. Em decorrência de sua proposta de uma metafísica imanente, que busca fundamentar a existência da essência do mundo no próprio mundo, o conhecimento intuitivo tem uma função primordial na construção de sua filosofia. Certamente ele é a via que possibilita ao sujeito o contato com o conhecimento imediato, ou seja, sem a interferência mediata do raciocínio. Logo, a intuição é a via que propicia acessar o fundamento imanente do mundo.

A primazia do intuitivo sobre o abstrato evidencia a preocupação de Schopenhauer em retirar da razão qualquer possibilidade de fundamentar o mundo numa causa fora dele, de uma explicação racional para compreendê-lo, precavendo-se de restabelecer qualquer possibilidade de um retorno ao dogmatismo<sup>5</sup>. A prevalência da intuição sobre a razão consiste, por isso, numa recusa de Schopenhauer de se reportar à transcendência para explicação do mundo, independentemente da sua forma de expressão.

Etimologicamente, a palavra intuição<sup>6</sup> vem do *latim* e, como definição desse conceito, encontramos as expressões “percepção clara e imediata”, “ato ou capacidade de pressentir” e, ainda, trata-se de uma forma de contemplação pela qual se atinge uma verdade em toda sua plenitude. O conhecimento intuitivo não requer mediação de conceitos e não é limitado aos sentidos, por esse motivo a ampliação do conhecimento pode ser alcançada por essa via. Devido a essa amplitude, o conhecimento intuitivo se estende a dois tipos de objetos: aqueles que se apresentam através da representação empírica e aqueles que se apresentam através da intuição pura. Vejamos no que elas se diferem.

A intuição empírica se reporta aos objetos exteriores. Ela é condicionada às formas de espaço e tempo e vinculada à cadeia causal. Nessa intuição, o sujeito do conhecimento está sob o domínio dos princípios de razão<sup>7</sup>. Esses princípios se reportam a todos os fenômenos e condicionam a veracidade de um conhecimento. Neles é especificada a razão suficiente para

---

<sup>5</sup> Segundo Cacciola: “O afastamento de qualquer espécie de dogmatismo, quer na sua forma antiga, pré-kantiana, quer na forma como ele se apresentou depois de Kant, é uma preocupação fundamental de Schopenhauer” (1994, p. 171). E, ainda, o mais importante “[...] é expulsar qualquer resquício dogmático da filosofia de Kant, que Schopenhauer detecta na inferência da coisa-em-si como causa e na admissão por Kant de uma razão prática ao lado de uma teórica e, acima de tudo, nos postulados de Deus, imortalidade da alma e liberdade, exigidas pelo soberano Bem, união entre virtude e felicidade, ponto culminante da Crítica da Razão Prática” (CACCIOLA, 2004, p. 171).

<sup>6</sup> **Intuição** [do latim *intueri*= intuir + *ção*] (CUNHA, 1998).

<sup>7</sup> Esses princípios foram tema da tese de doutorado de Schopenhauer, sob o nome *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*.

que, dada certa causa, o efeito se mostre necessário<sup>8</sup>. O importante aqui é ressaltar que a intuição empírica está diretamente relacionada com esses princípios.

A intuição empírica é, no entanto, entendida como tendo diferenciação quanto à imediatidade. Pelo sentido externo, através da forma do espaço, ocorrem as impressões dos sentidos. No sentido interno, temos os sentimentos e desejos, sentido no qual a forma do tempo é que possibilita o conhecimento. Este último é caracterizado como imediato propriamente dito, uma vez que chega à consciência prevalecendo unicamente na forma do tempo. Maia interpreta isso do seguinte modo:

Tais sensações são o que Schopenhauer qualifica como *puramente empírico* em minha experiência do mundo, ou, o que é o mesmo, o imediatamente dado em mim. Há, por outro lado, dois níveis de imediatez nas sensações, os quais constituem o patamar propriamente empírico da consciência: há sensações que provêm dos sentidos externos, isto é, que me chegam *através* do corpo (Bd. III 42-48) nos sentidos externos e que são, nesta medida, *sensações mediatas*; precisamente essas são as que preparam a *matéria* ou o *tecido dos objetos* em sentido estrito. E há sensações que me chegam através do interior do meu corpo, no sentido interno; só estas são aquelas propriamente ditas *imediatas*, pois acontecem em *meu* corpo (1991, p. 37).

Por sua vez, quanto à intuição pura, que tem por objeto as ideias<sup>9</sup>, ela é isenta das formas de espaço e tempo, pois ela não ocorre vinculada à cadeia causal. O conhecimento obtido através dela é diferente das representações empíricas. Ele requisita um *sujeito puro*. Essa pureza em Schopenhauer refere-se à suspensão, no sujeito, das formas que o vinculam aos fenômenos. O conhecimento das ideias é apreendido por uma via de conhecimento que se torna possível mediante a independência do sujeito em relação às figuras do princípio de razão.

Concernente ao conhecimento abstrato, como uma modalidade de conhecimento pertencente unicamente ao homem, Schopenhauer lhe designa uma função secundária em sua filosofia. A razão “trabalha” sobre os dados dispostos, primeiramente, pela representação empírica: ela limita-se a universalizar a multiplicidade das intuições via conceitos e a elaborar proposições, dispô-las em forma de linguagem para as interpretações diversas. Nas palavras de Schopenhauer: “[...] a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos” (2005, p. 85).

---

<sup>8</sup> Vamos tratar desses princípios em tópico específico neste capítulo.

<sup>9</sup> Na filosofia de Schopenhauer, as ideias são as representações imediatas da vontade. Elas representam as formas que a vontade utiliza para objetivar-se em fenômenos. Logo, elas são anteriores e condição para que a vontade apareça. Por essa razão são consideradas puras, porque o conhecimento delas é independente de qualquer forma ou princípio. Trataremos sobre as ideias em outro tópico neste capítulo. Fizemos essa inserção apenas para diferenciar o objeto da intuição empírica da intuição pura.

Diante dessa caracterização da razão, Schopenhauer, visando fundamentar uma metafísica imanente, se recusa a deixar brechas para que algo transcendente adentre sua filosofia com o objetivo de vir justificar o mundo: uma razão teológica, o absoluto, etc. Precavendo-se contra tal possibilidade, o autor sistematiza um “edifício” de conhecimento no qual a razão passa a ser dependente totalmente das representações intuitivas, pois, sem elas, não haveria material sobre o qual *refletir*<sup>10</sup>.

Uma vez definido aqui o papel das faculdades da razão e de entendimento, ressaltando também o fato de Kant não tê-lo feito adequadamente, há que se ter cuidado doravante em delimitar suas respectivas atuações e os limites que lhes são inerentes, evitando assim qualquer ameaça à metafísica que se pretende fundamentar de modo imanente. Nesse sentido, assevera Cacciola:

Schopenhauer volta-se pra a definição do entendimento e da razão, faculdades que dão origem respectivamente às representações intuitivas e abstratas. Essa distinção é, pois, fundamental na configuração da filosofia de Schopenhauer, que estabelece como peça-chave do conhecimento a primazia do intuitivo sobre o abstrato (2004, p. 174-175).

A distinção realizada por Schopenhauer em relação às faculdades do conhecimento repercute em todo o desenvolvimento de sua filosofia. A metafísica imanente e a moral altruísta são legados dessa distinção. Sem tal caracterização das faculdades da razão e do entendimento não seria possível a precaução contra um argumento transcendente para promovê-lo a fundamento do mundo. Do mesmo modo estaria inviabilizada uma moral realmente autêntica, pois, a partir dessa distinção, Schopenhauer elege o conhecimento intuitivo imediato como via de acesso por excelência à coisa-em-si. É a partir dessa definição que Schopenhauer elabora sua argumentação sobre a moral<sup>11</sup>. De fato, a inversão da primazia do intuir sobre a razão condiciona a conduta moral à imediatidade do conhecimento intuitivo, retirando da razão o atributo de prescrever ações dotadas de autêntico valor moral<sup>12</sup>.

Entretanto, embora o conhecimento se apresente sob as modalidades de intuitivo e abstrato, tais modalidades estão sempre subordinadas à vontade, uma vez que elas são o resultado do modo *como* a vontade *aparece* (*erscheint*), quando ela se torna objeto da

<sup>10</sup> Schopenhauer argumenta que a razão, da qual procedem as representações abstratas, é como se fosse o reflexo das representações intuitivas. Esse reflexo é possibilitado pelos conceitos formados pela razão, porém, para refletir, o espelho requer o objeto, nesse caso as representações intuitivas.

<sup>11</sup> Cacciola corrobora isso dizendo que “[...] o reflexo da bipartição teórica entre o intuitivo e o abstrato no domínio da moral é claro” (2004, p. 184).

<sup>12</sup> Sobre esse assunto trataremos no Terceiro Capítulo.

representação empírica. Quanto à faculdade reflexiva da razão, em sua característica secundária, tem seu funcionamento dependente das impressões advindas da vontade objetivada como fenômeno. Noutras palavras, a razão é colocada em movimento pelas representações intuitivas. É por isso que Schopenhauer afirma: “O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém originariamente da Vontade e pertence aos graus mais elevados de sua objetivação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217). Ou seja, a possibilidade de conhecimento é resultado da objetivação da vontade nos seres com capacidade de representação. Por essa razão está limitado aos animais e aos homens.

Percebemos, então, que o conhecimento, em Schopenhauer, é decorrente das intuições empíricas, intuições puras e representações abstratas, sendo estas últimas dependentes das intuições sensíveis. Nesse sentido, a metafísica imanente e a moral altruísta mostrar-se-ão respaldadas por essa primazia do intuitivo sobre o abstrato.

No decorrer do capítulo serão tratadas mais detalhadamente as modalidades de conhecimento enunciadas e suas peculiaridades.

## 1.1 A REPRESENTAÇÃO EMPÍRICA E A CIÊNCIA

No presente capítulo pretendemos entender como ocorrem as representações empíricas e qual a relação existente entre elas e a ciência. Para alcançar essa compreensão é necessário abordar as faculdades cognitivas em Schopenhauer: entendimento e razão. A compreensão acima enunciada passa pela compreensão dessas faculdades, no entanto, para que a exposição fique clara, entendemos ser importante percorrer o “caminho” dos dados que nos chegam através dos sentidos, compreender a relação entre o entendimento e as intuições empíricas, até chegar à função da razão. A partir dessa abordagem compreenderemos como se processa o conhecimento científico.

Schopenhauer isenta-se do equívoco dos filósofos que buscavam fundamentar a existência do mundo partindo somente dos objetos ou limitando-se apenas à figura do sujeito. A verdade a ser estabelecida é que todo conhecimento possui como princípio tratar-se de um objeto em relação a um sujeito. Aliás, todo tipo de conhecimento envolve aquele que conhece e aquilo que é conhecido. O objeto apresenta-se como existente na medida em que é representado pelo sujeito e o mundo existe nessa mesma medida pela vinculação da intuição

ao sujeito: este só existe na medida em que representa, e requisita para isso vincular-se aos objetos. É nesse sentido que Schopenhauer enfatiza que o conhecimento não parte nem “[...] do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO (*Vorstellung*), que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e mais essencial” (2005, p. 69).

Se a divisão enunciada acima é condição para todo conhecimento, as formas da representação empírica são *condições de possibilidade* de toda intuição sensível. Schopenhauer, na sua obra *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (edição 1847) exprime que as formas do espaço e tempo pertencem à sensibilidade pura e estão vinculadas ao entendimento. Nas suas palavras, diz:

[...] a intuição é principalmente obra do *entendimento*, o qual, por meio da forma da causalidade que lhe é própria e da forma, submetida a ela, da sensibilidade pura, isto é, tempo e espaço, cria e faz, primordialmente, da matéria de umas poucas sensações que estão nos órgãos de nosso corpo, o mundo exterior objetivo (1998, p. 89)<sup>13</sup>.

Vê-se assim que Schopenhauer não vincula imediatamente as formas do espaço e tempo ao entendimento, já que ele primeiramente as considera pertencentes à sensibilidade pura e só posteriormente as subordina ao entendimento. Em *O Mundo...*, contudo, ele faz uma observação quanto à adoção do adjetivo “puro” dizendo: “O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou de sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53)<sup>14</sup>.

Apesar dessa consideração das formas espaço e tempo como sensibilidade pura, entendemos, todavia, não ser necessário fazer essa distinção ao longo do texto, uma vez que, conforme perceberemos em seguida, não há como desvincular as referidas formas da atividade do entendimento. Além disso, as próprias formas de espaço e de tempo, na obra de Schopenhauer, podem ser compreendidas em suas atuações quando o entendimento as utiliza para compreender as transformações na matéria.

A partir do exposto podemos considerar que as formas de espaço e de tempo pertencem *a priori* ao entendimento, no sentido de que toda experiência as pressupõe. Elas são representações puras, que podem ser pensadas sem referência a qualquer conteúdo. Por

---

<sup>13</sup> As traduções das citações dessa obra são de minha autoria.

<sup>14</sup> Apesar dessa observação, Schopenhauer continua utilizando a expressão sensibilidade pura na segunda edição da *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* -1847, quando o filósofo expõe os correlatos subjetivos das representações que são objetos de conhecimento. Sobre os princípios de razão e os objetos de conhecimento será tratado na subunidade seguinte.

não estarem vinculadas a objeto algum, elas possuem existências independentes de qualquer relação. Nesse sentido, Schopenhauer coloca que podem ser “[...] intuídos puramente e vazios de conteúdos, uma classe de representações que subsistem por si mesmas” (2005, p. 47).

Já o entendimento, conforme ele o define, é uma função do cérebro. Por essa razão, define-se toda intuição sensível como sendo também intelectual, uma vez que é pelo intelecto<sup>15</sup> que se processa a sua elaboração. Essa afirmação é pertinente na medida em que a intuição que ocorre através do entendimento ordena as informações mediadas pelos sentidos, sendo que estes funcionam justamente como meio para fornecer dados ao entendimento.

Entretanto, para que ocorra a intuição é necessário um “ponto de partida” para se constatar as alterações, e aqui o corpo assume uma função central: ele é o objeto imediato para o sujeito. As alterações são sentidas, conhecidas imediatamente pelo corpo, e, na busca da causa de determinadas sensações, chega-se à constatação de que foi ocasionada por um objeto, e assim sucessivamente. Disso se depreende que, para que a intuição possa acontecer, primeiramente deve haver esse contato imediato das sensações que acontecem no corpo. A partir disso, através de uma relação da cadeia dos acontecimentos, o entendimento vai processando as intuições. Ou seja:

[...] do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples a sensação abafada, que nada diz, em intuição. O que um olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados<sup>16</sup>. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer efeito (2005, p. 54).

É, portanto, o entendimento, através das formas de causalidade, do tempo e do espaço, que torna possível a intuição, contudo é a propriedade da matéria fazer efeito que torna possível as mudanças das figuras, embora essas mudanças só possam ser percebidas num espaço e num tempo. Logo, se o tempo e o espaço são formas que subsistem por si, todavia é o requisito da união de ambos pela matéria que torna factível seu aparecimento enquanto fazendo efeito. Nesse sentido é que Schopenhauer coloca que a “[...] essência dela é

<sup>15</sup> Schopenhauer varia a utilização do termo *intelecto*. Ora ele o usa como sinônimo da razão, ora como do entendimento: “Em geral, a ocupação do intelecto com os *conceitos*, quer dizer, a presença na consciência da classe de representações aqui consideradas, é o que propriamente e em sentido estrito se chama *pensar*” (1998, p. 153). Sobre o uso que ele faz do intelecto com sinônimo do entendimento, verificar nota seguinte.

<sup>16</sup> Schopenhauer, referindo-se sobre a impossibilidade de os sentidos possibilitarem o fundamento objetivo do mundo, ressalta que “[...] senão que isto só nos é possível, porque no intelecto se encontram de antemão pré-formados, o espaço, como forma da intuição; o tempo, como forma da mutação, e a lei de causalidade, como reguladora da aparição das mutações. A existência destas formas já listadas anteriormente a toda experiência é o que constitui o intelecto. *Fisiologicamente é uma função do cérebro*” [...]” (1998, p. 97, destaque nosso).

constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade” (2005, p. 50-51). Apresenta-se aqui, portanto, a qualidade de *acidente*, que vincula a matéria<sup>17</sup> ao tempo e também à *mudança*, que, inevitavelmente, ocorre nele, sendo, portanto, dois conceitos que possuem suas existências vinculadas à forma do tempo.

O entendimento possui, assim, uma função fundamental de apreensão das transformações da matéria mediante as formas de tempo, de espaço e de causalidade. A intuição sensível, em operação pelo intelecto - uma vez que uma intuição não é apenas sensível -, “filtra”, por assim dizer, todos os dados numa determinada intuição. Na sua atuação, o entendimento está vinculado ao princípio de razão<sup>18</sup>, sem o qual não poderia haver experiência e nem ciência. Vejamos qual é a importância desse princípio. Diz Schopenhauer:

Qualquer ciência parte sempre de dois dados básicos: um deles, sem exceção, é o princípio de razão numa de suas figuras, como *organon*; outro é o objeto específico de cada uma delas, como problema. Assim, por exemplo, a geometria tem o espaço como problema, e o princípio de razão de ser no espaço como *organon*; a aritmética tem o tempo como problema, e o princípio de razão de ser no tempo como *organon*; a lógica tem a ligação dos conceitos enquanto problema, e o princípio de razão de conhecer como *organon*; a história tem os fatos humanos ocorridos em seu conjunto como problema, e a lei de motivação<sup>19</sup> como *organon*; a ciência da natureza, por sua vez, tem a matéria como problema, e a lei de causalidade como *organon*, logo, seu objetivo e fim último é, pelo fio condutor da causalidade, remeter um ao outro todos os possíveis estados da matéria e, ao fim, a um único estado, e novamente derivar tais estados uns dos outros, para, finalmente, derivá-los de um único estado ( 2005, p. 73-74).

<sup>17</sup> Na crítica à filosofia kantiana, referindo-se à necessidade de se inferir a existência de um absoluto, Schopenhauer enfatiza: “Se os senhores querem absolutamente ter um absoluto, gostaria de pôr-lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 603). Eduardo Brandão discute, em seu artigo *A concepção de Matéria em Schopenhauer e o Absoluto*, sobre a mudança na teoria de representação de Schopenhauer ao longo de algumas de suas obras. Schopenhauer, ao efetuar a argumentação correlacionando os conceitos de matéria, substância e absoluto, passa a designar a matéria não somente como *fazer-efeito*. Aqui questiona Brandão: O núcleo dessa mudança? Justamente o conceito de matéria. Eis os aspectos principais da nova posição: 1) Schopenhauer estabelece formalmente dois sentidos para a noção de matéria: *‘Materie’* e *‘Stoff’*. A primeira – *‘Materie’* – é um conceito, indeterminado, não está no espaço e no tempo. A segunda – *‘Stoff’* – refere-se aos estados da causalidade, é determinada, está no tempo e no espaço – a *‘Stoff’* representa um conjunto de acidentes da substância – que é, justamente, *‘Materie’*” (BRANDÃO, 2004, p. 52). Depreende-se disso que *“Materie”* é um conceito intelectual e *“Stoff”* é um conceito empírico. Conforme acentuado por Brandão, a partir dessa diferenciação, a mudança que ocorre na teoria da representação está vinculada à alteração da relação sujeito-objeto, pois ocorre um deslocamento do objeto com sendo a matéria, sem forma e qualidade. Entretanto, para o presente trabalho, considera-se não ser de grande relevância o deslocamento da concepção de objeto, uma vez que o que pretendemos destacar é a função do intelecto na sua atuação na “formatação” do mundo pela intuição.

<sup>18</sup> O princípio de razão será tratado mais especificamente no tópico 1.1.1, p. 22.

<sup>19</sup> A lei da motivação tem grande importância para o conhecimento do caráter do sujeito. Ela significa que, dadas certas motivações, a ação é necessária. Essa necessidade está respaldada na razão suficiente de que o caráter imutável do homem garantirá a inevitabilidade das atitudes, mediante a apresentação de certos motivos. Trataremos especificamente sobre as motivações humanas no Segundo Capítulo.

Importa, todavia, ressaltar que o entendimento, faculdade tão cara ao homem, uma vez que é ela que propicia “organizar” o mundo, não pertence apenas a ele. Seguindo a objetivação da vontade, os animais não racionais também o possuem, uma vez que “[...] o entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 64).

O entendimento, portanto, é um recurso do aparelho cognitivo que possibilita uma “orientação intuitiva” do mundo externo, tanto para homem, quanto para os animais. A construção da “realidade”<sup>20</sup>, aqui entendida como a organização das coisas no mundo, em nada está vinculada ao pensar, mas ao intuir. Nesse sentido, o entendimento pode ser definido como irracional, uma vez que, se a razão é atributo apenas do homem, e o intelecto é extensivo aos animais, em hipótese alguma ele pode ser dotado de atributos inerentes à razão. Maia interpreta isso dizendo: “[...] é a natureza irrefletida que produz o mundo por meio deste

---

<sup>20</sup> No texto intitulado “Bosquejo de una Historia de al Teoría de lo Ideal y de lo Real”, presente nos *Parerga y Paralipomena* (s/d), Schopenhauer faz um resgate sobre como os filósofos posteriores a Descartes trataram o problema apresentado por este sobre a garantia da existência do mundo “fora de nós”; sobre como vincular a dimensão subjetiva (ideal-representação) com a objetiva (real-fundamento metafísico), ou seja, como as coisas representadas por nós podem existir em si mesmas. Não iremos abordar aqui as considerações que Schopenhauer efetua no tocante às soluções equivocadas ou não satisfatórias elaboradas pelos filósofos sobre essa problemática inserida por Descartes. O que consideramos pertinente ressaltar é a solução apresentada pelo filósofo de Danzig para o problema da separação e conexão do mundo subjetivo e objetivo. Schopenhauer entende que o único “terreno seguro” onde pode ser garantida a vinculação entre o ideal e o real é o “território” da autoconsciência: é através da consciência que o sujeito adquire sobre sua essência que torna possível fundamentar o mundo efetivo como dotado de realidade. A consciência é então o “palco” onde se desdobra a fundamentação do ideal pelo real. Na subunidade 1.2.2.1 será possível compreender como Schopenhauer desenvolve a argumentação em torno da fundamentação do ideal pelo real tendo o corpo como referência.

A relevância dessas considerações sobre como Schopenhauer constrói a sua argumentação para fundamentar o ideal (representações) diz respeito ao fato de que a moral altruísta requer a superação da concepção do mundo apenas como representação para o sujeito; ela necessita a superação da ilusão que o sujeito tem sobre as coisas existentes fora dele como meros fantasmas, porém a solução para essa concepção, que serve de substrato para a moral autêntica, encontra-se na subunidade 1.2.2.3; lá é apresentado que, enquanto o sujeito não ultrapassa a estrutura cognitiva que lhe serve de suporte para orientar-se no mundo efetivo, ele permanece na ilusão da diferenciação espaço-temporal dos entes como uma verdade. Esse é o único conhecimento que ele possui, portanto essa é a única “realidade” que está ao seu alcance. Em *O Mundo...* Schopenhauer adota o conceito de realidade para o mundo efetivo; no texto presente nos *Parerga...*, ao qual nos reportamos aqui, ele utiliza o termo real para a coisa-em-si. Por essa razão, no decorrer da dissertação, quando nos referimos ao mundo externo adotamos “realidade”, com o intuito de destacar a ilusão sobre o mundo com o conhecimento que se obtém através da prevalência das formas espaço, tempo e causalidade e a sua superação desde o conhecimento do mundo sob a perspectiva da vontade como a coisa-em-si. Quando, portanto, utilizarmos “realidade” (*Wirklichkeit*), então nos referiremos ao mundo efetivo. No livro primeiro, § 4º, Schopenhauer qualifica distintamente as expressões “*Wirklichkeit*” e “*Realität*” e nomeia o conceito de (*Wirklichkeit*) à efetividade. Não há subsídios no livro *O Mundo...* que nos permitam ter a certeza de que a noção de “*Realität*” tenha de ser mantida para a vontade “em si” – fundamento metafísico do mundo. Entretanto, a partir da utilização por Schopenhauer do termo real em referência ao fundamento do ideal, utilizaremos, no decorrer do texto, o conceito de realidade referida à vontade “em si” com a palavra *realidade* em itálico. Assim contrastamos a “realidade” desde a consideração da prevalência das formas inerentes ao conhecimento do mundo efetivo com a *realidade* inerente à vontade como fundamento do mundo.

seu mais aperfeiçoado instrumento, que é o Intelecto, sem qualquer resquício de racionalidade. Razão passa a tê-la, entre todos os animais, apenas o homem, podendo então refletir, isto é, pensar” (1991, p. 39).

Nesse sentido, os dados dispostos que nos chegam pelos sentidos nos são oferecidos desordenadamente. O entendimento, posteriormente, insere uma ordem nas coisas, nos acontecimentos. A possibilidade, pelo entendimento, de “ligar” as formas do espaço e do tempo, permite a compreensão da relação de causa e efeito, sem a qual as coisas nos apareceriam desvinculadas, sem qualquer sentido. Na sequência dessa etapa de vinculação das coisas no mundo, o homem, pela faculdade que lhe é exclusiva, a razão, pode, pelo “atuar” desta, produzir ciência.

O que nos cabe com a exposição acima é compreender que, embora o entendimento pertença e tenha um funcionamento semelhante tanto no homem, como nos animais, no homem ele é mais abrangente. A apreensão causal não se dá apenas entre o objeto imediato, o corpo e os objetos mediatos, às demais coisas relacionadas a esse conhecimento primeiro, que é o corpo. No homem, a apreensão dos encadeamentos de causa e efeito na natureza é muito mais complexa, abarcando inclusive as forças e leis naturais, pois, diz Schopenhauer: “Cada força e lei natural, não importe onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão na consciência refletida” (2005, p. 65).

Logo, posterior ao conhecimento intuitivo, seja de um objeto, de uma força e lei natural, a razão então “entra em cena” para realizar o seu trabalho. Seu limite é fixado na relação que estabelece com outra representação, a intuitiva, que, por sua vez, faz referência aos objetos do mundo externo. Por meio dos conceitos, a razão *reflete* abstratamente<sup>21</sup> sobre o propiciado pelo conhecimento intuitivo, uma vez que não produz nada de novo, apenas utiliza o já disponibilizado pelas intuições. Sem elas a razão não teria condições de existir, pois não

---

<sup>21</sup> Essa reflexão abstrata é possibilitada pelos conceitos formados pela razão. Estes se constituirão em signos, que, juntamente com outros recursos da linguagem, configuram predominantemente a forma de expressão racional. Schopenhauer diz que a “[...] linguagem é o primeiro produto e instrumento necessário da razão” (2005, p. 83). Entretanto, embora faça o uso do termo *produto*, argumenta sobre poder serem utilizados os termos razão e linguagem como sinônimos. Aqui cabe inferir, com as devidas reservas, uma semelhança com Wittgenstein, uma vez que este enfatiza que linguagem é pensamento e pensamento é linguagem: “O pensamento é a proposição com sentido” e “A totalidade das proposições é a linguagem” (TLP, aforismos 4 e 4.001, 1994, p. 165).

Segundo Faustino (2007), “[...] no entender de Schopenhauer, a razão, que nos distingue dos animais tem credenciais exclusivamente lógicas e cognitivas; é um valioso meio de facilitação para a ciência e suas maiores virtudes estão na simplificação e fixação do conhecimento. Assim como a razão abstrata de Schopenhauer se limita à representação do mundo fenomenal, conforme as leis da lógica, a linguagem significativa, para o primeiro Wittgenstein, limita-se à figuração lógica dos fatos. No *Tractatus*, a linguagem é concebida pelo seu poder de representar o mundo, apenas enquanto mundo dos fatos [...]” (p. 259).

teria de onde obter material para sua “atividade”, “[...] pois de fato, esta é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 82).

Embora a razão “trabalhe” sobre a intuição empírica, contudo, ela, por si só, não pode garantir a verdade para o conhecimento científico. A ciência, que tem sempre referência a um conhecimento intuitivo, deve estar em conformidade com o princípio de razão. Nesse princípio são fundamentados a verdade e o significado da relação entre as faculdades do conhecimento com os objetos, uma vez que são eles que possibilitam entender o porquê da necessidade dos acontecimentos entre os fenômenos.

Diante disso, a razão propicia, juntamente com o princípio de razão, ferramentas para garantir a verdade do conhecimento científico. Todavia, cabe enfatizar que cada área do conhecimento está vinculada a leis e a regras originadas pela razão, que lhes garantem caráter sistemático e científico necessários. Elas se constituem num atributo da razão. Sendo assim:

Cada ciência consiste num sistema de verdades gerais, por conseguinte abstratas: leis e regras em referência a alguma classe de objetos. O caso particular que se acrescenta a essas leis é, a cada vez, determinado em conformidade com aquele saber geral, que vale sempre, visto que o emprego do universal é infinitamente mais fácil do que investigar sempre o começo de cada caso particular quando este ocorre (SCHOPENHAUER, 2005, p. 92).

Se, no entanto, o conhecimento só pode ocorrer a partir dos dados fornecidos pela sensibilidade e organizado pelo entendimento, o saber só pode ocorrer pela razão. Só a partir dos conceitos e de suas relações é que ele se torna possível. O princípio de razão possibilita o fundamento para o conhecimento e, conseqüentemente, para a verdade do saber elaborado pelo pensamento. Ter fixo na consciência abstrata os conceitos significa ter um saber efetivo, uma vez que passou pela sensibilidade, pelo entendimento e, finalmente, uma vez “trabalhado” pela razão, deixa a esfera da intuição empírica e passa para a consciência refletida. Através dela nos é possível interpretar e comunicar o resultado do conhecimento sistematizado pela razão.

Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstratamente, em geral. Isso é mais importante do que à primeira vista aparenta quando é expresso, pois toda conservação segura, toda comunicabilidade e uso frutífero, garantido, do conhecimento no domínio prático depende dele ter-se tornado um saber, um conhecimento abstrato. O conhecimento intuitivo vale apenas no caso particular, aplica-se sempre ao que há de mais próximo, permanece neste, pois a sensibilidade e o entendimento podem conceber UM objeto de cada vez. Por conseguinte, toda atividade contínua, coordenada, planificada, tem de provir de princípios, portanto de um saber abstrato, e ser levado a bom termo com ele (SCHOPENHAUER, 2005, p. 102).

Assim, portanto, o conhecimento científico, vinculado ao princípio de razão, parte, por assim dizer, de um “edifício” no qual temos na base os dados puros da sensibilidade, ou seja, aqueles dados que nos chegam através dos sentidos. Na sequência, ocorre a ordenação pelo entendimento, dos dados dispersos oferecidos pela sensibilidade e, finalmente, o conhecimento abstrato, que permite generalizar o obtido intuitivamente, transformá-lo em conceitos, obtendo daí o saber. Se as intuições são o *solo* do conhecimento científico, sem a razão não haveria universalidade, comunicabilidade. Enquanto não se torna conceito, o conhecimento reside somente na esfera do particular, não podendo haver generalização, sem a qual seria impossível haver ciência propriamente dita, uma vez que não teríamos sistematização, característica essencial da ciência. Se, portanto, em primeira instância, o conhecimento científico necessita dos dados dos sentidos, em última são os conceitos que possibilitam conhecer o particular mediante a possibilidade de um conceito geral.

Na sequência faremos uma exposição sobre os princípios de razão, uma vez que os objetos de conhecimento estão vinculados a eles. Todas as condições de verdade sobre o conhecimento dependem deles e os têm como referência, inclusive relativo às ações humanas<sup>22</sup>.

### 1.1.1 Princípio de Razão Suficiente e os Objetos de Conhecimento

Na sua tese de doutorado, *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (edição de 1847), Schopenhauer estabelece os princípios que servem de referência para fundamentar qualquer tipo de conhecimento. Seja o conhecimento intuitivo ou abstrato, suas conclusões devem convergir para esses princípios.

Garantir uma verdade significa indagar pela sua justificativa, pelo porquê de seu estabelecimento. É aqui que o princípio de razão demonstra sua importância. Ele expressa que toda necessidade de determinado acontecimento ou de uma verdade deve estar vinculado a uma *razão suficiente*. O “suficiente” aqui significa que deve haver uma razão que funcione como suporte para a afirmação de uma determinada conclusão. Logo, tudo o que acontece

---

<sup>22</sup> No Segundo Capítulo veremos que as ações humanas, uma vez que têm por fundamento, por “razão suficiente”, a vontade individual, o caráter inato, elas se inserem em condições de necessidade semelhantes a outros objetos.

possui uma razão de ser: “nada existe sem uma razão”. É por isso que Schopenhauer afirma: “[...] a suposição feita sempre por nós *a priori* de que tudo tem uma razão é a que nos autoriza a perguntar em todas as partes “por quê”, o “porquê” pode ser chamado a mãe de todas as ciências” (1998, p. 33).

O conteúdo das ciências sobre o qual efetuamos a interrogação é, segundo Schopenhauer, sempre a relação entre fenômenos. É buscando entender a validade da relação estabelecidas entre os mesmos fenômenos que indagamos sobre um princípio, a razão suficiente que dê garantia ao conhecimento relacionado àquela classe de fenômenos. Ou seja:

Segue-se ali o fio condutor do “por que”, cuja validade e significação provêm do referido princípio. A prova daquela relação é denominada de EXPLANAÇÃO. Esta, pois, mostra sempre que duas representações se relacionam segundo o princípio de razão que rege sua classe. Se o consegue, então não se pode mais perguntar o *por que*, pois a relação demonstrada é aquela que absolutamente não pode ser representada de outra maneira, ou seja, ela é a forma de todo conhecimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 135).

O estabelecimento de princípio de razão tem, portanto, relação direta com o conhecimento científico. As conclusões de uma determinada ciência precisam estar alicerçadas em princípios. Sem eles não seria possível a certeza que deve ser inerente a tal conhecimento. O princípio de razão não só permite dar a certeza que lhe é requisitada, mas também distinguir, mediante a referência aos Quatro Princípios de Razão, à qual fundamento uma determinada verdade está vinculada. É por isso que Schopenhauer salienta que “[...] a importância do princípio de razão é grandíssima, porque se lhe pode considerar como o fundamento de todas as ciências. *Ciência* não é outra coisa que um sistema de conhecimentos conectados, em oposição a um mero agregado deles” (1998, p. 32).

O conjunto de verdades de uma ciência não pode, pois “pairar no ar”: ele requisita certos alicerces que garantam a certeza de suas conclusões. Toda ciência possui seu sistema de verdades (estabelecidas no plano abstrato) decorrente da generalização inerente às conclusões. Essas verdades são obtidas através da experiência, partindo do particular ao universal, porém isso não pode ser feito se as distintas áreas de conhecimento não tiverem os princípios que deem suporte para o estabelecimento dessas verdades. Por essa razão, Schopenhauer ressalta que “[...] todas as ciências contêm noções de causa, pelas quais se podem determinar os efeitos, e igualmente outros conhecimentos sobre necessidades das conseqüências a partir dos princípios” (1998, p. 33).

O princípio de razão, como princípio *a priori* de toda forma de conhecimento, possui, na filosofia de Schopenhauer, uma “posição estratégica”. Em todas as temáticas abordadas pelo autor, o princípio de razão é referenciado. A argumentação que Schopenhauer constrói

em torno das temáticas que envolvem representação empírica, representação pura e a moral requer um “manejo” do princípio de razão, considerando sua prevalência ou não no sujeito que conhece. No caso da ciência, o conjunto de verdades universais que precisa ser estabelecido em torno de seus objetos requisita *a priori* o princípio de razão suficiente. No que diz respeito à moral veremos, contudo, que não se trata ali de se estabelecer universalidade. A vontade como fundamento da conduta deslocará a reflexão sobre a moral para a esfera individual, donde o conhecimento da vontade como essência do mundo se mostrará como a “porta de acesso” à moral da compaixão<sup>23</sup>.

Entretanto aqui é importante destacar que a vontade não está inserida dentre os objetos de conhecimento que são abarcados pelo princípio de razão: ela não é um fenômeno que possa ser intuído. Ela não pode ser apreendida sob as formas do entendimento. Ao contrário, ela requer sujeito e condições de conhecimento diferentes daqueles que têm relação com os fenômenos. Ter acesso à essência do mundo é algo que “[...] não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155). Em face da vontade, as formas e os princípios são suspensos, pois não se trata aqui de estabelecer uma verdade universal, mas sim, um conhecimento intuitivo imediato, que coloca o sujeito em contato com o fundamento do mundo.

Em relação aos objetos passíveis de conhecimento, Schopenhauer os divide em quatro classes e estabelece em que se baseia a necessidade inerente às conclusões. O primeira dessas classes trata das representações intuitivas. A necessidade inerente a essa classe de objetos está vinculada à causalidade. Segundo Schopenhauer, “[...] o princípio de razão entra em cena como lei de causalidade, e eu chamo com tal de *princípio de razão suficiente de devir*” (1998, p. 68). Todos os objetos que compõem a realidade experimental possuem vinculação entre si por esse princípio. De novos estados que fazem aparecer novos objetos deve-se inferir a *mudança* num objeto anterior. O primeiro estado é caracterizado como causa e o segundo, efeito, sendo que o processo como um todo é definido com *resultar* e a aparição desses estados denomina-se *mutação*: “Por conseguinte, a lei de causalidade se encontra em exclusiva relação com as mutações e só se refere a estas” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 68).

A segunda classe de objetos consiste nas representações abstratas (conceitos). A necessidade inerente a esse tipo de objeto está relacionada à verdade de um conhecimento expresso por um juízo. Segundo Schopenhauer, “[...] tal relação de conceitos, claramente

---

<sup>23</sup> A compaixão é um sentimento que irrompe com a superação do princípio de individuação. Sobre a compaixão tratar-se-á no Terceiro Capítulo.

pensada e expressada, se chama juízo. A respeito desses juízos se impõe agora de novo o princípio de razão suficiente, porém de uma forma muito distinta da exposta no capítulo precedente, a saber: como *princípio de razão de conhecer*” (1998, p. 158). A verdade aqui é relacionada a algo que é diferente do juízo, que o fundamenta, que é sua razão. O fundamento da necessidade de um juízo é vinculado a operações lógicas.

Na terceira classe de objetos está a *parte formal* das representações empíricas. São as formas do tempo pelas quais é possível conhecer os objetos do sentido interno e a forma do espaço, que contempla o conhecimento dos objetos do sentido externo. Aqui se refere às formas enquanto puramente intuídas, pois essas formas subsistem por si mesmas. Na forma do espaço e do tempo, suas partes possuem uma relação entre si, relação pela qual cada uma delas é determinada e condicionada. A relação de ambos chama-se *posição e sucessão*. Cito Schopenhauer: “[...] a lei segundo a qual as partes do espaço e do tempo se determinam umas a outras em ordem nesta relação a denomino de *princípio de razão suficiente de ser*” (1998, p. 190). O fundamento da necessidade desse princípio, no que se refere ao tempo, é que nele existe apenas uma relação, pois, em sua sucessão, cada momento pressupõe o anterior. A necessidade da aritmética possui sua garantia nessa sucessão, uma vez que, para cada número subsequente, supõe-se o antecedente. Já quanto ao espaço, no que se refere à geometria, todo o seu nexos se baseia na *posição* de suas partes. A necessidade é evidenciada pela visão profunda desse nexos. As proposições da geometria necessariamente possuem vinculação com a visão desse nexos.

A quarta classe de objetos é o sujeito da volição. Este consiste no objeto para o sujeito cognoscente. Essa classe de representações se configura com sendo um objeto para cada sujeito, uma vez que se trata do querer individual. Nesta classe de objetos o princípio de razão é denominado de *princípio de razão suficiente de obrar* ou como *lei da motivação*. A necessidade que decorre do motivo na produção do seu efeito está vinculada ao caráter individual. A lei da motivação consiste na causalidade vista de dentro.

Para efetuar a classificação acima dos objetos, Schopenhauer se utiliza de dois conceitos fundamentais: homogeneidade e especificação. O autor acentua que os objetos foram divididos nas quatro classes, em consonância com o respectivo princípio de razão, contudo os princípios se mantêm vinculados na medida em que todos eles permanecem relacionados aos universais e abstratos conceitos de homogeneidade e especificação.

Efetuar a divisão dos objetos observando suas peculiaridades atribui maior credibilidade a qualquer sistema filosófico. Kant, citado por Schopenhauer (1998), ressalta que é de grande importância separar os conhecimentos que, em sua origem e espécie, são

distintos. Esse procedimento é imprescindível para que cada modo de conhecimento seja estabelecido com maior segurança. A distinção dos diferentes modos de conhecimentos irá nos mostrar a existência de diferentes razões das necessidades das conclusões em referência aos distintos princípios de razão. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que, dos

[...] vários modos cognitivos fundamentais de nossa mente, se seguirá disso que a necessidade que entra como princípio *a priori* não é tampouco una e idêntica em todas as partes, senão tão múltipla como são as fontes do princípio mesmo. Sucederá então que tudo o que funda uma conclusão sobre o princípio, terá a obrigação de determinar exatamente sobre qual das diferentes necessidades que servem de base ao princípio de razão se apóia (1998, p. 31).

Schopenhauer enfatiza que nossa consciência cognitiva se manifesta como: “[...] sensibilidade exterior ou interior (receptividade), entendimento e razão, se divide em sujeito e objeto, e fora disso não contém nada” (1998, p. 59). Os vários modos de conhecimento estão vinculados a esses atributos da nossa faculdade de conhecer, contudo todo o conhecimento obtido por essas “vias” requer estar fundamentado, conforme já acentuado, numa raiz de princípio de razão suficiente.

Para o processo de caracterização do princípio de razão suficiente, a faculdade de reflexão constitui-se num elemento imprescindível. Aqui adentramos num ponto em que a razão ocupa uma função importante. É pelo processo de abstração, por meio dos conceitos de homogêneo e específico, que Schopenhauer efetua sua argumentação em torno da divisão dos objetos de conhecimento, dos princípios de razão e da necessidade do efeito e da consequência. Esse processo reflexivo de construção das quatro classes de objetos de conhecimento não retira, porém, o aspecto secundário da razão. Conforme já abordado, todo conhecimento, em última instância, guarda referência às representações intuitivas. Seja referindo-se à causalidade, ao ser das coisas no espaço e tempo, às volições humanas ou ao conhecer, o “material” sobre o qual se debruça para conhecimento é aquele disposto primeiramente pelas intuições empíricas, que, por sua vez, possuem referência à sensibilidade pura. Entretanto, o estabelecimento dos quatro princípios passa pela via da abstração. Seu estabelecimento requisita um procedimento reflexivo para a classificação dos objetos em relação às leis de homogeneidade e de especificação. Segundo Schopenhauer:

Estas relações se classificam à luz de uma consideração mais próxima, feita de acordo com as leis de homogeneidade e especificação<sup>24</sup>, em espécies bem

<sup>24</sup> Schopenhauer, ao tratar dessas duas leis, faz referência a Platão e a Kant. Ele ressalta que “Kant ensina que estas duas leis são os princípios transcendentais da razão, que postulam *a priori* o acordo das coisas com eles, e Platão parece expressar, à sua maneira, o mesmo, ao dizer que essas regras, às quais a ciência deve sua origem, nos foram lançadas da mansão dos deuses com o fogo de Prometeu” (1998, p. 30).

delimitadas e muito distintas uma das outras, cujo número cabe reduzir a quatro, que são as quatro classes em que se divide tudo o que pode ser objeto de nosso conhecimento, quer dizer, todas nossas representações (1998, p. 60).

Quanto às características das duas leis que servem de método para o estabelecimento das quatro classes de objetos de conhecimento, Schopenhauer as define da seguinte maneira: no tocante à lei de homogeneidade, afirma ele, “[...] a lei de homogeneidade nos ensina, mediante a observação da semelhança e concordância das coisas, a apreender as variedades para reuni-las em espécies e estas em gêneros até chegarmos finalmente a um supremo conceito que o abarque todo” (1998, p. 29). Já quanto à lei de especificação, enfatiza:

Esta requer que distingamos bem as espécies unidas no conceito de gênero que as abarca, e por sua vez as classes superiores e inferiores compreendidas em tais espécies, guardando-nos de dar salto algum, e, sobretudo, de não subsumir as variedades inferiores, e, menos ainda, os indivíduos, imediatamente sob o conceito de gênero, sendo cada conceito capaz de uma nova divisão em conceito inferiores, porém sem chegar nenhum desses à mera intuição (1998, p. 29-30).

Depreende-se, portanto, que o princípio de razão suficiente é *condição de possibilidade* para se fundamentar todos os tipos de conhecimento. Se uma coisa acontece deve existir uma razão de ser, então tem que estar respaldada num dos quatro princípios de razão. Discorrer sobre esses princípios nos permite compreender que, em Schopenhauer, todos os conhecimentos estão entrelaçados entre si: o entrelaçador é o princípio de razão suficiente. Se Schopenhauer afirma que sua filosofia consiste num pensamento único, certamente o princípio de razão exerce a função de vincular a necessidade de todos os acontecimentos e fundamentar todas as verdades.

Concluímos, então, a partir das considerações sobre as representações empíricas, as faculdades do entendimento e da razão, atrelados aos princípios de razão, que essas faculdades e esses princípios são os que propiciam a experiência e garantem a validade do conhecimento científico. Eles estão no âmbito das intuições sensíveis, têm relação com os fenômenos, com o mundo externo e, portanto, podem ser considerados como via para o conhecimento desse tipo de objeto apenas. Logo, eles não nos permitem conhecer a coisa-em-si.

O conhecimento da essência do mundo requer do sujeito que ele se desprenda dessas faculdades e princípios. Isto é necessário porque o fundamento do mundo pertence a outro modo de a vontade se apresentar. O conhecimento da coisa-em-si pode ser alcançado através do conhecimento intuitivo, contudo diferente daquele que procede das intuições sensíveis. Vejamos, na sequência, como isso acontece.

## 1.2 O CONHECIMENTO INTUITIVO X ESSÊNCIA DO MUNDO

Na unidade anterior foi tratado do conhecimento intuitivo no tocante às representações empíricas, ou seja, a intuição sensível. Lá ficou delimitado que essa intuição é a que fornece material para a ciência. Ela acontece através da atividade do entendimento, sob as formas espaço, tempo e causalidade. Esse conhecimento intuitivo limita-se, contudo, aos fenômenos. Não é possível alcançar o conhecimento da vontade “em si” através dele. O que pretendemos aqui é discorrer sobre as “vias” de conhecimento que nos permitem acessar e reconhecer a vontade como fundamento do mundo. A partir disso visamos identificar qual é a “via” de conhecimento da vontade, nomeada por Schopenhauer como possibilitadora da moral altruísta.

Segundo o filósofo da vontade, o conhecimento intuitivo, que permite acesso à coisa-em-si, requer condições diferentes daquelas intuições que fornecem material para o conhecimento científico. Schopenhauer afirma: “[...] a essência do mundo deve ser procurada num lado completamente outro, TOTALMENTE DIFERENTE DA REPRESENTAÇÃO [...]” (2005, p. 80). A representação a que Schopenhauer se refere é a representação empírica.

O conhecimento intuitivo que propicia conhecer a coisa-em-si reserva algumas peculiaridades; trata-se de um conhecimento diferente daquele em que o fenômeno é conhecido. Por isso é importante destacar que a representação não se limita à empírica, ou seja, aquela vinculada aos princípios de razão. O conhecimento das ideias, por exemplo, como trataremos adiante, acontece também através da representação, porém desvinculado de qualquer forma que propicia a intuição sensível. As representações podem, portanto, também ser referência para o conhecimento da vontade “em si”.

Antes, porém, de adentrarmos nas considerações sobre as “vias” de acesso à vontade “em si”, é importante expor suas características, para com isso esclarecer por que ela requisita condições de conhecimento diferenciadas, isentas do princípio de razão.

### 1.2.1 A Vontade “em si”

Na compreensão usual, o termo *vontade* é caracterizado enquanto possibilidade de ter

distintos objetos de desejos. Embora essa caracterização não seja equivocada, uma vez que a vontade “humana”, em Schopenhauer, se caracteriza por desejar objetos distintos<sup>25</sup>, contudo a compreensão da vontade como o “em si” do mundo não se fecha nessa definição. Conceber a vontade enquanto essência universal requer pensá-la não enquanto semelhante à vontade “humana”, mas dotada de características tais que nos permita considerá-la como fundamento do mundo. Nesse sentido, a vontade, em Schopenhauer, deve ser compreendida como uma vontade universal, estendida a toda a natureza.

Além desse esclarecimento quanto à vontade “humana” que participa da vontade universal, Schopenhauer atribui-lhe o predicado da força. Esse predicado significa o impulso que faz produzir o movimento e as transformações no mundo. Essa força não conhece, todavia, o porquê de sua atuação. Ela é uma força cega e, embora na filosofia de Schopenhauer o conceito de força seja muito importante, ele não deve ser recebido com o conceito da coisa-em-si.

Então cabe perguntar: – Em que mais reside a importância de o conceito de vontade ser adotado como expressão da coisa-em-si? Sabemos que o acesso à essência do mundo não pode ocorrer via intuição empírica. O entendimento, com suas formas e a faculdade da razão, não pode apreender a coisa-em-si. Os objetos sobre os quais essas faculdades se debruçam pertencem a um modo de conhecimento totalmente diferente. Então: – Qual é a peculiaridade do conceito de “vontade” que faz com que Schopenhauer o adote? Diz ele:

[...] ao conceito de FORÇA subjaz, como a todos os outros, em última instância, o conhecimento intuitivo do mundo, isto é fenômeno, a representação, justamente no que se esgota qualquer conceito [...] O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual ele se conhece de maneira direta, conforme sua essência [...] (2005, p.170 e 171).

Schopenhauer utiliza o conceito de vontade porque o de força limita-se aos fenômenos, portanto, vinculado ao princípio de razão. Para alcançar o conhecimento da vontade é imprescindível que o sujeito esteja desvinculado de qualquer forma ou princípio que se refira ao fenômeno. Para conceber uma metafísica que fique isenta da interferência da razão é necessário estabelecer uma essência a cuja constatação não se relacione a representação intuitiva, uma vez que essa fornece material à atividade racional. Além disso, se o conceito de força fosse adotado, o fundamento do mundo ficaria limitado à representação

<sup>25</sup> Em Schopenhauer, o homem pode ter distintos objetos de desejos, porém somente um passa à efetivação. A definição por um e não outro objeto está relacionada com o caráter inteligível, a vontade individual do sujeito. Sobre isso trataremos no Segundo Capítulo.

intuitiva, logo não poderia ser conhecido imediatamente na consciência. É em razão dessa limitação do conceito de força que se justifica a utilização do conceito de vontade para exprimir a essência do mundo.

Vemos, assim, que a razão pela qual Schopenhauer opta pelo conceito de vontade é porque ele não se origina no fenômeno, inerente às representações empíricas. O conceito de vontade originado na interioridade da consciência do indivíduo permite ao sujeito ter acesso a esse conceito imediatamente. Daí que a vontade não se constitua enquanto uma coisa-em-si inacessível. Ao contrário, através do homem, Schopenhauer estabelece uma via<sup>26</sup> para o conhecimento da vontade, que posteriormente servirá de referência para considerá-la como fundamento do mundo. Caracterizando a vontade enquanto força, trazendo a essência do mundo para o plano da imanência, Schopenhauer resgata, através do conhecimento imediato e intuitivo, a possibilidade de acessar a coisa-em-si. Aliás, a concepção da vontade “humana” enquanto participante de uma força universal abre tanto a possibilidade para o conhecimento da coisa-em-si quanto a compreensão da vontade “humana” à luz de uma vontade una. Rosset interpreta da seguinte forma:

Em realidade, a concepção inversa é o verdadeiro pensamento de Schopenhauer: não há que transpor a experiência da motivação humana ao conjunto das forças naturais para compreender o segredo da natureza, senão ao contrário, *transpor o mistério das forças naturais ao conjunto das motivações psicológicas* para advertir do segredo da vontade “humana”. A vontade “humana” participa da vontade “natural”, e não ao contrário: assim, a vontade “humana”, domínio em Kant do incognoscível (“coisa em si”), resulta em Schopenhauer antes um domínio do *inconsciente* (no sentido em que o entenderam Nietzsche e Freud) (ROSSET, 2005, p. 31)<sup>27</sup>.

Caracterizando a vontade enquanto força e elevando-a a condição de uma vontade universal, Schopenhauer dá-lhe, portanto, uma conotação inovadora: ela não é apenas uma determinação humana, mas de toda a natureza. Ocorre, contudo, que em virtude de ela se constituir na essência do mundo, existem acontecimentos que nós podemos apreender e outros, não. Enquanto considerada como uma essência universal, a vontade fundamenta todos os tipos de manifestações, sejam elas derivadas de um processo consciente ou aquelas que escapam à compreensão humana. É nesse sentido que aponta a interpretação de Rosset: “[...] em Schopenhauer, a vontade é a soma de todas as forças conscientes e inconscientes que se manifestam no universo, sendo mais importantes estas do que aquelas” (2005, p. 126).

A vontade, contudo, não é caracterizada apenas de força cega, mas ela é irracional, pois não pode ser explicada via reflexão, já que não é um objeto da razão. A vontade não se

<sup>26</sup> A via à qual estamos nos referimos é o corpo. Trataremos disso em tópico específico neste capítulo.

<sup>27</sup> As traduções das citações dessa obra são de minha autoria.

insere no material sobre o qual a razão se debruça para possibilitar o conhecimento, ou seja, as intuições empíricas. Vontade e razão estão em posições diferentes. A vontade é a essência do mundo; tudo é decorrente dela, inclusive a razão, pois esta resulta quando a vontade alcança a objetivação do homem. Ela é livre, independente do princípio de razão e das formas de espaço e de tempo. Logo, se se tenciona conhecê-la, isso não pode ocorrer através das mesmas condições dos fenômenos, pois aqui o sujeito deve estar isento dos princípios e das formas que o vinculam às intuições sensíveis.

Além da impossibilidade de apreendê-la pela mesma via das representações sensíveis, enquanto irracional e força cega, a vontade “em si” não busca alcançar qualquer objetivo em definitivo, portanto está sempre em busca de novos objetos. Ela não tem causa, é sem fundamento (*grundlos*), logo não há porque procurar um elemento que a justifique. Ela não tem finalidade<sup>28</sup>, portanto não há porque investigar um fim para a sua existência. Disso deriva que não pode ser compreendida a causa da necessidade nem o fim da finalidade da vontade em si do mundo. Aliás, a causalidade sob a qual tudo procede no mundo não pode dar conta de si. Ela não pode explicar-se<sup>29</sup>.

Os predicados enunciados acima revelam uma vontade que não pode ser conhecida através do entendimento com suas formas e tampouco pela razão, além de não podermos entender uma razão, ou um fim para sua atuação. Embora não seja possível conhecer a vontade enquanto objeto daquelas faculdades, contudo podemos falar dos meios que ela utiliza para estar sempre em atuação e objetivar-se em fenômenos. A consideração sobre esses meios é importante porque é através deles que se torna possível a objetivação da vontade que

---

<sup>28</sup> Segundo Cacciola, o finalismo, em Schopenhauer, deve ser abordado considerando-se a diferença entre a vontade em si e os processos que ocorrem com os organismos: “[...] se no mundo considerado como Vontade não há processos, não se pode falar de finalismo. A ausência da finalidade (*Zwecklosigkeit*) é uma das determinações negativas da Vontade em relação aos seus fenômenos, mas se a Vontade se manifesta na luta incessante entre seus graus de objetivação, pelo menos em referência aos mais complexos, os organismos, pode-se pensar numa finalidade. Schopenhauer admite, assim, tanto uma finalidade interna dos organismos, quanto uma finalidade externa na relação do organismo com o meio. (1994, p. 80). A propósito dessa questão, ver CACCIOLA, M. L. “A questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer”. In: Discurso (20), 1993: 79-98, São Paulo.

<sup>29</sup> Rosset destaca que a teoria da vontade, para Schopenhauer, apresentou-se a esse filósofo como uma experiência do assombro. Esse assombro diz respeito ao domínio da causalidade nos acontecimentos do mundo. Rosset insere, contudo, uma situação que inquietou o autor: “[...] Schopenhauer se assombra de que o princípio de causalidade, verificado na experiência física e válida para o mundo dos ‘fenômenos’, ainda inexplicável em um plano estritamente filosófico, se converteu em uma razão interna de qualquer existência, a imagem da qual se elaboraram todas as interpretações justificadoras do mundo” (2005, p. 37). Esse último assombro deve-se ao fato de que Schopenhauer não concebe o princípio de causalidade como sinônimo de princípio de Razão suficiente. O filósofo, em sua obra *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, faz referência ao uso inadequado efetuado por alguns filósofos do conceito de causalidade como sinônimo de princípio de razão suficiente. Nessa obra, o autor define princípio de razão suficiente e sua relação com o princípio de causalidade.

tornará possível conhecê-la: o homem, exclusivamente através dele é que o conhecimento da vontade se efetivará. É devido a essa busca incessante por objetivação que dizemos que o predicado do “querer viver” é o que mais evidencia o que a vontade é. A vida perpetuada é requisito à continuidade da busca veemente da vontade por objetos que venham a suprir temporariamente sua carência. No “ciclo” que caracteriza a luta e alternância das formas<sup>30</sup> da vontade, pode-se dizer que ela revela toda a intensidade em querer afirmar-se enquanto vida. E, como efeito da busca das condições para essa afirmação, a vontade procura utilizar-se de meios para a perpetuação da vida. No dizer de Matteo:

A ‘coisa em si’ é pulsão cega, irracional, sem finalidade, irrefreável, sempre insatisfeita, amor à vida, querer viver que se objetiva no corpo, sendo o desejo sexual a manifestação mais evidente e completa a ponto de Schopenhauer referir-se aos órgãos genitais como o foco real da vontade. No fundo, o que a vontade quer é perpetuar-se a si mesma pelos meios de reprodução de cada ser vivo. O indivíduo, enquanto indivíduo, pode ser sacrificado no altar da espécie (MATTEO, 2004, p. 260).

Se, portanto, a vontade é o fundamento do mundo e está sempre em busca de afirmação, toda a luta inerente à alternância das suas formas revela as “estratégias” que ela utiliza para que não cesse a repetição da objetivação dos tipos que a expressam. O ato de reprodução não poderia deixar de significar o ápice dessa busca. Ele é uma propulsão à vida. É o meio, o caminho para a continuidade de sua afirmação. Isso significa que buscar a satisfação sexual é atender às reivindicações da vontade, que atua veementemente sobre os indivíduos para possibilitar, via procriação, a continuidade da soberania da sua voracidade. Pois:

Em conformidade com tudo isso, os genitais são o verdadeiro FOCO da Vontade; conseqüentemente, são o pólo oposto ao cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 424).

Pode-se dizer que o ato sexual representa a maior expressão de irracionalidade da vontade. Ele é o ato que permitirá a continuidade da vida, da permanência da forma frente o perecer do indivíduo. Já o cérebro se constitui no meio para que essa vontade possa ser conhecida. No primeiro está a ilusão, o engano, o atendimento à vontade quando se pensa estar atendendo, intencionalmente, a uma satisfação individual<sup>31</sup>. O segundo é a possibilidade

<sup>30</sup> Schopenhauer se utiliza das ideias platônicas para fundamentar a existência de distintos seres, bem como a luta entre elas para justificar as diferentes formas que a matéria adota.

<sup>31</sup> Esta é uma situação em que o homem se pensa autor de suas decisões. Ele acredita estar atendendo intencionalmente à realização de seus desejos, porém está à mercê da vontade irracional. Esse engano, essa submissão do intelecto, da razão, à vontade irracional pode significar o que Rosset denomina de uma

de o homem tirar o véu do engano, de se conhecer enquanto objetivando, aparecendo a vontade no seu próprio corpo, de que está à mercê dos desígnios da vontade. O primeiro é o polo do sofrimento, o segundo o do conhecimento da essência, da liberdade da vontade<sup>32</sup>.

Diante do exposto, a vontade, que possui as características enunciadas, constitui-se enquanto essência de tudo o que existe no mundo. É o que fundamenta a existência do mundo mineral, vegetal e animal, sendo que o homem é manifestação (*Offenbarung*) mais perfeita de sua objetivação e o que possibilitará alcançar o conhecimento sobre o em-si do mundo.

Todavia, torna-se importante tratar ainda de um elemento decisivo para que a objetivação da vontade aconteça: a causalidade (*Kausalität*). Ela é responsável pelas mudanças na matéria, para que os diferentes seres existam, ou seja, para que a vontade se manifeste em diferentes fenômenos. Ela é caracterizada de três maneiras, de acordo com o grau dos seres. Schopenhauer ressalta:

[...] essa guisa de todas as mutações, aparece na natureza sob três formas diferentes: como causa no mais estrito sentido, como excitante e como motivo. Precisamente nesta diversidade descansa a verdadeira e essencial diferença entre os corpos inorgânicos, as plantas e os animais, não nas características externas anatômicas, nem sequer tampouco nos caracteres químicos (SCHOPENHAUER, 1998, p. 84).

A primeira forma que a causa (*Ursache*) assume diz respeito aos seres inanimados, nos quais existe equivalência entre a causa e efeito. A segunda tem referência ao mundo orgânico, aparece como excitação (*Reiz*), nos quais o estímulo atuante não manifesta a equivalência entre causa e efeito, havendo desproporção entre um e outro. Já na terceira classe ocorrem os motivos (*Motiven*): eles revelam que o estímulo é insuficiente para os seres que respondem a essa forma de causalidade. A ela pertencem os graus superiores dos animais e o homem, nos quais a causalidade está baseada no conhecer. O conhecimento aqui diz respeito à capacidade

---

representação antecipada da filosofia genealógica. Aliás, ele ressalta que a importância da filosofia da vontade consiste nesta “[...] prefiguração que representa da filosofia de tipo genealógica (pensamento da subordinação das funções intelectuais aos motivos inconscientes)” (2005, p. 130). Rosset argumenta que, embora não se possa referir a Schopenhauer como inspirador imediato dos autores considerados genealogistas, não se deve ignorar a concordância ante os argumentos constantes já na primeira versão da obra *O Mundo como Vontade e Representação*, em 1819. Ou seja “[...] ainda que não tenha inspirado de maneira decisiva os genealogistas da segunda metade do século, não por isso deixa de ser já, a sua maneira e sobretudo em sua linguagem, um filósofo genealogista. Desde então, e sem querer fazer de Schopenhauer o autêntica fundador da filosofia genealógica – posto que ignoramos precisamente como atuaram as ideias schopenhauerianas sobre as filosofias de Nietzsche, as de Marx e de Freud –, falta por reconhecer-lhe a premissa de uma intuição que estava destinada a experimentar um dos desenvolvimentos cujos alcance o próprio Schopenhauer apenas imaginou, e por fazer de 1819 a autêntica data de uma ruptura filosófica cujos maiores estrépidos só deviam manifestar-se mais tarde”(ROSSET, 2005, p. 60).

<sup>32</sup> A liberdade da vontade acontece quando o conhecimento se sobrepõe à vontade. Trataremos disso no tópico sobre a contemplação como via de acesso à coisa-em-si: a ideia. No último capítulo retomaremos, sob outra forma, a sobreposição do conhecimento sobre a vontade. Veremos que lá ele é mais duradouro, uma vez que não acontece como exceção, mas em razão de um autoconhecimento sobre si.

de representação, que, nos animais irracionais, é limitado à representação intuitiva, enquanto no homem, por possuir a faculdade da razão, se acrescem as representações abstratas.

Os motivos<sup>33</sup>, que são as causalidades para o homem, têm aqui grande importância. Eles são os responsáveis pelas suas ações, na medida em que as torna possíveis. Através deles o homem tem a possibilidade de se conhecer: ele apreende pela consciência e registra na sua memória as suas ações. Ele, contudo, não consegue apreender o material inteiro dessa vontade. Ele conhece apenas o que se apresenta através das suas ações. Toda essa caracterização evidencia que a vontade “humana” participa da vontade universal, que é irracional, não consciente e que não pode ser explicada pela razão.

Devido à impossibilidade de o homem apreender o conteúdo inteiro de sua vontade, ele vai formando uma compreensão, uma consciência mais acabada de si a partir da apresentação de sua vontade ao longo do tempo. Essa consciência é dependente do conteúdo que emerge da vontade irracional<sup>34</sup>. E é essa vontade que se constitui na “base” para, posteriormente, o homem, via conhecimento, elaborar a construção do que ele é. Todavia essa construção não chega a uma totalidade: o homem, como objetivação mais perfeita da vontade, jamais “alcança” o conhecimento integral de si mesmo. Logo, a consciência que o sujeito formula sobre si é uma pequena parcela da vontade, o que ela “deixa” aparecer<sup>35</sup>, nunca o que ela é na sua totalidade.

Concluimos, então, que partindo da opção pelo conceito de vontade para designar a

---

<sup>33</sup> Os motivos serão tratados mais especificamente em item específico no Segundo Capítulo.

<sup>34</sup> Segundo Klover, é na vontade irracional que podemos encontrar os pressupostos para uma Teoria do Inconsciente, embora Schopenhauer não a aponte diretamente. Entretanto, seria na filosofia desse autor que estariam os elementos importantes para o desenvolvimento de tal teoria, a qual ganharia, com a psicanálise, uma configuração clássica. Ou seja “[...] vê-se, na Metafísica da Vontade de Schopenhauer, uma preparação decisiva, porque, nela, a consciência é pensada como algo dependente de – e produzido por – uma Vontade irracional e sem qualquer traço de consciência” (KLOBER, 2004, p. 187).

<sup>35</sup> Ou seja, isso que aparece não constitui aquilo que é a *realidade*. Segundo Matteo, o conhecimento é aparente, porque o fundamento, o alicerce reside na vontade. “Nesse nível, a representação de si mesmo e do mundo não passa de ‘encanto’, ‘aparência’, ‘ilusão de ótica’, ‘véu’, ‘sonho’. A consciência é, para nosso psiquismo, o que a crosta é para o mundo: mais uma ocultação do que um conhecimento de seu interior” (MATTEO, 2004, p. 260).

A semelhança da filosofia da vontade de Schopenhauer com a Teoria do Inconsciente pode ser encontrada no texto “O Mal-Estar na Civilização”. Nele Freud faz uma referência ao ego, ao “eu” como uma aparência. O ego, embora nos apareça como esse “eu”, possui vinculação com algo mais amplo, que ele denomina de inconsciente: “Normalmente, não há nada de que possamos estar mais certos do que do sentimento de nosso eu, do nosso próprio ego. O ego nos aparece como algo autônomo e unitário, distintamente demarcado de tudo o mais. O fato de essa aparência ser enganadora — e de que, pelo contrário, o ego é continuado para dentro, sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, à qual o ego serve como uma espécie de fachada — configurou uma descoberta efetuada pela primeira vez através da pesquisa psicanalítica, que, de resto, ainda deve ter muito a nos dizer sobre o relacionamento do ego com o id” (FREUD, Vol. XXI, 1974, p. 83).

essência do mundo até chegar ao homem como sua objetivação mais perfeita, o “em si” (*An Sich*) do mundo proposto por Schopenhauer caracteriza-se como algo que não pode ser apreendido racionalmente. O conhecimento da vontade requer uma via intuitiva de conhecimento diferente da intuição sensível e é essa via que tornará possível conhecê-la enquanto essência, porém não o seu conteúdo como um todo. Até mesmo o homem, que possui as motivações como causalidade, só conhece da sua vontade o conteúdo que aparece (*erscheint*). Todo o restante lhe é um mistério. Todavia, embora não possamos apreender a vontade na totalidade dos fenômenos, Schopenhauer nos aponta alguns “caminhos” para acessá-la enquanto o em-si do mundo.

No item a seguir discorreremos sobre esses “caminhos”, as “vias de acesso” à coisa-em-si. Em todas elas a consciência tem uma função primordial, pois, com sua estrutura sujeito-objeto, abarca também as considerações sobre o conhecimento da vontade como fundamento do mundo.

### 1.2.2 A Consciência e as “Vias de Acesso” à Vontade “em si”

Trataremos aqui das vias que tornam possível o conhecimento da vontade “em si” (*An Sich*): o corpo, as ideias e a superação do princípio de individuação. A consciência é o “palco” no qual se dão as possibilidades de acontecimento desse conhecimento; e, uma vez que todo conhecimento tem a consciência como referência, para conhecer a vontade não poderia ser diferente. Por essa razão, antes de adentrarmos nas considerações sobre essas vias, procuraremos expor o modo como se constitui a consciência e qual a sua importância enquanto relação que o sujeito estabelece com os objetos de conhecimento.

Diante disso: – O que então é a consciência? A consciência é o que condiciona todos os conhecimentos possíveis. Seja o objeto de conhecimento de origem abstrata ou empírica, racional ou intuitiva, ela é necessária para que o conhecer seja possível. Tendo em vista que, em Schopenhauer, o conhecimento não parte do sujeito ou do objeto, mas antes da representação (*Vorstellung*), ele a considera “[...] como primeiro fato da consciência, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, é a divisão em sujeito e objeto” [...]

(SCHOPENHAUER, 2005, p. 80)<sup>36</sup>. O primeiro fato da consciência é, portanto, a representação. Isso é importante de ser destacado, uma vez que as representações não se limitam apenas ao conhecimento empírico, pois o conhecimento da vontade também tem na representação a sua possibilidade.

Os diversos tipos de conhecimento estão aqui vinculados à estrutura primordial da consciência, sujeito e objeto. Por essa razão, tanto o conhecimento dos fenômenos, quanto o da vontade, são condicionados a essa divisão da consciência. As “vias de acesso” à coisa-em-si mantêm a consciência como referência, evidenciando que a consciência é o limite onde esbarram todos os tipos de conhecimento possíveis<sup>37</sup>.

Então cabe repetir a questão: – O que é a consciência humana? A consciência do homem consiste na compreensão do seu “eu”. Essa compreensão tem relação com os objetos do mundo exterior. O homem não consegue perceber-se enquanto consciência, consciência de si, tendo apenas a sua pessoa como referência. Por isso ele requisita estabelecer uma relação com os objetos exteriores. Tal relação é possibilitada pelo entendimento e, na medida em que essa faculdade intui os objetos, possibilitando uma organização da “realidade”, ela propicia ao homem, por oposição a essa percepção exterior, uma referência. Essa referência permite ao homem, por meio da percepção interna, conceber sua consciência. Diríamos que a consciência humana pressupõe a consciência objetiva. Nesse sentido, a consciência não é algo que existe por si mesmo, mas é objeto de uma percepção interna em relação a uma “realidade” externa. Nas palavras de Schopenhauer, ela é “[...] a percepção (direta e imediata) do ‘eu’, em oposição dos objetos exteriores, que constitui o objeto dessa faculdade especial denominada percepção exterior” (1973, p. 26). Essa diferença é importante porque os objetos exteriores, embora pertençam à consciência, estão condicionados às formas do entendimento. Entretanto, a vontade não pode ser apreendida por essa faculdade: ela se constitui enquanto objeto da percepção interna, está relacionada com a consciência isenta do princípio de razão, logo, deve

<sup>36</sup> É curioso constatar aqui uma identificação de Schopenhauer com o primeiro pós-kantiano, Karl Leonhard Reinhold, que desenvolve a tese da Faculdade de Representação como o primeiro Fato da Consciência. Cfe REINHOLD, “Ensaio de uma Nova Teoria da Faculdade de Representação Humana” (1789), In: GIL, F. (Coord). *Recepção da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1992.

<sup>37</sup> É neste sentido que Maia interpreta que “[...] a fronteira do conhecimento acaba onde acaba a consciência humana e, assim sendo, a questão do ‘depois’ nem sequer pode ser pensada” (MAIA, 1991, p.188). A referência que Maia faz ao “depois” diz respeito ao “nada” que se alcança com a negação da vontade. A consciência não pode abarcar o que poderia ser esse nada. Não se tem aí um objeto para a consciência. Por essa razão é que se chega à fronteira do conhecimento e do alcance da linguagem. Cacciola, referindo-se aos estados que são possíveis de serem alcançados com a negação da vontade: êxtase, iluminação, união com Deus, também argumenta no sentido de que neles não se tem um objeto para a consciência. Segundo ela, “[...] esses estados, porém, não podem ser chamados propriamente de conhecimento, já que neles não está presente a forma sujeito e objeto” (1994, p. 159). Sobre a Negação da Vontade trataremos em subunidade no Terceiro capítulo.

estar desvincilhada das formas do conhecimento da “realidade” externa.

Uma vez compreendido como se percebe a consciência, agora se torna pertinente entender como ela se constitui. Como tratamos anteriormente, o entendimento relaciona-se com os objetos exteriores e através dessa relação ele fornece à consciência representações empíricas. Ocorre, contudo, que o homem não é apenas entendimento e razão. Ele tem a vontade como seu fundamento. Sabemos, todavia, que essa vontade é irracional e o homem não possui um conhecimento total dela, mas apenas do que aparece (*erscheint*). Essa impossibilidade de apreender a vontade via razão tem grande influência aqui, pois, a partir do momento em que o homem não é só razão, mas também vontade, esta última também contribui na constituição da sua consciência. Esse duplo fator na sua constituição tem grande influência tanto na interpretação da conduta humana quanto na do mundo. A partir do momento em que ambos são considerados, nem tudo o que acontece consegue passar pelo crivo da razão. Existem situações, acontecimentos, que racionalmente são inexplicáveis. Nesse sentido Cacciola argumenta também que a consciência acaba

[...] tomando-se um produto de dois fatores de origens distintas: o conhecimento, fonte das representações e o querer, impulso cego. É na convergência deles que se constitui a consciência, por isso mesmo incapaz de impor uma racionalidade ao mundo e às ações humanas (1994, p. 22).

Ora, se a consciência é composta dessas duas dimensões, representação e querer, então estamos diante de uma nova proposta de leitura da “realidade” e do comportamento humano<sup>38</sup>, seja considerado no aspecto objetivo ou subjetivo. O mundo e a conduta humana não podem mais ser interpretados apenas pela razão. O significado atribuído a eles é decorrente dessa dupla constituição da consciência.

Além dessa interpretação da consciência sobre o mundo e as ações humanas existe, porém, outro fator fundamental, também apontado por Schopenhauer. A consciência é que vincula o homem ao mundo exterior e vice-versa. Vejamos como isso acontece. Existem situações, desejos - na realidade em sua maioria - que só ganham sentido em referência ao mundo externo. Se ficassem vinculados apenas à vontade e suas manifestações internas, os desejos ficariam sem efetividade e não poderiam ser concretizados, evidenciando nisso a necessidade do vínculo com o mundo externo. Aqui entra em questão um aspecto muito relevante, que é o de vincular o querer, enquanto manifestação da vontade individual, ao seu aparecer, como sua concretização no mundo externo. A consciência adquire aqui uma função

<sup>38</sup> No Segundo Capítulo, no qual tratamos sobre as naturezas dos caracteres, será possível compreender melhor o fundamento do comportamento humano através do caráter inteligível, vontade individual, que corresponde a uma objetivação da vontade universal.

de vincular, de tornar “realidade” o que antes estava apenas no âmbito dos sentimentos. Todavia, a função da consciência não se restringe apenas ao mundo interno. O mundo externo também a requisita para dotá-lo de sentido, possuir uma referência, dotá-la de *realidade*. Essa “realidade” propiciada ao mundo interno e a *realidade* ao mundo externo é resultante da atuação da consciência. Vejamos isso nas palavras de Schopenhauer:

Esta consciência estabelece como que uma *ponte* entre o mundo externo e o mundo interno, que sem ela ficariam divididos por um abismo insondável; desaparecida ela, com efeito, não ficaram no primeiro como objetivo, senão simples aparências, completamente independente de nós e de todo sentido, e no segundo senão volições estéreis que ficariam para nós no estado de simples sentimentos (1973, p. 38, destaque nosso).

Como veremos posteriormente, é a partir do conhecimento imediato na consciência da vontade como fundamento humano que será possível estender essa *realidade* ao mundo todo. Isso será tratado quando o corpo for a referência como via de acesso para a vontade, para, posteriormente, por analogia, estendê-la aos demais seres como a coisa-em-si do mundo.

Pudemos, portanto, perceber que, da sua percepção até a sua atuação, a consciência humana tem grande importância. Em ambos ela tem uma relação estreita com o mundo, seja no tocante à oposição que estabelece com os objetos exteriores para se perceber, seja em relação ao sentido que possibilita ao mundo: ela é a referência para onde convergem os conhecimentos e sem ela não há motivo algum para se falar de conhecimento.

A estrutura primordial da consciência (sujeito-objeto) tem, portanto, uma função essencial para todos os tipos de conhecimentos. Tanto para o conhecimento empírico como para o acesso à vontade, a referência é a mesma, ou seja, partimos da representação. Vejamos então como se situa a consciência nas diferentes “vias de acesso” à coisa-em-si.

#### 1.2.2.1 O corpo

Buscando compreender o corpo como via para o conhecimento da coisa-em-si, doravante ele não será considerado enquanto objeto imediato para o sujeito a partir do qual o entendimento tem a primeira intuição e a partir dela, pela causalidade, vincula-o aos demais fenômenos e possibilita uma “organização intuitiva” do mundo. Isto já foi abordado quando tratamos da representação empírica e a ciência. O que buscamos agora no corpo é descobrir o acesso a algo que dê sustentabilidade, *realidade* à existência do sujeito. A partir da

argumentação de Schopenhauer constatamos que o que possibilitará essa fundamentação é a palavra “vontade”: “Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para o seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos” (SCHOPENHAUER, 2005, p.156-157). O que desejamos compreender, portanto, é como se dá a relação da vontade com o corpo, ou seja, como se dá ao sujeito o conhecimento dela como seu fundamento.

Como enfatiza nosso autor, não há como conhecer a coisa-em-si estando o sujeito sob o domínio do princípio de razão: o homem, enquanto vinculado às formas da representação empírica, à cadeia causal, fica impossibilitado de conhecê-la. O filósofo ressalta que é necessária uma “operação” que extraia da vontade o domínio que ela exerce sobre o homem quando este está vinculado à representação fenomênica. Tal procedimento é denominado de *traição*. É como se, para o conhecimento da vontade “em si”, fosse necessário surpreendê-la. Ele afirma que

[...] não podemos chegar à coisa em si, ou seja, ao que existe em geral fora da representação pelo caminho da representação mesma, senão que devemos tomar um caminho de todo diferente, que *passando pelo interior das coisas* nos abra a fortaleza, por assim dizer, mediante uma *traição* (1998, p. 131, destaque nosso).

Pergunta-se: – Mas por que *traição*? Não nos ilude a vontade a permanecer na busca de objetos para a satisfação, os quais nunca nos satisfazem em definitivo, dado a sua carência constitutiva? Vejamos a afirmação de Schopenhauer: “Vimos ainda que, em realidade, as alegrias *mentem* ao desejo, ao afirmarem que seria um bem positivo quando em verdade são de natureza puramente negativa, tão-somente o fim de um padecimento” (2005, p. 477, destaque nosso). Esse questionamento a respeito da *traição* é apenas em relação ao modo como a vontade se manifesta em nós, ou seja, ao quanto ela também não nos revela sobre suas “estratégias”, sobre suas características. Assim, o questionamento não se refere ao caminho proposto por Schopenhauer para o conhecimento da coisa-em-si; diante do que ele apresenta é como se o conhecimento dela devesse ser buscado na interioridade, compreendendo esta interioridade em oposição à exterioridade dos objetos empíricos, na forma como os conhecemos sob o princípio de razão. Visto ser uma metafísica imanente, o objeto a ser percorrido interiormente deve, contudo, ser um objeto que também se apresenta enquanto fenômeno: – Mas em que consiste esse tal caminho diferente? Segundo Brum, “[...] essa ‘via subterrânea’, Schopenhauer a denomina corpo” (1998, p. 23). Assim, portanto, o corpo dá o suporte imanente para conhecer a vontade como fundamento; somente nele o homem pode ter acesso a ela, uma vez que ele é o seu objeto imediato.

Então: – Qual é o caminho que devemos percorrer para chegar a esse conhecimento? O primeiro indicativo que temos que nos possibilita conhecer a vontade como o “em si” do homem é a constatação de que, em Schopenhauer, o corpo e suas ações são objetivação da vontade, sejam elas involuntárias ou conseqüentes de uma motivação exterior. Ou seja, “[...] o corpo inteiro não é nada mais senão vontade objetivada, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157). Logo, não se trata de procurar conhecer o “em si” do homem como causa do corpo, pois, quanto a isso Schopenhauer é bem claro. O corpo não é efeito da vontade, assim como o mundo também não o é: tanto um quanto outro são espelhos dela. Eles são diferentes apenas no modo de a vontade se apresentar. O mundo é a objetivação da vontade.

É em razão de o corpo ser vontade objetivada que ele é considerado passível de ser conhecido de dois modos distintos, ou seja, não apenas como representação, mas também como vontade. Essa possibilidade de o corpo apresentar-se nessa duplicidade traz consequência sobre o modo como os demais objetos do mundo serão considerados. O conhecimento que se alcança da essência do corpo através dessa abertura que há nele será atribuído ao mundo todo. Nesse sentido,

[...] o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevados à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado com uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162).

O conhecimento do “em si” do mundo, que tem por referência a duplicidade de conhecimento que o corpo apresenta, propicia ao homem a “consciência de si”. Essa consciência significa descobrir o que ele é em essência. A possibilidade de obter essa consciência está relacionada ao fato de que, em relação às coisas exteriores, só podemos conhecer o que se apresenta pela representação. Temos, contudo, em nós, acesso a outro conhecimento: o sentido interno possibilita o conhecimento do fundamento da nossa existência.

O conhecimento da vontade, portanto, irá transcorrer no terreno da consciência, logo, não será desvinculado daquela forma sujeito-objeto. Nesse sentido, o sujeito do conhecimento será o intelecto, uma vez que a estrutura do conhecimento está vinculada a ele. E terá como objeto a vontade. Entretanto, para que a vontade possa ser apresentada à consciência é necessário, antes, que ela seja identificada com o corpo. Eis a questão: – Como isso acontece?

O conhecimento da vontade como corpo acontece através da constatação de que o querer se manifesta nele como ato, todavia, não no sentido de antecedente e conseqüente.

Cada ato que aparece nele é manifestação da minha vontade, do meu querer, sendo que ato e vontade acontecem simultaneamente. Nesse sentido, falar de ato e vontade é estar se referindo à mesma coisa, uma vez que o fenômeno é só o aparecer da vontade. A partir dessa identificação, o que na consciência se apresenta como ato da vontade, no corpo apresenta-se como movimento. Vejamos nas palavras de Schopenhauer:

Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são única e a mesma coisa. Todo ato verdadeiro, autêntico da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade [...] (2005, p. 158).

Na obra *Da Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* Schopenhauer acentua:

Porém eu sustento: entre o ato da vontade e a ação do corpo não há nenhuma conexão causal, senão que são imediatamente uma e mesma coisa, que é percebida duplamente: uma vez na consciência de um mesmo, o sentido íntimo, como ato da vontade, e ao mesmo tempo na intuição exterior e espacial do cérebro, como ação do corpo (1998, p. 127).

Vemos, então, que corpo e vontade são uma e mesma coisa, que não existe um querer que é causa e uma ação que é efeito. Como, então, essa constatação se torna possível na consciência? É o tempo que garante essa simultaneidade que a consciência apreende. Tanto o conhecimento do corpo como o da vontade são permeados pelo tempo. Essa é a forma que permite identificar ambos, pois tanto um quanto o outro se apresenta simultaneamente. E é por acontecer num mesmo tempo que a identidade entre ato e vontade fica garantida.

Ocorre, todavia, que o conhecimento da vontade alcançado por essa via não pode ser considerado como completamente imediato, uma vez que ele ocorre sob uma das formas do entendimento, o tempo. A vontade só pode ser completamente conhecida se o acesso a ela for isento de quaisquer formas que permeiam o conhecimento do mundo fenomênico. No dizer de Cacciola, “[...] o conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade” (1995, p. 58).

Apesar de a identificação entre vontade e corpo ocorrer sob a forma do tempo, isso não interfere na validade dessa constatação. A solução da questão apontada sobre o conhecimento da vontade como o fundamento da existência humana é possibilitada por essa identificação. Além disso, em razão de sermos a objetivação mais perfeita da vontade, o sujeito que somos e que faz a operação desse conhecimento também é vontade, ou seja, o sujeito que conhece que a vontade é seu fundamento também já é objetivação da vontade. Assim, portanto, o problema do como a vontade se apresenta à consciência como objeto é

resolvido pela identidade de que o corpo é vontade. Ou seja: “[...] noutros termos, o corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161). Entendendo então que o corpo é vontade, ou seja, sua objetivação, o sujeito conclui que é um ser que a tem por fundamento, ocorrendo aí a identidade do sujeito que conhece com o sujeito que quer (volição). Ele é manifestação (*Offenbarung*) da vontade.

A partir daí o corpo passa a constituir-se numa unidade a partir da qual se pode explicar o mundo todo. O homem não apenas se identifica com a vontade, ele vivencia, sente em si próprio essa constatação. Através do seu corpo ele possui o privilégio de conhecer o fundamento que torna possível dotar de *realidade* o mundo todo. É nele que se apresenta toda a forma de expressão da vontade, seja objetiva ou subjetiva. Maia interpreta isso do seguinte modo:

São nas linhas e curvas da minha pele que se desenha o duplo domínio da consciência: um que brilha na luz, nítido e colorido, e o outro que mergulha em sentimentos abafados e obscuros, em sensações nunca trazidas à presença. Eu vejo imediatamente o meu corpo como “meu” e o sinto imediatamente como “eu” (1991, p. 34).

Com essa interpretação depreende-se que o conhecimento da vontade ocorre nessa “linha” do corpo que permite ao sujeito perceber o aparecer (*erscheint*) da vontade enquanto se manifesta na pele. Os sentidos podem perceber o corpo e tudo o que exteriormente pode lhe causar alguma sensação, contudo o conhecimento do corpo não se apresenta apenas através daquilo que os sentidos podem nos propiciar, das coisas que acontecem exteriormente. Podemos ter sentimentos que, embora não possam ser traduzidos em linguagem ou se apresentarem sob as condições dos objetos exteriores, permitem sentir o corpo como aparecer da vontade.

A constatação dessa identidade que ocorre entre corpo e vontade procede de maneira diferente do que acontece com uma representação abstrata, que tem referência a uma representação intuitiva. A conclusão a que se chega de que a vontade é corpo ocorre através da faculdade do juízo. Através da representação intuitiva que se tem do corpo, conclui-se, por julgamento, que ele é manifestação da vontade, porém isso não pode ser demonstrado. Esse tipo de conhecimento não está vinculado às verdades que se alcançam tendo como suporte o princípio de razão. A vontade não pode ser demonstrada. Por essa razão Schopenhauer enfatiza: “[...] gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILÓSÓFICA [...]” (2005, p. 160).

De posse dessa verdade, ainda ficamos restritos à vontade enquanto fundamento do

corpo. Chegar ao conhecimento de que é a vontade que fundamenta a existência humana não nos permite inferir a coisa-em-si do mundo sem um exame ainda mais pormenorizado. Tratar dessa passagem da vontade “humana” para a vontade “em si” significa tratar da resolução do *egoísmo teórico*. – Pergunta-se: O que isso vem significar? Significa que, uma vez que encontramos uma verdade que fundamenta a existência dos objetos exteriores, eles não serão mais considerados como meros fantasmas, apenas representações para o sujeito, mas eles serão considerados dotados de *realidade*, de fundamento interior, tal como pudemos considerar o corpo. Ou seja:

Negá-lo é justamente o sentido do EGOÍSMO TEÓRICO, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas. O mesmo faz o *egoísmo prático em termos práticos*<sup>39</sup>, ou seja, trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras sendo consideradas e tratadas como meros fantasmas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162, destaque nosso).

Encontrar um meio de estender a vontade “humana” para a vontade “em-si” do mundo traz, portanto, como resultado, a superação do egoísmo teórico. Isso ocorre da seguinte maneira: O que diferencia o corpo dos objetos exteriores não é que ele seja um objeto especial: ele não é dotado de características específicas que o diferenciem dos demais objetos; o corpo não possui peculiaridade alguma que possibilite ser considerado especialmente como dotado da vontade como seu fundamento; o que torna o corpo diferente é que ele pode ser conhecido de maneira diferente dos demais objetos, pois ele pode ser conhecido de modos distintos, como vontade e como representação. Fora disso, nada mais. Todavia, “[...] caso abstraia aquela referência, aquele conhecimento duplo e completamente heterogêneo de uma única e mesma coisa, então aquela coisa única, o corpo, é uma representação como qualquer outra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161).

Assim, diante da consideração de que o corpo é objeto como os outros, ou seja, representação semelhante aos demais objetos do mundo, abre-se a possibilidade para a indução sobre a vontade como essência do mundo. Se as coisas exteriores são objetos tal qual o meu corpo, e ele possui como coisa-em-si a vontade, concluiu-se que os demais objetos podem ser dotados do mesmo fundamento. É diante dessa constatação que, por analogia, é estendida a consideração sobre a vontade como fundamento humano para a vontade enquanto fundamento do mundo. Nas palavras de Schopenhauer: “Assim, todos os objetos que não são

---

<sup>39</sup> Entendemos que o egoísmo prático diz respeito às ações que são efetivadas tendo o sujeito apenas a si mesmo como beneficiário. Ele tem referência com a moral altruísta, uma vez que é justamente a superação desse egoísmo que leva à prática do amor puro, devido à compreensão que se obtém que os demais seres não são meros fantasmas, mas possuem existência real, uma vez que são dotados do mesmo fundamento do sujeito que conhece. Trataremos desse assunto no Terceiro Capítulo.

nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162 e 163).

Percebemos, então, que o conhecimento que se obtém da vontade através do corpo tem referência, primeiramente, a uma intuição empírica do corpo; na sequência a um julgamento; e, posteriormente, estende-se, por analogia, a vontade “humana” à vontade “em si”. Nesse sentido, o conhecimento que se obtém da vontade tendo como referência o corpo é insuficiente para fundamentar a moral altruísta.

A moral em Schopenhauer repousa sobre o conhecimento imediato e intuitivo da essência do mundo; e esse conhecimento não pode ter qualquer referência à razão, que é o que acontece quando se utiliza o procedimento analógico. Diante disso, devemos continuar a procurar noutras “vias” um conhecimento da vontade que assegure não apenas superar o egoísmo teórico, mas também que seja eficiente para superar o egoísmo que se evidencia na *prática*, no tratamento entre os indivíduos. Vejamos então como as ideias nos contemplam nessa busca.

#### 1.2.2.2 A Contemplação das Ideias

As ideias aqui são tratadas no sentido de entender como elas se situam na filosofia de Schopenhauer e se o conhecimento da vontade que se obtém através delas possibilita o suporte para o fundamento da moral altruísta. Contudo, anteriormente precisamos compreender, afinal, o que são as idéias! A opção<sup>40</sup> de Schopenhauer é pela definição de ideia efetuada por Platão:

Reconhecemos nesses graus as idéias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas idéias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235).

<sup>40</sup> Salviano, comentando sobre a opção de Schopenhauer pelas ideias platônicas, observa que “Schopenhauer justifica a adoção do conceito platônico mostrando que as idéias designavam as formas imperecíveis que, multiplicadas através do tempo e do espaço, tornam-se imperfeitamente visíveis nas incontáveis, individuais e perecíveis. Em consequência disso, as idéias de Platão são inteiramente intuitivas, como designa, tão precisamente também, a palavra que ele escolheu, a qual apenas poderia ser traduzida adequadamente por ‘intuitibilidade’ ou ‘visibilidade’” (2009, p. 112).

Vemos, então, que as ideias, em Schopenhauer, funcionam como modelos a partir dos quais os indivíduos, na sua pluralidade, se relacionam com seus arquétipos. Enquanto indivíduos, elas são objetos de conhecimento e estão vinculados ao princípio de razão. Os mesmos objetos possuem o aparecer e perecer condicionados às formas do tempo e do espaço, contudo esses objetos estão vinculados ao conhecimento que se dá na intuição sensível, produto do entendimento. Não é, porém, esse conhecimento que procuramos aqui.

Se as ideias funcionam como modelos imutáveis, então elas subsistem sempre: elas pertencem a outro modo de conhecimento. Elas possuem *realidade* própria. Nesse caso: – O que é que dota as ideias de *realidade* diferente do mundo sensível? Segundo Schopenhauer, “[...] a Idéia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a Vontade, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação” (2005, p. 241).

Ou seja, a *realidade* que as ideias possuem deriva do fato de elas serem a objetividade imediata da vontade. E, conforme o próprio Schopenhauer acentua, a ideia representa a vontade na medida em que ela ainda não se tornou fenômeno. As ideias são as formas de que a vontade se utiliza para aparecer no seu espelho, no mundo.

A representação a que Schopenhauer se refere quando diz que a vontade ainda não se tornou representação é fenomênica, a qual acontece somente quando as ideias deixam de ser modelos e passam à condição da pluralidade dos indivíduos. Todavia, a ideia, em Schopenhauer, também é passível de representação. Por esse motivo ela é passível de ser conhecida, apreendida pela consciência. Aliás, segundo Schopenhauer, o que torna as ideias diferentes da vontade é o fato de poderem ser representadas<sup>41</sup>. Vejamos como ele argumenta:

A Idéia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido e, justamente por isso, diferente da coisa em si. A Idéia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou antes, ainda não encontrou tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242).

Embora difira da vontade, Schopenhauer é enfático em afirmar que a ideia é a objetividade que melhor a representa. Os objetos empíricos aparecem na multiplicidade dos indivíduos, subordinados ao princípio de razão, conhecidos através da intuição empírica. A

---

<sup>41</sup> Essa possibilidade de representação tem importância para a arte. O gênio, que se constitui no sujeito puro do conhecimento, tem, através da contemplação, acesso às ideias e, posteriormente, a comunica através da arte, que é o veículo de comunicação das ideias. Não trataremos da arte neste texto, nos limitaremos a pesquisar as ideias como “via” de acesso para o conhecimento da vontade, uma vez que estamos buscando um fundamento que se mostrará como suporte para a fundamentação da moral altruísta.

ideia não tem, porém, essa limitação, pois quando se conhece a ideia tem-se acesso à forma perfeita, da qual os indivíduos são apenas cópias. É por essa razão que a única coisa que diferencia as ideias da vontade “em si” é que elas podem ser representadas pelo sujeito – embora, não por um sujeito qualquer. Schopenhauer afirma: “Por conseguinte, só a Idéia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si; *é a própria coisa em si*, apenas sob a forma de representação [...]” (2005, p. 242, destaque nosso).

Vemos, então, que Schopenhauer considera as ideias, com a especificidade de serem conhecidas sob a representação, como a coisa-em-si. As ideias são um “em si” que possibilita explicar a diversidade de seres, não enquanto indivíduos, mas enquanto espécie. Enquanto objetividade imediata e perfeita da vontade, elas são o elo que vincula a vontade “em si” e os fenômenos. A vontade não poderia se objetivar sem que houvesse essa intermediação das ideias, sem que elas fossem a referência para a multiplicidade dos indivíduos.

As ideias, portanto, além de ocuparem uma função fundamental na filosofia de Schopenhauer enquanto referenciais de forma, são objetos diferenciados de conhecimento. Elas não se inserem na modalidade mais abrangente de conhecer, ou seja, as formas do fenômeno, os princípios de razão. Elas acontecem por exceção e requisitam condições e um sujeito de conhecimento diferenciado. Vejamos, então, como acontece esse conhecimento.

#### 1.2.2.2.1 O sujeito puro do conhecer

Compreendemos anteriormente que as ideias são a vontade “em si” sob representação e elas podem ser conhecidas na medida em que participam da estrutura da consciência sujeito-objeto. A questão que se põe é, pois: – Como se procede até alcançar esse conhecimento? Em Schopenhauer percebemos que os diversos tipos de conhecimento empírico estão relacionados às formas dos fenômenos e aos princípios de verdade de conhecimento que são os princípios de razão. É o “manejo” dessas formas e desses princípios que possibilita relacionar o sujeito à intuição sensível ou à intuição pura. Se o entendimento está vinculado aos objetos fenomênicos, o sujeito, necessariamente, está vinculado às condições de conhecimento daquele objeto. Todavia, para o conhecimento das ideias, o que se faz através da intuição pura, se requer do sujeito que ele se desvencilhe das formas dos fenômenos e do princípio de razão. Nas palavras de Schopenhauer, esse conhecimento acontece

[...] quando é possível nos *elevarmos* do conhecimento das coisas particulares para o conhecimento das idéias, isso só pode ocorrer por meio de uma mudança prévia no sujeito (correspondente e análogo àquela grande mudança na natureza do objeto) em virtude da qual o sujeito, na medida em que conhece a idéia, não é mais indivíduo (2005, p. 243, destaque nosso).

Ou seja, quem conhece as ideias não é o indivíduo, vinculado às formas espaço e tempo e ao princípio de razão. Para que o conhecimento das ideias aconteça é como se o entendimento “flexibilizasse” sua atuação, uma vez que ele se dirige aos acontecimentos do mundo externo e as ideias pertencem a uma outra dimensão. Logo, para que o sujeito possa acessá-las, para isso é necessário que ele se desvencilhe do que o prende ao mundo fenomênico. A partir do momento em que ele consegue isentar-se das condições dos objetos empíricos, então ele pode alcançar outro nível de conhecimento. Então cabe saber como isso é possível e a resposta é que é pela atividade da contemplação. Através da contemplação, as ideias que são os arquétipos do mundo se apresentam ao sujeito. É só vencendo as barreiras fenomênicas que o sujeito consegue conhecê-las. Segundo Schopenhauer, para que esse conhecimento aconteça, ou se dê

[...] a transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento da idéias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação (2005, p. 245).

Enquanto a serviço da vontade, o sujeito não consegue conhecer as ideias, pois as necessidades às quais a vontade submete o indivíduo fazem com ele fique constantemente vinculado aos objetos de satisfação dessa vontade. Para conseguir acessar a *realidade* das ideias, embora esse seja um estado raro, é necessário, portanto, que o sujeito se isente da conexão na qual os objetos fenomênicos se inserem. Pergunta-se, então: – O que acontece nessa contemplação na qual o sujeito “se envolve”? Schopenhauer ressalta: “Em tal contemplação, de um só golpe a coisa particular se torna a Idéia de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER. O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito do conhecer conhece apenas Idéias” (2005, p. 247). Veja-se que, pela contemplação, a coisa particular pode revelar a sua essência e o sujeito, estando livre das formas dos fenômenos, consegue apreender esse conhecimento.

O conhecimento das ideias pode ocorrer, portanto, através da contemplação da natureza, porém, conforme Schopenhauer acentua, ele só acontece por exceção. Ele não é algo que seja fácil de ser mantido, pois requer um esforço para a preponderância do conhecimento,

da contemplação sobre a vontade.

Referindo-se às ideias, Schopenhauer define que a arte tem unicamente nelas os objetos. E a arte seria a obra do gênio. Para o nosso objetivo presente, a diferença entre o sujeito puro que conhece as ideias e aquele que consegue comunicá-las através da arte não interfere no que concerne à capacidade que ambos têm de suspender-se das formas dos fenômenos e conhecê-las. Ocorre, contudo, ao que indicam as palavras de Schopenhauer, que o gênio tem uma maior capacidade de contemplação, e isso lhe garante maiores condições de transmiti-las através das obras. Nosso autor define assim o gênio:

Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim, a personalidade ausenta-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

O conhecimento das ideias pelo gênio o dota de uma consciência diferenciada, uma vez que acessa a objetividade imediata da vontade. Essa particularidade que a consciência adquire, no dizer de Maia, significa “[...] dizer que, neste instante, a vontade presente no indivíduo alcançaria uma espécie de *consciência metafísica*, embora não transcendente, senão *transcendental sensível*” (MAIA, 1991, p. 163). Essa consciência seria, portanto, *condição de possibilidade* para a intuição estética. Entendemos que o transcendental sensível a que se refere Maia deve-se ao fato de que o conhecimento das ideias, aqui, não é realizado por uma consciência que acessa uma *realidade* fora do mundo. Esse conhecimento é possível mediante uma flexibilidade do entendimento que permite, pela contemplação da natureza, apreender as ideias.

O gênio, portanto, seja aquele que consegue conhecer as ideias mesmas, ou aquele no nível menos elevado que apreende aquelas pelas obras de arte, tem uma capacidade de desprender-se de si. Como expressa Schopenhauer, ele consegue dar uma orientação ao seu espírito para um ponto mais elevado, diferente de sua vontade. Ele consegue desprender-se do princípio de razão e, com isso, deixa de ficar vinculado às necessidades inerentes aos fenômenos. A orientação que o sujeito consegue dar ao seu espírito é colocada pela filósofo como uma orientação objetiva. O aspecto “objetivo” aqui é considerado como o emergir do sujeito junto à objetividade perfeita da vontade, junto às ideias arquetípicas. É um movimento que é entendido como uma transição, a preponderância da contemplação sobre a vontade. Ou seja:

Apenas pela pura contemplação (antes descrita) a dissolver-nos completamente no

objeto é que as idéias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

Percebemos, então, que a característica do gênio é essa capacidade de desvencilhar-se da sua vontade: é esse desprender do seu próprio ego que o coloca na condição de conhecer intuitivamente a *realidade* da vontade expressa nas ideias.

O que é que Schopenhauer nos aponta acerca do conhecimento das ideias? Num primeiro momento, é a possibilidade de o sujeito puro acessar a *realidade* da vontade que se apresenta sob a representação, objetividade imediata. Num segundo momento, é a possibilidade de o gênio poder comunicá-las através das obras de arte. Importa-nos, todavia, saber se existe alguma influência desse conhecimento para a moral em Schopenhauer. A intuição pura propicia o conhecimento das ideias, que é objeto da arte. Schopenhauer não aponta qualquer relação desse conhecimento apenas com a possibilidade de superar o egoísmo. Ele o compara com o conhecimento alcançado pelo asceta, quando esse consegue conhecer a vontade “em si” de tal modo que ela não é mais influenciada a ter objetos de desejos. Existe, contudo, uma diferença: o conhecimento das ideias é temporário, ocasional, já o conhecimento do asceta é mais duradouro<sup>42</sup>.

### 1.2.2.3 A Superação do Princípio de Individuação

Segundo Schopenhauer, a fonte do egoísmo resulta em nos concebermos como diferentes dos demais seres. Isso suscita a questão: – Onde reside essa diferença? É no princípio de individuação. É através dele que a pluralidade dos indivíduos acontece. Citemos Schopenhauer:

Denominamos tempo e espaço, já que só neles é possível a pluralidade do que é um e mesmo *principium de individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos (2005, p. 426).

---

<sup>42</sup> Sobre o asceta falaremos no Terceiro Capítulo. No ascetismo, o sujeito alcança uma distinção tão elevada sobre a essência do mundo que os motivos não mais o influenciam determinadamente a ter objetos de desejos. Disso decorre o quietivo do querer.

É, portanto, devido ao princípio que individua os seres que o egoísmo ganha seu lugar. O mundo é representado pelo sujeito. O indivíduo é o suporte do sujeito. Donde deriva que tudo o que existe é representação daquele sujeito individual, o qual vincula o mundo e tudo o que existe ao seu próprio ser e existência. Daí que,

[...] em verdade, todo indivíduo que conhece é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si do mundo, portanto, como condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426).

Essa equivalência é que faz com que cada indivíduo se sinta como o centro do universo. A partir dessa consideração, ele sacrifica tudo e a todos em favor de sua conservação. Esse é o pensamento egoísta que impera com o princípio de individuação vigente. O homem considera a si próprio como real e os demais como fantasmas. Existe, todavia, uma razão para isso, pois que cada sujeito dá-se a si imediatamente, enquanto que o contato que tem com os demais seres é dado mediamente através da representação que tem deles. Essa diferença causa-lhe uma impressão de direito em relação aos demais seres. E isso tem referência à função que a consciência desempenha para o sujeito:

A saber, em conseqüência da subjetividade essencial a cada consciência, ela é para si mesma o mundo todo. Pois tudo que existe é objetivo apenas mediamente, como mera representação para o sujeito, de modo que tudo depende sempre da autoconsciência. Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro (SCHOPENHAUER, 1995, p. 115-116).

O egoísmo prático tem, portanto, relação com essa concepção que o homem tem de si e do mundo, influenciado pelo princípio de individuação. Diante disso, resta a questão: – O que é necessário para que se alcance a possibilidade de superar esse egoísmo?

É necessário que o sujeito deixe de figurar enquanto indivíduo, ou seja, ele deve ultrapassar as condições que o vinculam aos fenômenos. O princípio de individuação impera na representação do mundo, representação que possibilita o conhecimento dos indivíduos; contudo, para alcançar o conhecimento do que não está sob esse princípio, a vontade como fundamento do mundo, é necessário que o sujeito também modifique a condição que o iguala aos demais fenômenos. O sujeito que ultrapassa o princípio de individuação assemelha-se ao sujeito puro que conhece apenas as ideias. Schopenhauer ressalta que, quando o conhecimento está sob o domínio do princípio de razão e não ultrapassou o princípio de individuação, o homem fica à mercê das motivações que vinculam sua pessoa à influência da vontade, que em si é egoísta. Diz o filósofo:

Contudo, pode se dar um acontecimento de outra natureza, concernente à vontade humana e impossível na animalidade, quando o homem abandona todo o conhecimento das coisas isoladas enquanto tais, submetido ao princípio de razão e, por intermédio do conhecimento das Idéias, olha através do *principium individuationis*. Aqui, de fato, é possível uma entrada em si da liberdade propriamente da Vontade como coisa-em-si, com o que o fenômeno se põe numa certa contradição consigo mesmo, tal qual expressa pela palavra auto-abnegação e que, em última instância, pode chegar à supressão em-si do seu ser<sup>43</sup> (SCHOPENHAUER, 2005, p. 389).

Se, todavia, o sujeito puro conhece apenas as ideias, esse conhecimento não provoca nele o sentimento que o superar do princípio de individuação provoca. Quando o sujeito ultrapassa esse princípio, ele deixa de figurar enquanto indivíduo. Esse conhecimento causa uma mudança no sujeito que interfere na relação que ele estabelece com os demais seres. Ele não apenas acessou as ideias numa “abertura” excepcional do entendimento, mas tem um conhecimento definitivo da vontade “em si”. O homem que enxerga através do princípio de individuação consegue um *efeito prático* na sua vida. Ele supera a noção de indivíduo, compreende e reconhece a multiplicidade dos seres sob a unidade da vontade. É esse conhecimento que permite ao sujeito superar o *egoísmo prático*, fator indispensável para a fundamentação da moral em Schopenhauer, uma vez que é a partir dessa superação que se pode falar de uma moral autêntica.

Percebemos, então, que o conhecimento que se obtém apenas das ideias, objetividade perfeita da vontade, a qual acontece na relação única e temporária entre a figura do gênio e as ideias, quanto ao conhecimento que se obtém da vontade através do corpo, não contemplam o conhecimento da vontade que nos levará à moral altruísta. O conhecimento das ideias possibilita a arte e, embora o sujeito se eleve da condição de indivíduo e passe ao estado de sujeito puro, ele ainda não superou o princípio de individuação. Já o conhecimento da vontade como idêntica ao corpo é referência para argumentação da metafísica imanente e a superação do egoísmo teórico.

Assim, portanto, o que levará à moral desprovida de interesse próprio é a *superação prática* da ilusão de que os demais objetos são meros fantasmas. Essa superação acontece pelo enxergar através do princípio de individuação, com o reconhecimento de que a diferença entre os seres reside apenas no fenômeno, pois participam todos enquanto essência na unidade da vontade.

A relação do superar o princípio de individuação com a moral será abordado mais pormenorizado no terceiro capítulo, onde será tratada a questão da justiça, da caridade e da

---

<sup>43</sup> A liberdade da vontade e a autoabnegação são assuntos do Terceiro Capítulo. Elas surgem quando o sujeito alcança uma distinção mais elevada sobre a vontade “em si”.

negação da vontade de vida como decorrentes da superação desse princípio. Assim, embora as outras “vias” possibilitem o acesso à vontade, a verdadeira moralidade somente pode ser fundamentada desde a superação do princípio de individuação e do irromper da compaixão; no sentido de que esta indica o amor puro que se contrapõe ao amor próprio, como sentimento prevalecente nas ações do sujeito que visa apenas a si próprio como beneficiário e resultado de sua ação.

Pergunta-se, então: – Como se dá a superação do referido princípio de individuação: pode ela ser alcançada por um número maior de indivíduos do que aquele que conhece as ideias?

Visto que, como o caráter que lhe é inato, peculiar, tal superação vincula-se necessariamente ao perfil da vontade individual de cada homem. Veremos a seguir qual é a amplitude que essa superação pode alcançar.

## 2 AS NATUREZAS DO CARÁTER

No primeiro capítulo tratamos da vontade enquanto fenômeno, objeto da ciência, e que é possível conhecer através das faculdades do entendimento e da razão, tendo como referência as intuições empíricas. E também tratamos da vontade enquanto essência do mundo, que tem a possibilidade de ser conhecida através do conhecimento imediato e intuitivo, contudo diferente daquele que advém das intuições sensíveis. Esse conhecimento requer condições peculiares do sujeito, uma vez que se trata de um objeto diferente do fenômeno.

De maneira semelhante, agora tratamos da vontade desde a sua constituição essencial, no caráter inteligível e no seu aparecer fenomênico, como caráter empírico e caráter adquirido. Através disso, pretendemos explicitar o que deve ser considerado a fim de conceber a caracterização de um sujeito “potencialmente ético”, ou seja, um sujeito que possui condições de ultrapassar o princípio de individuação e, conseqüentemente, levar a que suas ações possam ser consideradas como dotadas de autêntico valor moral.

### 2.1 CARÁTER INTELIGÍVEL: A determinação *a priori* para a moral

Schopenhauer argumenta que a determinação *a priori* do caráter está vinculada à importância de o fundamento da existência ser sempre igual em si mesmo. Se o caráter mudasse não poderíamos reconhecer uma pessoa, pois, devido à sua variabilidade, num dia esta poderia ser de um jeito, noutro diferente. O que o homem é, é o desdobramento temporal do seu querer. Para ele agir diferente não basta apenas que sejam diferentes seu conhecimento e as circunstâncias. É necessário que o seu “querer” também seja outro, pois este é a sua essência. O homem é o que ele quer. E, aqui, ter um caráter *a priori* significa: é atribuída ao indivíduo uma essência, um fundamento, uma vontade individual que, ao longo do tempo, irá se manifestar enquanto fenômeno, permitindo conhecer o caráter individual pertencente a cada homem. Sendo assim, conforme acentua Schopenhauer, o caráter não muda, mas

[...] permanece o mesmo durante toda a vida. Sob o instável invólucro dos anos, das circunstâncias que se lhe depararem, e também da diversidade dos conhecimentos e das opiniões, queda-se ele, como o caranguejo dentro de sua carapaça, o homem idêntico, individual, absolutamente imutável, sempre o mesmo (1973, p. 80).

Tendo em vista essa determinação *a priori* do caráter, pode-se afirmar que a pessoa que possui tendência para a maldade ou bondade, assim será por toda a sua vida uma vez que essa é a sua natureza inata<sup>44</sup>. Eventualmente pode até acontecer de a pessoa com um caráter maldoso não ser conhecida pelas suas características. Entretanto, isso só pode acontecer em razão da não apresentação das condições, das circunstâncias em que o referido caráter possa se exteriorizar, permanecendo, porém, apesar disso, inalterável.

Logo, isso significa que não é possível mudar o caráter na sua essência. O que se pode fazer na sociedade civil é criar mecanismos para coibir o egoísmo (característica essencial que prevalece numa vontade que tudo quer, sem observar a vontade alheia). Para além das medidas positivas estatais não é possível coibir uma pessoa que é dotada essencialmente de mau caráter; a fim de coibir os resultados do egoísmo, o Estado atua através da instauração de contramotivos. Então a questão é como esses contramotivos atuam sobre o homem.

A vontade individual é incitada por algo pertencente ao mundo exterior. A partir disso, o sujeito tem um objeto de querer em direção ao qual ele impelirá seus esforços para o alcançar. Aí entram os contramotivos: eles fazem com que o sujeito avalie as perdas ou os ganhos que podem resultar da efetivação de uma determinada ação. Somente pelo medo de sofrer as punições impostas pelo Estado é que o indivíduo concede retroceder em suas atitudes: o conhecimento das consequências sofridas por outrem após efetivar determinada ação leva a que o homem se detenha em face de uma atitude maldosa. Isso evidencia que, nesse caso, o retroceder do homem em face da prática de uma ação maldosa ainda se vincula à preocupação com seu próprio Eu, ou seja, que se trata de uma precaução atinada em defesa do egoísmo. Por essa razão é que

[...] pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que, ao causar sofrimento ao outro, pode trazer sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da maldade, tanto quanto de dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos (SCHOPENHAUER, 1995, p. 189).

Nesse sentido, medidas positivas que coíbem as ações não produzem atitudes boas em si mesmas. Elas não alteram o caráter, tampouco a reflexão produz indivíduos virtuosos. Quando a maldade for o “traço” essencial do caráter do homem, assim ele será por toda sua

---

<sup>44</sup> Maia (2005) faz uma aproximação de Freud com Schopenhauer no tocante aos fatores hereditários das doenças e o inatismo do caráter, respectivamente. Essa aproximação tem como referência os escritos mais posteriores de Freud. Segundo a autora, “[...] foi justamente o fato de Freud ter, na idade madura, passado a dar importância aos fatores hereditários na doença, como impedimento à terapia, que tornou a posição de Schopenhauer interessante, já que este defende a tese do inatismo e da inalterabilidade do caráter humano” (p. 249).

vida, pois, conforme acentua Schopenhauer, “[...] a maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 181).

O homem demonstrará as características da sua vontade individual ao longo das suas vivências. O fenômeno do caráter inteligível é a sua vida como um todo. O que o homem é não pode ser apreendido por fragmentos. Não é possível conhecê-lo através de uma ação em particular. Ou seja, é necessária uma diversidade de situações para que o caráter ganhe visibilidade. Neste sentido, é o aparecer fenomênico do caráter inteligível que revelará as características de determinada vontade, evidenciando as linhas gerais do caráter e sua imutabilidade, pois “[...] a Vontade, cujo fenômeno é toda experiência e vida do homem, não poderá mentir no caso particular. O que homem quer em geral sempre quererá no particular” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 378).

A vontade individual não exclui os caracteres de possuírem características comuns, linhas gerais das quais todos se constituem. Compreende-se, contudo, que o caráter é individual<sup>45</sup>, na medida em que os caracteres *diferem* entre si, no modo *como* eles manifestam as particularidades em relação a tais elementos comuns. Existe, de indivíduo para indivíduo, uma relação de *diferença* que possibilita que eles sejam caracterizados na sua individualidade. Essa diferença se apresenta apenas no homem, pois nos demais animais não há individualidade desde a dimensão de sua essência, ou seja, não existe diferença no caráter inteligível que os fundamenta. Todos comungam integralmente da essência da sua espécie. O homem, contudo, embora pertencente à espécie humana, possui singularidades em vez de “marcadores absolutos”. Trata-se de singularidades que possibilitam caracterizar cada homem como um ser único, dotado de uma essência individual. Vejamos Schopenhauer:

Indubitavelmente, as linhas do caráter específico formam a base comum de todos, e esta é a razão pela qual certas qualidades principais se encontram em todos os homens. Há, porém, tanta diferença para mais ou para menos, nas várias combinações de qualidades singulares e nas suas modificações de uma por outra que a diversidade moral dos caracteres pode ser considerada como idêntica às faculdades intelectuais (1973, p. 77 e 78).

Vemos, portanto, que o homem, além de representar a mais perfeita objetivação da vontade, a sua essência tem uma particularidade em relação aos demais seres. Sua essência não é invariavelmente a da espécie humana. Os homens não possuem um único caráter. Conforme acentua Schopenhauer, o caráter se apresenta “[...] como um *lado especial da Idéia*

<sup>45</sup> Schopenhauer, ao tratar da individualidade do caráter do homem, não considera apenas as suas ações. Ele destaca a fisionomia individual do sujeito e a paixão que permeia a escolha que o mesmo realiza para atender ao seu instinto sexual, como elementos que compõem a individualidade humana.

de humanidade, que é acentuado neste indivíduo e cuja exposição é relevante para a manifestação da Idéia” (2005, p. 300, destaque nosso). Nesse sentido, o caráter humano é dotado de mais complexidade, dadas as combinações das qualidades que compõem uma vontade individual. Sendo assim, cada homem revela um mistério particular, o que significa que devemos sempre aguardar pela surpresa, já que homem algum pode ser “medido” por outro. Em relação a essa diferença existente na essência humana, Maia a interpreta: “[...] como um *princípio de expressão metafísico* plantado no indivíduo humano e só voltado para ele” (MAIA, 1991, p. 115).

Embora Schopenhauer enfatize que a diferença dos caracteres ou, dito de outra forma, que a ideia individual seja procedente das combinações de qualidades singulares, ele, contudo, não esclarece como da vontade universal podem surgir indivíduos tão diferenciados. Os adjetivos da vontade que a caracterizam enquanto objetivada no mundo, aquelas evidenciadas através da luta das formas pela posse da matéria (autodiscordante, egoísta, caça, sofrimento, etc.), bem como a maneira como os motivos influenciam, são referências para fundamentar todos os homens, contudo as ações dos sujeitos e o aparecer fenomênico das vontades podem apresentar-se de maneiras muito diferentes, sem nos oferecer uma explicação para isso.

Segundo Rosset, Schopenhauer tinha consciência da dificuldade sobre a passagem da vontade universal para as manifestações particulares. Ou seja: “Como a mesma vontade, se pergunta Schopenhauer, pode estar na origem de Calígula e, depois, na origem de Adriano? É impossível explicar estas diferenças caracterológicas pela diversidade do intelecto, ou por diferentes graus nos instintos fundamentais da vontade” (ROSSET, 2005, p. 83-84). Certamente a dificuldade aqui apresentada tem referência ao fato de que estamos tratando da vontade numa dimensão inconsciente e consciente. Trata-se, então, de compreender como acontece a “passagem” da vontade enquanto fundamento metafísico do mundo para a individualidade do caráter humano, da vontade irracional à consciência individual. É tratar da “passagem” do fundamento universal à manifestação (*Offenbarung*) do particular.

Todavia, essa ausência de explicação de Schopenhauer sobre a diversidade de caracteres não interfere na delimitação que o autor efetua quanto aos homens que podem praticar a moral autêntica, que aqui denominamos de homens “potencialmente éticos”. A essência individual é a “fronteira” onde se esbarra a possibilidade de o sujeito praticar uma ação egoísta ou altruísta. É em relação à diferença dos caracteres que podemos argumentar sobre a possibilidade de o sujeito acessar outro modo de conhecimento. Esse outro modo de conhecer requer a suspensão das formas que vinculam o homem às coisas particulares, os fenômenos. Através desse outro modo será possível apreender a *realidade* que possibilitará a

moral realmente altruísta, ou seja, ações que possam ser consideradas como dotadas de autêntico valor moral. Nesse sentido, dirá Schopenhauer:

A grande diferença ética dos caracteres tem a seguinte significação: a pessoa má se encontra infinitivamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provém a negação da Vontade e, por conseguinte, é em verdade EFETIVAMENTE presa de todos os tormentos que aparecem na vida como POSSÍVEIS, pois até mesmo o estado atual e feliz de uma pessoa nada é senão fenômeno intermediado pelo *principium de individuationis*, ilusão de maia, sonho feliz de um mendigo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 503).

Ou seja, o homem essencialmente dotado de mau caráter não se insere na possibilidade de conhecimento que permite conhecer a vontade como o “em si” do mundo e superar a concepção que possui em relação aos demais seres como meros fantasmas. A má pessoa fica vinculada ao princípio de individuação, ao princípio de razão, por essa razão ela vivencia cotidianamente a consideração de que as demais pessoas não possuem existência real, de que são dependentes da sua existência. Ela vive com a ilusão de felicidade, buscando continuamente alcançar seus objetos de desejos como se eles fossem satisfazê-la plenamente. Nessa busca, os demais seres são *tratados* apenas como sua representação, existentes para seu serviço. Em suma, a má pessoa vive para atender o seu Eu, donde o *egoísmo prático* impera.

A determinação *a priori* do caráter tem, portanto, consequências para a moral altruísta. O homem “potencialmente ético” é aquele dotado de bom caráter. Somente ele poderá ultrapassar o princípio de individuação e reconhecer todos os seres como fundamentados pela vontade que é o em-si do mundo. Nesse sentido, se o homem já possui definida *a priori* a inclinação imediata para a maldade, então não há porque pressupor que ele possa apreender a essência una do mundo que reside num modo de conhecimento sem a prevalência do princípio de individuação.

O homem com tendência à maldade está condicionado não apenas a viver conforme a constituição essencial de seu caráter; e, por outro lado, decorrente do seu egoísmo, considerar o mundo como composto de meros fantasmas. Se, numa certa maneira, ele tem essa relação com os demais seres (numa relação dada apenas como sua representação), em vista de não poder ser suprimida a diferença que há entre ele e os demais seres; ele também não consegue, em razão da prevalência da diferenciação entre os seres, superar o medo do sucumbir à morte. Incapaz de se reconhecer essencialmente em tudo que se objetiva no mundo, ele não consegue estender a sua existência para além do seu aparecer (*erscheint*) fenomênico.

## 2.2 O CARÁTER EMPÍRICO

O conhecimento do conteúdo do caráter jamais é possível *a priori*, pois são as atitudes que tornam possível conhecê-lo, contudo é necessário pensar vinculado à essência que lhe é inerente, o caráter inteligível. Cada indivíduo possui, portanto, uma inclinação imediata que as suas ações exteriorizarão. Schopenhauer denomina a exteriorização do caráter inteligível de *caráter empírico*, pois é por meio das experiências que “torna visível” a essência de cada indivíduo.

Todavia, embora o empírico seja a exteriorização do caráter inteligível, eventualmente podem ocorrer variações, pois as situações que se apresentam, às vezes, podem não possibilitar exteriorizar determinadas características do caráter. Ocorre, porém, que, apesar de algumas restrições, “[...] todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possa variar em alguma forma)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 375).

Segundo Schopenhauer, a vontade, enquanto caráter inteligível se insere naquela *diferença* existente entre os caracteres. O caráter inteligível, através do conhecimento que ele pode obter da essência do mundo, insere a vontade individual, o homem, na possibilidade de alcançar a liberdade do ser. Considerando, contudo, o sujeito na dimensão da objetivação fenomênica da vontade, ele permanece vinculado à cadeia causal, portanto, de necessidade. Nesse sentido há, porém, que se reconhecer aqui uma dupla dimensão: a de uma individualidade na dimensão do ser e a de uma individuação na dimensão do fenômeno, efetivando-se esta última graças ao princípio de individuação. Daí que deve decorrer a moral altruísta da superação do princípio que diferencia os entes, sendo a *diferença* existente no caráter inteligível a sua *condição de possibilidade*, na medida em que ela está para individualidade na dimensão da vontade “humana”.

O caráter empírico, considerado como fenômeno da vontade individual, está vinculado à quarta classe de objetos para o sujeito, ao sujeito da volição e à lei da motivação. Isso significa que, dadas certas influências do mundo externo, os motivos<sup>46</sup>, se eles estiverem em

---

<sup>46</sup> Segundo Cacciola, o efeito dos motivos sobre a vontade individual não é conhecido objetivamente. Esse conhecimento é uma experiência interna e imediata, logo, não está vinculado à razão ou ao entendimento, apenas a forma do tempo é requisitada. Segundo a autora, “[...] é pela experiência interna feita em nós mesmos que sabemos que um ato da vontade é provocado por um motivo, mas o efeito do motivo não é conhecido exterior e mediatamente, porém de dentro e imediatamente. Ora o conhecimento imediato só se dá através do sentido interno e, portanto, o tempo enquanto sua única forma é a única condição para a presença

consonância com o caráter inteligível, as ações acontecem necessariamente, manifestando o caráter empírico. Maia interpreta no seguinte sentido:

[...] “caráter empírico”, este sim, inato à pessoa e na qual, para surpresa da mesma, se vai manifestando de modo irracional e inelutável. Na verdade, esse “caráter empírico” não passa do aparecer do caráter propriamente dito da pessoa, nomeado de “inteligível” desde Kant e cuja natureza inconsciente é, em si mesma, incognoscível (2005, p. 250).

Vemos que, enquanto empírico, consideramos o caráter naquelas manifestações, naquelas ações individuais que fazem “emergir à superfície” o ser do indivíduo. Essas manifestações ou ações representam então o descortinar do mistério do caráter inteligível que permanece oculto até que as condições se apresentem e lhe seja possível revelar-se: o que importa aqui é o apresentar paulatino do conteúdo da essência individual para a consciência de cada sujeito. Isso lhe propicia uma familiaridade sobre si, muitas vezes surpreendendo-o. Ou seja, é tornar aparência o que ele é em essência. É apresentar-se à consciência o que antes era inconsciente. Enfim, é a natureza essencial que se mostra fenômeno.

Outro questionamento surge agora: – A partir do caráter inato, é o homem colocado sob um destino totalmente inalterável?

De acordo com Schopenhauer, dizer que o caráter empírico é manifestação do inteligível não significa afirmar que o destino do homem é inexorável. O homem tem essencialmente um “traço” de caráter, entretanto, o seu aparecer não é independente das circunstâncias. Alias é justamente ao contrário. O meio é um fator muito importante para a manifestação da vontade individual, pois é ele que possibilitará conhecer o caráter ou não. Pode-se ficar enganado a respeito do caráter inteligível por toda uma vida, pois ele não tem como “colocar à mostra” o que realmente é se as condições favoráveis não se apresentarem. Complementa Schopenhauer:

Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia de causas. Portanto, em caso algum se pode determinar que um efeito apareça sem a sua causa. Por conseguinte *não é o acontecimento que está absolutamente determinado*, mas o acontecimento como resultado de causas prévias; logo, não é exclusivamente o resultado, *mas os meios, dos quais ele está destinado a aparecer como resultado*, que também são selados pelo destino. Em consequência, se os meios não aparecem, com certeza o resultado também não aparecerá: ambos sempre existem de acordo com a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois (SCHOPENHAUER, 2005, p. 390, destaque nosso).

---

imediata das representações na consciência” (1994, p. 109). Abordaremos mais detalhadamente sobre os motivos no próximo item.

E ainda:

Para o caráter inato de cada homem, os fins gerais aos quais ele tende invariavelmente, estão já determinados pela sua própria essência: os meios a que se recorreu para chegar a isso são delimitados, ora pelas circunstâncias exteriores, ora pela compreensão e pela percepção imediata de que é possuidor, percepção cuja exatidão depende, por sua vez, da inteligência e da cultura do seu detentor (SCHOPENHAUER, 1973, p. 87).

O meio possibilita, portanto, as condições para que o caráter inteligível apareça – todavia não o meio simplesmente. A capacidade que o sujeito possa ter em avaliar as circunstâncias também tem relevância no quanto o meio influenciará como causa. Nesse sentido, pode-se inferir que o homem com mais cultura e inteligência tem mais elementos para favorecer o conhecimento sobre seu caráter, porém, não que ofereça mais garantias quanto à correspondência da ação com as reais intenções do sujeito. Nesse sentido, pode-se dizer que a contingência do meio ou a limitação da compreensão podem condicionar o homem a permanecer enganado quanto ao seu caráter.

Diante do exposto, depreende-se que não temos garantias sobre a autenticidade do caráter através do que é manifestado, conhecido pelas ações. Disso resulta que o caráter enquanto fenômeno não nos possibilita interpretar se as ações são realmente altruístas. Uma pessoa pode realizar uma ação que parece ser desprovida de egoísmo, contudo, pode ser que no seu íntimo ela tenha um interesse próprio naquela atitude, pois, no homem, a vontade “[...] se veste com tanto conhecimento e, ainda, é tão velada pela capacidade de dissimulação que sua essência vem ao primeiro plano só casualmente, e em momentos isolados” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 222).

Ou seja, não basta a ação estar “conforme” a uma regra ou ao que uma determinada sociedade considera ser uma boa ação. Ela tem que ter um valor *real*, que decorre do conhecimento da essência do mundo. Nesse sentido, entende Philonenko que “[...] a verdade é estrangeira no mundo fenomenal no domínio moral” (1980, p. 214)<sup>47</sup>.

Podemos aqui comparar com o pensamento de Wittgenstein. Para ele não há como definir o que seja uma boa ou má ação porque não temos um objeto moral ao qual a linguagem possa se referir. Temos sempre que nos reportar a um exemplo da experiência, e esses exemplos são contingentes. Por seu turno, para Schopenhauer, as ações também são limitadas para o reconhecimento de uma atitude altruísta, visto que, devido à influência das circunstâncias e da dificuldade de identificar sua motivação, não há garantia de que o que aparece no caráter corresponde exatamente ao que ele é, pois “[...] infelizmente não se pode

---

<sup>47</sup> As traduções das citações dessa obra são de minha autoria.

decidir a questão de modo puramente empírico, porque, na experiência, sempre é dada a ação, mas os impulsos não são evidentes. Por isso resta a possibilidade de que um motivo egoísta tivesse exercido influência numa ação justa ou boa” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 122-123).

Vemos, portanto, que o caráter empírico não nos oferece elementos para a moral autêntica. Ele é o desdobramento do caráter inteligível. É resultado da influência dos motivos em consonância com a inclinação imediata do caráter. Todavia, quando se aborda o caráter empírico, o que está em pauta é exteriorização do caráter inteligível através das ações, mas não a possibilidade de avaliar a verdadeira motivação do sujeito. Por essa razão não é possível identificar se as ações são egoístas ou altruístas tendo apenas elas como referência. Conforme veremos a seguir, as motivações movimentam a vontade, mas não são a “fonte” do seu conteúdo.

No terceiro capítulo tornaremos mais claro que a moral, em Schopenhauer, não está vinculada à “avaliação externa” que se pode fazer das ações, tampouco é resultante de um imperativo que funcione como referência para os sujeitos definirem suas atitudes. O valor da conduta não está relacionado ao que aparece do caráter. A moral altruísta está relacionada ao conhecimento que se pode obter da essência do mundo após se superar princípio de individuação, do qual pode resultar a justiça, a caridade e até a autonegação da vontade.

### 2.2.1 As Motivações para as Ações

Como vimos anteriormente, para que o caráter inteligível possa ser conhecido, ou seja, para que ele possa se tornar caráter empírico, é necessário que algo pertencente ao mundo exterior o influencie a aparecer fenomenicamente. Esse algo pertencente ao mundo exterior caracteriza-se como sendo as motivações para que as ações aconteçam. As atitudes humanas, ou seja, a manifestação do caráter inteligível, em certa medida, resulta dessas motivações. Elas influenciam de diferentes maneiras, em consonância com a tendência de cada caráter, cabendo perguntar o que são, então, esses motivos. Assim, simplesmente, motivos são “agentes externos” que influenciam a vontade e provocam as volições e as volições são reações da vontade face à influência dos motivos. Alerta Schopenhauer, porém, sobre as especificidades de motivos e volições:

A volição, que em si mesma é somente objeto da consciência, produz-se sob a

influência de algum móvel pertencente ao domínio do não-eu, sendo conseqüentemente um objeto da percepção exterior; esse móvel, designado sob o ponto de vista de tal influência, recebe o nome de motivo, é não somente *a causa excitadora*, mas *a matéria* da volição, dado que esta é dirigida sobre ele, propondo-se a modificá-lo, digamos, num ou noutro sentido, reagindo sobre ele (pelo efeito do próprio impulso que recebe): e é nessa reação que consiste toda a volição (SCHOPENHAUER, 1973, p. 33).

A partir do incitar dos motivos, o homem pode desejar distintos objetos, porém, através do conflito entre eles, prevalecerá como objeto do querer aquele que teve a influência do motivo mais forte. O grau de influência deles está relacionado ao quanto esse objeto esteja em conformidade com a inclinação imediata do caráter. Em razão da sua determinação *a priori*, a definição das atitudes vincula-se à motivação que venha mais fortemente influenciá-lo. Ela é a razão suficiente para a consequência necessária das ações. Ou seja, os motivos não definem as ações unilateralmente, mas têm, no caráter *a priori*, o fator determinante. Em virtude disso, um mesmo motivo pode influenciar de diferentes maneiras sujeitos distintos. Nesse sentido, os motivos cumprem a função de possibilitar ao caráter inteligível apresentar-se enquanto fenômeno, se exteriorizar. É, contudo, importante ressaltar que eles em nada podem alterá-lo, pois

[...] os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da vontade, portanto sem-fundamento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 201).

Cabe frisar, contudo, que a manifestação (*Offenbarung*) da vontade individual, do caráter inteligível, não se reduz a atos imediatos às volições, a fatos objetivos. O aparecer do caráter compreende também diversos sentimentos que *movimentam* a vontade e que a influenciam nas resoluções e nos atos de cada sujeito. Esse conteúdo envolve, diz Schopenhauer, “[...] todo fato psicológico, desejo, aspiração, esperança, amor, alegria, etc., como também os sentimentos opostos, ou seja, o ódio e o medo, a cólera, a tristeza, etc., numa palavra, todo efeito e toda paixão, deviam ser considerados como manifestações da vontade” (1973, p. 29). Logo, embora esses aspectos não sejam objetivos, eles atuam como força ativa no resultado do conflito entre os motivos e nas atitudes humanas.

Fica a questão de saber se há alguma condição específica para que os motivos sejam a causa das ações.

Nos animais dotados de entendimento e, de forma mais abrangente, no homem, a causalidade que se apresenta como motivação não funciona como estímulo (*Reiz*). Para que as motivações possam influenciar tanto os animais quanto os homens é requerida uma

disposição para que os motivos possam apresentar-se à consciência, a saber, é requerida a capacidade de representação (*Vorstellung*). Schopenhauer destaca:

Por isso, nos seres deste tipo, ao invés de uma mera receptividade para os estímulos e o movimento a partir deles, se apresenta a receptividade aos motivos, quer dizer, uma capacidade de representação. Um intelecto com inumeráveis graduações de perfeições, que materialmente aparece como sistema nervoso e cérebro, e com isso se apresenta a consciência (2002, p. 63)<sup>48</sup>.

Entende-se, então, que a capacidade de representação está vinculada à forma como a vontade *aparece* nas suas formas mais acabadas, ou seja, nos animais dotados de entendimento, nas suas diversas gradações e no homem. É a partir dos seres dotados de entendimento que o mundo passa a ser considerado sob outro *como*, não apenas como vontade, mas como representação. É a existência desse entendimento que torna possível a representação, e ela é a condição para que a causalidade se apresente como motivos.

Embora, contudo, tanto os animais quanto os homens possuam os motivos como causalidade, no entanto entre eles há um diferencial: o animal não tem consciência de que suas ações são decorrentes dos motivos. Através da incitação de algo pertencente ao mundo exterior, através da representação intuitiva, o animal é diretamente impelido à ação, sendo que, todavia, a sua dimensão se limita ao atendimento da sua necessidade.

Somente o homem, pela experiência interna imediata que tem da causalidade, tendo como condição a forma do tempo, pode compreender o processo que acontece com a influência dos motivos e com o surgimento das volições. Ou seja: “[...] sabemos, em efeito, pela experiência interior feita em nós mesmos, que dito processo é uma ato da vontade, o qual é provocado pelo motivo, que consiste numa mera representação” (SCHOPENHAUER, 1998, p. 208).

A diferença existente entre animais e homens não se limita à consciência que este último tem dos motivos como causa de suas volições. A razão como uma faculdade inerente ao homem interfere na modalidade e na quantidade das representações. Os animais, não portadores de razão, são influenciados por motivos que se mostram sempre no presente: eles estão vinculados à intuição empírica, inerente ao entendimento. Por seu turno, nos homens o registro das representações é mais amplo: as representações ganham uma dimensão equivalente à capacidade que o homem tem de se relacionar com o passado, com o presente e com o futuro. Essa amplitude temporal influencia sobremaneira nas suas motivações.

As motivações têm uma função muito importante relacionada às características da

---

<sup>48</sup> As traduções das citações dessa obra são de minha autoria.

vontade: desejo, tédio, satisfação ou sofrimento. Sem os motivos, a vontade não seria incitada e não entraria em movimento, e ficaria por isso sem desejar, sem objeto e sem alvo. O homem, sem ter um objeto a ser alcançado, fica entediado. Philonenko exprime essa noção de tédio, dizendo: “[...] o homem entediado não espera nada, se por esse termo nada se entende: espera *alguma coisa*; mas de fato, ele espera *tudo*, que é uma maneira de dizer que o que já foi obtido pelo homem não é nada e a bulimia da consciência permanece intacta” (1980, p. 189).

Daí que a vontade “humana” tem “fome de objetos”, de satisfação, e isto requer que ela permaneça em movimento. Sem os motivos, a vontade ficaria carente de alvos. De fato, as conquistas que ela obteve antes do tédio não suprem as suas necessidades, pois as satisfações que a vontade alcança não contemplam em definitivo a sua carência: é efêmera a felicidade<sup>49</sup> que um homem sente ao conquistar um objeto pretendido, pois a carência logo retorna e retoma seu lugar. Ao acontecer isso é como se a vontade retornasse ao “ponto inicial”, àquele ponto que representa a sua natureza, que é estar continuamente em movimento, em busca de novos objetos de satisfação. A partir disso, quando outro motivo a influencia, ela impele o homem aos esforços necessários para alcançar novamente o objeto desejado. Nesse sentido, só no momento em que a vontade está “em pausa” é que ela está entediada e à mercê de um sentimento desagradável. Esse estado, contudo, ainda pode ser distinguido do sofrimento e da frustração por não ter conseguido alcançar o objeto pretendido, em direção ao qual havia dispensado esforços visando alcançá-lo. O sentimento relacionado ao tédio deve-se ao fato de a vontade contrariar sua natureza, isto é, ter de “paralisar-se”. Ficar sem alvo é deixar momentaneamente de querer.

Assim os motivos, além de possibilitar o fenômeno do caráter inteligível, na sua constância, eles têm influência na “dinâmica” da vontade: a alternância entre sofrimento, tédio e satisfação depende da extensão do transcurso entre um motivo e outro. Nesse sentido, sua atuação vai além de contribuir para o conhecimento dos caracteres humanos. Nesse processo de conhecimento da vontade e das motivações para que aconteça esse conhecer, a razão desempenha um papel fundamental no homem. Tal é a sua atuação enquanto “fornecedora” de motivos abstratos.

---

<sup>49</sup> Segundo Schopenhauer, “[...] suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor mortífero*” (2005, p. 231).

### 2.2.1.1 Os motivos abstratos como ampliação das motivações humanas

No que tratamos anteriormente compreendeu-se o modo como os motivos atuam e a sua contribuição para a manifestação do caráter inteligível; e, ainda, a sua relação para o fluxo das características constitutivas da vontade: desejo, tédio, satisfação ou sofrimento.

Quanto aos motivos, eles foram, contudo, tratados ali de forma ainda geral, não observando a classe de motivos que pertencem unicamente aos homens. Devido ao fato de o homem possuir a faculdade reflexiva, os registros do passado, os acontecimentos do presente e as ameaças do futuro estão em condições de ampliar as motivações para além das representações intuitivas. Não está reservada ao homem apenas uma reação frente aos perigos materiais que o ameaçam em face da manutenção da sua sobrevivência física. Ele se preocupa com a vida e tenta precaver-se de infortúnios futuros, de ameaças que não são tão objetivas. Devido à faculdade da razão e à amplitude desses fatores, surgem os motivos abstratos: eles se constituem em conhecimentos presentes na consciência que influenciam determinantemente a definição das ações humanas.

Schopenhauer destaca a modalidade de motivos decorrentes da faculdade de reflexão como sendo a conotação prática da razão. Sobre isso, diz:

Portanto, em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são as representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA<sup>50</sup> (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141).

As motivações abstratas produzem no homem a ilusão de que ele possui liberdade para decidir, indistintamente, sobre suas ações. Isso, contudo, é um equívoco: o homem tem essa impressão unicamente porque conhece somente o querer resultado da decisão eletiva. Complementa Schopenhauer:

---

<sup>50</sup> O destaque que Schopenhauer faz à razão prática tem relação com a crítica que ele faz a Kant no sentido de que o imperativo categórico é derivado incorretamente da razão pura: “[...] no geral, pode-se inferir de passagens específicas que a opinião de Kant vai no seguinte sentido: o conhecimento dos princípios *a priori* é uma característica essencial à razão; ora, como o conhecimento do significado ético da conduta não é de origem empírica, logo, também é um *principium a priori* e, em conformidade com isso, deriva da razão, a qual, neste sentido é PRÁTICA”[...]. “Ademais, o lugar de nascimento desse filho da razão prática, o DEVER ABSOLUTO ou imperativo categórico, não é a crítica da razão prática, mas já a crítica da razão pura, p. 802 (V, 830). O nascimento é violento e levado a efeito por intermédio de fórceps de um PORTANTO, que, de modo ousado e atrevido, poder-se-ia até dizer desavergonhadamente se intromete entre duas proposições inteiramente estranhas uma à outra, sem ligação alguma, em vista de combiná-las como fundamento e consequência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 648 e 649).

Embora animal e homem sejam determinados com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma DECISÃO ELETIVA. Esta amiúde foi vista como liberdade da vontade em atos individuais; contudo, é apenas a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade. Para isso os motivos têm de ser assumidos à forma de pensamentos abstratos, pois só por este é possível uma deliberação propriamente dita, isto é uma avaliação de fundamentos opostos para agir (2005, p. 385).

Extrai-se daí que o homem não tem acesso ao fundamento que é causa dos conflitos existentes entre as motivações anteriores à sua resolução. Durante a permanência do conflito entre os motivos abstratos é como se lhe fosse possível decidir indistintamente – ao mesmo tempo também – sobre o resultado das ações. Isso, contudo, é um engano, pois, graças à maneira como se apresentam os motivos abstratos, é que essa impressão é causada. O fio condutor que segue os pensamentos influencia a suposição de uma liberdade, uma vez que são os motivos que se apresentam à consciência, mas não a vontade que determina a decisão.

Embora possa ser inferida tal liberdade, ela não é absoluta, mas sim, aparente: ela é consequência da ampliação da representação no homem, pois ele não fica limitado aos constrangimentos imediatos dos objetos presentes e das representações intuitivas. De maneira alguma, portanto, a possibilidade dos conflitos entre os motivos pode ser considerada como liberdade de indiferença na escolha dos objetos: na condução da sua vida, a razão não possibilita ao homem partir continuamente do “ponto zero”, isto é, a agir de forma completamente diferente em situações semelhantes. Para Schopenhauer, pensar nessa possibilidade é cogitar que o homem possa ter uma vida sem um fundamento, já que “[...] o livre arbítrio implica, se o considerarmos bem de perto, uma *existência sem essência*, digamos, alguma coisa que é e, ao mesmo tempo, *não é nada*, por consequência *não é*, donde resulta uma evidente e inconciliável contradição” (SCHOPENHAUER, 1973, p. 89).

Logo, a razão de maneira alguma retira do homem a necessidade de responder aos motivos mediante o conteúdo de seu caráter inteligível; em vez disso, traz outras implicações à vida do homem do que apenas possibilitar com que não se torne condicionado às representações intuitivas. A partir da razão, ele passa a ter condições de contar com uma vida com mais recursos. Sua sobrevivência torna-se mais fácil em decorrência dos benefícios que a razão propicia. Todavia, ainda que isso torne sua vida mais artificial, já que deixa de ser pensado em sua relação direta com a natureza, possibilita com que ele adote outras formas de vida, seja na sua manutenção orgânica ou na relação que estabelece com aos demais seres.

Essa mudança traz consequências para a consideração da vontade como fundamento do mundo e, consequentemente, para a moral, uma vez que o homem tende para as ações mais individuais e mais planejadas. Na sua tese *Da quádrupla Raíz do Princípio de Razão*

*Suficiente*, após observar as motivações abstratas e a decisão eletiva, Schopenhauer enfatiza as outras implicações decorrentes da razão. Diz ele:

Se bem as ações humanas se originam com uma necessidade não menos estrita que os atos dos animais, no entanto, a espécie de motivações própria do homem, enquanto constituído de pensamentos que tornam possível a *decisão eletiva* (isto é, o conflito consciente dos motivos), possibilita a ação intencionada, reflexiva, cheia de planos, de máximas, em correspondência com outros indivíduos, etc., em lugar de meros impulsos movidos por objetos presentes na intuição. Porém isto traz consigo que a vida do homem seja tão rica, tão artificial e tão terrível, pois o ocidente, que foi branqueando a pele, e onde não foi possível seguir as antigas, verdadeiras e profundas religiões primitivas de sua pátria, já não conhece os seus irmãos, e se figura que os animais irracionais são algo fundamentalmente distinto dele; e para afirmar-se nesta imaginação as chama de bestas, cobre de nomes ofensivos todas as funções vitais que estes animais têm em comum com o homem, e os declara desprovidos de direitos, *obstinando-se energeticamente em não reconhecer entre eles e ele a avassaladora identidade de sua essência* (SCHOPENHUAER, 1998, p. 149, destaque nosso).

Vemos então que a razão, além de possibilitar uma liberdade aparente, traz também, no entender de Schopenhauer, o sentimento de superioridade dos homens em relação aos demais animais. A resistência a não reconhecer a semelhança de necessidades orgânicas que possuem e de que são comuns na animalidade nos níveis mais superiores é um dos fatores que revela esse sentimento por parte dos homens.

Essa rejeição traz implicações à consideração sobre a essência *una* que fundamenta todos os seres e, conseqüentemente, à moral: se a vontade é o fundamento de tudo que existe, não podem os animais ser excluídos das ações dotadas de conteúdo moral. Nesse sentido, é necessário um modo de conhecimento que possibilite o reconhecimento da unidade dos seres sob o “em si” da vontade<sup>51</sup>.

Assim, a razão amplia as motivações dos homens e elas determinam suas ações. Através da abstração se tornam possíveis várias representações na consciência sem que, para isso, seja necessário ao homem estar limitado à representação presente. E, mesmo que a razão possibilite conhecer o conflito dos motivos, contudo tal conhecimento não lhe possibilita liberdade de indiferença na definição das ações. O que diferencia os homens dos outros seres dotados de entendimento reside na amplitude temporal que ele abarca e na especificidade da motivação que o influencia; porém, em hipótese alguma isso lhe retira a submissão à necessidade que impera no mundo como objetivação da vontade.

---

<sup>51</sup> Retornaremos a esse assunto no Terceiro Capítulo de nosso texto.

## 2.3 O CARÁTER ADQUIRIDO

Em nossa abordagem anterior compreendemos que o caráter empírico aparece como sendo o desdobramento temporal do caráter inteligível. Este último consiste num ato extratemporal da vontade. No homem ele representa aquela *diferença* que só pode ser percebida na ideia da espécie humana. Diante disso, suas ações e sua necessidade são resultantes do confronto do caráter inteligível com os motivos, que manifestam fenomenicamente, através das atitudes, o essencial de cada caráter.

Tal abordagem efetua-se buscando compreender como acontece a exteriorização do conteúdo essencial, imutável e invariável do caráter no tempo e no espaço, uma vez que o meio e as circunstâncias influenciam para esse acontecimento. Para, todavia, abordarmos o caráter adquirido não deverá ser considerado doravante apenas o conteúdo do caráter inteligível e as condições do seu aparecer: a reflexão sobre ele exige que seja precedida a consideração sobre o caráter inteligível, o caráter empírico e o tempo. Essa reflexão também não se limita apenas a isso, pois ainda há outros aspectos que são específicos. Vejamos no que consistem.

Indaguemos primeiro: – Qual é a relação que a consideração anterior tem com o caráter adquirido? Através das ações que acontecem no tempo, decorrentes da influência dos motivos, se torna possível exteriorizar o caráter inteligível. Nesse sentido é que é necessário o tempo para a manifestação do caráter empírico. Assim, é também na temporalidade que tem a sua possibilidade a “composição” do caráter adquirido, pois exclusivamente das ações acontecidas no tempo se torna possível *adquirir* um conhecimento dele.

A isso Schopenhauer faz dizer que o caráter de um homem constitui-se num mistério até para ele mesmo. Essa dimensão misteriosa existe, contudo, a fim de ir se revelando através do contato que o homem estabelece com as coisas que residem fora dele. Para que a vontade individual ganhe visibilidade, ela requer o estabelecimento de relações com o mundo externo e o objeto do querer que reside fora do homem acaba por influenciar no conhecimento sobre seu caráter. Nesse sentido, é o mundo que lhe dá as condições para ele vir a obter conhecimento sobre si. Segundo Schopenhauer,

[...] o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se censura por não o ter (2005, p. 391). E mais. “Este nada mais é senão o

conhecimento mais acabado possível da própria individualidade (2005, p. 393).

Por meio da relação estabelecida com o mundo exterior vai-se delineando o caráter do sujeito. Assim, na medida em que a vontade não é algo que se esgota, não é possível de ser alcançado um conhecimento integral dela através da influência dos motivos e das circunstâncias, não podendo, nesse sentido, concluir definitivamente a avaliação sobre um determinado caráter. Sempre é possível que aconteçam surpresas, tanto de uma pessoa em relação à outra, quanto de um sujeito para si mesmo, dele em relação à sua essência.

É claro que quanto mais amplas forem as possibilidades do *aparecer* desse caráter, maior possibilidade haverá de se alcançar uma definição melhor acabada do seu caráter. Só que é a restrição dessas possibilidades que pode, exclusivamente, nos impedir de conhecer uma pessoa como ela realmente é. A peculiar implicação disso reside em que, ao se pensar já ter um conhecimento sobre o caráter de uma pessoa, poderemos estar equivocados, pois teremos fundamento suficiente para mudar de opinião tão logo surja um contexto no qual seja possível ser exteriorizado algo, no concernente àquele caráter, antes ainda oculto.

Daí que, quanto à certeza do caráter imutável de cada homem, Schopenhauer observa a situação muito comum que é quando uma pessoa reage diferente da maneira à qual estávamos acostumados; quando isso ocorre não se deve dizer que ela teve uma alteração no seu caráter, mas, ao contrário, que fomos surpreendidos: temos de afirmar que estávamos enganados quanto a isso, já que a verdade de sua natureza consistirá naquela que nos foi apresentada agora.

É, todavia, possível um conhecimento mais acabado possível do caráter adquirido? Schopenhauer argumenta que, através do *saber* sobre o próprio querer e pela experiência, é possível isso. O homem, mediante a observação das suas ações, pode apreender o que ele é; pela abstração pode distinguir as qualidades invariáveis das que aparecem no caráter empírico. A partir disso pode conduzir, de maneira diferente, com mais garantia de êxito, suas atitudes. Não que ele possa mudar o querer<sup>52</sup>, mas, em vez disso, pode saber como se

---

<sup>52</sup> Philonenko entende que o conhecimento que se obtém do caráter não pode alterar o perfil inerente a cada pessoa, uma vez que o conhecimento é insuficiente para isso: “[...] ele pode somente me conduzir a me aceitar sem me lamentar em demasia. De outra parte, se se tratava de transformar o meu estilo, o conhecimento que eu tenho dele seria sempre insuficiente para este efeito” (PHILONENKO, 1980, p. 225). De fato, na filosofia de Schopenhauer não cabe essa transformação do perfil essencial de cada homem. Primeiro porque o caráter é inato e, conforme argumenta o filósofo, dizer que uma coisa pode mudar significa inferir que uma coisa pode ser e não-ser, logo uma contradição. Além disso, pelas próprias características da vontade, ela não pode ser apreendida em sua totalidade. Pela dinâmica que a mesma apresenta, o que se pode obter é um conhecimento possível da vontade individual. Logo estaria descartada a possibilidade de mudar o caráter na sua essência, pois não se pode alterar algo que sequer pode ser apreendido em toda sua amplitude. Acrescenta-se a isso que inferir qualquer mudança do caráter no âmbito do fenômeno vai contra um dos pilares da filosofia de Schopenhauer, que tem na mudança no modo de conhecimento a alteração do sujeito, porém não da sua

relacionar com ele: se ele conhece como é o seu querer, ele pode sofrer menos, visto que pode evitar ir contra a sua natureza.

Nesse sentido, o caráter adquirido<sup>53</sup> é o conhecimento que se “alcança” da sua individualidade, que é o seu querer específico, pela experiência. Sobre isso acentua Schopenhauer:

Assim, como só pela experiência nos tornamos cônscios da inflexibilidade do caráter alheio e até então acreditávamos, de modo pueril, poder, através de representações abstratas, pedidos e súplicas, exemplos e nobreza de caráter, fazê-lo abandonar seu caminho, mudar o seu modo de agir, despedir-se de seu modo de pensar, ou até mesmo ampliar suas capacidades; assim, também se passa conosco. Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e, muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho (2005, p. 393).

Vemos assim que, apesar da natureza inalterável do caráter e da sua dimensão inconsciente, através do conhecimento das ações e do aprendizado sobre o querer individual, abre-se a possibilidade de que o sujeito possa conduzir, dentro das suas possibilidades, o direcionamento da sua vida. Segundo Schopenhauer, isso não é uma coisa fácil, não é algo que pode acontecer sem o benefício do tempo: não há como uma pessoa possa obter um conhecimento mais acabado sobre si, sobre a inclinação imediata do seu caráter, sem o acompanhamento de suas ações e do seu comportamento, sendo ainda observados nisso os contextos e as circunstâncias. Assim, cabe questionar de que maneira esse conhecimento pode beneficiar o homem. No dizer de Schopenhauer, o entendimento é o de que:

Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo como plena certeza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si. Amiúde, alguém assim partilhará a alegria

---

essência, mas no modo como se relaciona com a sua vontade. Nesse sentido, os benefícios que se obtêm do conhecimento que se *adquire* sobre o caráter são limitados, pois Schopenhauer, “[...] mais modestamente e mais justamente, entende que o conhecimento de si, desde que ele é possível, introduz a uma filosofia da *reserva*. Se conhecer é no fundo fazer reserva sobre si. A partir disso, pode-se esperar ver surgir na conduta humana uma certa ponderação” (PHILONENKO, 1980, p. 225).

<sup>53</sup> Maia realiza uma reflexão no sentido de que o caráter adquirido como uma terceira natureza da existência humana não é fruto apenas de exteriorização do caráter inteligível, pela qual torna possível, pelo histórico das ações, montar um perfil de cada homem. Ela aponta para o fato de que um exercício de autocrítica do sujeito, de autoanálise, contribui na elaboração, na aquisição desse seu próprio caráter. Não é que com isso seja possível transformar a natureza individual. Esse procedimento consistiria num meio através do qual o sujeito poderia olhar-se como objeto, dessa forma influenciando na efetivação das suas ações. Olhar com distanciamento, atrelado ao conhecimento de si, das suas reações frente aos motivos, serviria como ferramenta para ponderar acerca de sua vontade. Ou seja: “Sem ludibriar o caráter pessoal, o ‘caráter adquirido’ oferece caminhos menos penosos e nocivos ao indivíduo, permitindo-lhe constelar a própria vida de modo menos ruim tanto quanto para si mesmo como para os demais. Isso significa, sem dúvida, que Schopenhauer admite ser possível, através do autoconhecimento, uma alteração significativa da personalidade, embora traçando fronteiras bem claras no que tange aos seus limites” (MAIA, 2005, p. 250).

em sentir seus poderes e raramente experimentará a dor em ser lembrado por suas fraquezas, o que se chama humilhação, que talvez cause maior dor espiritual: daí suportarmos com muito mais facilidade termos nitidamente diante dos olhos uma *má sorte* do que a nossa incapacidade (2005, p. 394 e 395, destaque nosso).

Ou seja, só sabemos quais são as nossas habilidades ou competências na medida em que possuímos um conhecimento da nossa vontade. Aqui entendemos que os conceitos de reserva, economia e ponderação, utilizados por Philonenko, são pertinentes para compreender os ganhos que o homem obtém com o conhecimento do seu caráter. Através dele o homem pode ponderar sobre o que é capaz de fazer e reservar-se de despendar esforços em vão: ele pode evitar fazer algo em que não obterá êxito.

Anterior a esse conhecimento poderia ser considerado incapacidade o não alcançar o resultado esperado, mas, a partir dele, as dificuldades têm de ser atribuídas às características da própria essência, em vez de a um fracasso pessoal, devendo ser considerado por isso um fator de sorte e algo livremente dependente da pessoa. Ou seja, é inata a amplitude ou são inatos os limites do seu caráter, não havendo por que se fazer portador de habilidades que verdadeiramente não possui. No dizer de Barbosa, pode vir a ser fundamentada no diferencial imutável da essência individual a necessidade do homem de aparentar o que não é. Diz ele:

Essa psicologia schopenhauriana porta em si a justificativa metafísica para a dissimulação dos falsos talentos. No plano metafísico, o desprazer advindo daí se explica pelo fato de o homem inteiro não passar de fenômeno de sua vontade, nada sendo mais absurdo que usar a reflexão para dissimular ou querer ser outra coisa que não é. Trata-se aqui de uma contradição imediata da vontade, do caráter consigo mesmo; no fundo, seria emitir o juízo sobre a própria falta de valor, pois a mentira será ao fim percebida (BARBOSA, 2004, p. 94).

Simplesmente dizer que o homem, ao adquirir um conhecimento mais acabado possível da sua essência abre, por si só, a possibilidade de que sua conduta moral seja verdadeiramente altruísta?

Embora esse conhecimento possa refletir na conduta do homem, em nada pode ele contribuir com a moral em Schopenhauer. O conhecimento que o homem *adquire* do seu caráter pode voltar-se à condução de sua vida, à relação que estabelece com os outros, mas isso se reverte só em proveito próprio: aqui não é superada a noção de indivíduo e tampouco tal conhecimento tem *efeito prático* no sentido de superar o egoísmo inerente à vontade, de impedir a invasão da vontade alheia para alcançar sua satisfação. É relevante ressaltar que esse conhecimento da vontade individual é um conhecimento dela enquanto sua manifestação (*Offenbarung*) fenomênica, adquirido através da experiência e mediado pelo entendimento e pela razão. Tal conhecimento é diferente do conhecimento da essência do mundo que acontece por meio de um conhecimento intuitivo e imediato.

No terceiro capítulo veremos, a partir da superação do princípio de individuação por parte do homem, que o conhecimento por ele obtido trata-se já da vontade como essência universal, cuja dinâmica de funcionamento se mostra inerente a todos os seres. Tratar-se-á de compreender o fundamento da vontade enquanto essência una do mundo e, por isso, também de si mesmo, não mais voltada, portanto, ao conhecimento da vontade como fenômeno individual.

### 3 OS NÍVEIS ÉTICOS

No primeiro capítulo dissertamos sobre as noções de ideia, do corpo e do princípio de individuação como caminhos para o conhecimento da vontade. Ficou estabelecido que tanto o conhecimento das ideias quanto o da vontade que se obtém através do corpo não possibilitam as condições necessárias à moral altruísta. O que se consegue com o conhecimento da vontade ocorrido através do corpo é resolver apenas egoísmo teórico ou solipsismo. Com isso se conseguiu superar a concepção de que o mundo é apenas representação para o sujeito, visto que os outros são considerados como dotados de *realidade* do mesmo modo que aquela que fundamenta o próprio corpo.

Todavia não possibilita ainda superar o egoísmo que impera na relação entre os indivíduos. Ficou estabelecido que o conhecimento que possibilita a moral autêntica é aquele alcançado através da superação do princípio de individuação: mediante ele o sujeito não apenas conhece as ideias, mas, olhando através delas, supera a ilusão da individuação. O sujeito puro efetua o acesso às ideias, mas com isso não supera ainda o princípio de individuação, visto que exclusivamente desde essa superação pode reconhecer a vontade como essência una de todos os seres. Ocorrendo essa mudança no modo de conhecimento, dá-se a superação do *egoísmo prático* e se torna possível a moral da compaixão e do amor puro.

Assim, o *egoísmo prático*, como a concepção segundo a qual o mundo existe como representação para o sujeito, que com isso busca vincular a existência daquele a sua pessoa, ilude na medida em que faz com que ele se pense como sendo o único ser que possui existência *real*, permitindo-lhe *tratar* aos demais seres como meros fantasmas.

Como medida de correção dessa perspectiva, ao ser estendido o fundamento da vontade “humana” à vontade como fundamento universal, nessa medida se argumenta na esfera de superação do egoísmo teórico, visto que com isso o mundo é dotado, por analogia, da mesma *realidade* que fundamenta o homem. E, ao se tratar da moral, a abordagem que ganha outra conotação é a do egoísmo, isto é, este ganha uma “conotação prática” pelo fato de que o homem, ao considerar somente a si como dotado de *realidade*, não pode deixar de levar adiante tal consideração sem conduzir essa influência no tratamento dispensado como sujeito aos outros indivíduos.

Nesse sentido, para uma moral verdadeira deve-se ultrapassar e superar esse egoísmo, visto que, o que pretende Schopenhauer é, antes de tudo:

[...] investigar se há em geral ações para as quais temos de atribuir autêntico valor moral – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. Estas devem ser pois consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, ou seja, reconduzir para as suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, o *impulso próprio* que move o homem a ações desse tipo, especificamente diferente de todas as outras. Esta motivação, junto com a *receptividade* para ela, será a razão última da moralidade e o seu conhecimento, o fundamento da moral (1995, p. 113, destaque nosso).

Entendemos se tratar esse *impulso próprio* e a *receptividade* como sendo a compaixão e a ultrapassagem do princípio de individuação pelo sujeito, é claro, vinculado a um sujeito “potencialmente capaz” a isso, conforme afirmamos no Capítulo Segundo. Esse princípio, como já sabemos, é o que possibilita a pluralidade dos entes. Completa Schopenhauer:

Em que repousa toda multiplicidade dos seres? No espaço e no tempo. Só por meio destes é que ela é possível. Pois o múltiplo só se deixa pensar e representar ou como coexistente ou como sucessivo. É porque o múltiplo de tal espécie são indivíduos que eu chamo espaço e tempo de “*principium individuationis*”, porque eles tornam possível a multiplicidade, sem importar se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram essa expressão (1995, p. 203).

Conforme abordamos no decorrer do Primeiro Capítulo, toda a importância desse princípio reside no ultrapassar dele, que nos conduz ao reconhecimento da vontade como essência de todos os seres, possibilitando-nos superar a barreira existente entre o eu e o outro. Esse conhecimento permite que adentremos no plano da moral altruísta, sendo que, a partir dele, se pode ter uma gradação do conhecimento da coisa-em-si do mundo que serve de referência aos níveis morais sobre os quais reflete Schopenhauer, a saber: justiça e caridade.

Mais do que isso, porém, esse conhecimento possibilita alcançar a condição que, embora não seja ainda considerada moral no sentido entendido por Schopenhauer, torna possível ao sujeito “abrir mão” de afirmar a sua vontade, visto que o conhecimento por ele alcançado da essência do mundo permite sobrepor-se às investidas da vontade na sua sucessiva busca por objetos de satisfação. Segundo Schopenhauer: “[...] pela visão cada vez mais límpida através do *principium de individuationis* primeiro resulta a justiça espontânea, em seguida aquele amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da vontade” (2005, p. 515).

Nisso, a prevalência do princípio de individuação sobre o conhecimento apenas tem como prerrogativa nos manter iludidos quanto à diferença entre os seres, em razão de ser determinante a localização espaço-temporal dos entes na forma como os consideraremos. É tal princípio que provoca um abismo entre eu e o outro, levando-nos a pensar que somos diferentes, influenciando assim na consideração que temos em relação às suas próprias necessidades. Ou seja, no dizer de Schopenhauer, “a *diferença* entre a própria pessoa e a

pessoa alheia aparece com sendo absoluta, de acordo com a experiência. A diferenciação do espaço que me separa do outro separa-me também do seu bem ou mal estar” (1995, p. 202). Na verdade significamos a multiplicidade frente às ideias arquetípicas que são as representações imediatas da vontade. Para o filósofo, aquele que segue a vida pensando apenas em si, querendo se servir dos demais para satisfazer as suas necessidades e os seus desejos, é porque tem a visão obscurecida para a verdade, para a *realidade* do mundo.

Enquanto não se conseguir enxergar a *realidade* desde a essência do mundo será nossa tendência a de tratar os demais seres como meros fantasmas a serviço de nossas realizações, desconsiderando a vontade alheia. Permanecendo numa tal forma de consideração sobre o mundo, a chance será o de prevalecer o nosso egoísmo que atua como a maior potência antimoral na efetuação de nossas ações, já que em vista do conflito interno da vontade ele impera e domina em sua manifestação. Nesse sentido, diz ele:

O *egoísmo*, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar-se incondicionalmente sua existência, a quer livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio: procurará aniquilá-lo como a seu inimigo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 114 e 115).

O egoísmo vincula-se ao modo de conhecimento intermediado pelo princípio de razão, o princípio de individuação, em suma, o princípio referido aos fenômenos. Assim, portanto, para que possamos mudar o modo de considerar o mundo é necessário também mudar o modo de conhecimento<sup>54</sup>, e exclusivamente isso é que nos leva a considerar a vontade sobre o outro *como* ela se apresenta, pois,

[...] nós mesmos, em essência, pertencemos ao que é mau de tão firmemente a ele que nossas obras, segundo a lei e prescrição, isto é, conforme motivos, jamais podem satisfazer suficientemente à justiça e nem nos redimir, mas a redenção só pode ser ganha através da fé, isto é, por uma *mudança no modo de conhecimento* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 299, destaque nosso).

Schopenhauer argumenta que o conhecimento que ocorre com fé tem semelhança com a mudança no modo de conhecimento não mediado pelo princípio de razão, o princípio de

<sup>54</sup> Cacciola argumenta que, “[...] se o conhecimento é, pois, incapaz de conduzir a Vontade, esta tem de tornar-se independente dele. A própria Vontade, sendo um querer, jamais poderá transformar-se numa vontade boa, já que ela é fonte do querer viver e o foco de toda mal natural. Se é a consciência empírica que afirma essa vontade, o caminho para a moralidade só pode estar numa consciência que a negue. Em resumo, se o homem é essa vontade, só num além de si mesmo, na crença de sua própria negação, é que ele pode transformar-se num ser ético. (199, p. 108). Em relação ao que estamos trabalhando neste texto, entendemos que a consciência que pode negar a vontade é só aquela que alcançou um outro modo de conhecimento, aquele possibilitado pelo superar do princípio de individuação. Se a consciência empírica é a que afirma a vontade, podemos dizer então que aquela que a nega é a “consciência metafísica”, já que o sujeito puro não se relaciona com os fenômenos, mas com as ideias, a objetividade imediata da vontade.

individação, que virá a propiciar a moral autêntica: ambos consistem num modo diferente de conceber o mundo. Essa semelhança diz respeito ainda ao fato de que, tanto da graça que se alcança pela fé, quanto da superação do princípio de individação, seguem-se obras espontâneas e gratuitas. Isso nos aproxima ao modo de conhecimento para acessar as ideias, ou seja, à noção do sujeito puro, isento dos princípios e das formas do fenômeno, pois, para além de ser colocado em condições de conhecer as formas arquetípicas, supera o princípio de individação, consumando o resultado de ações que estão para além de serem consideradas dotadas de mero interesse próprio. Elas passam a levar em consideração os outros mediante o reconhecimento de que o sofrimento é inerente e semelhante a ambos, pois eles participam e se identificam como sendo objetivação de uma mesma vontade. A partir disso é superada a diferença existente entre um e outro, tornando possível a autenticidade das condutas morais. Nesse ponto: – Que fenômeno torna isso possível? Segundo afirma nosso autor,

[...] é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento e supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda justiça *livre* e de toda caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Assim que essa *compaixão* se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora a diferença entre eu e o outro não é mais absoluta (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129).

Em *O Mundo...* o filósofo afirma: “Todo amor puro e verdadeiro é *compaixão*. Todo amor que não é *compaixão*<sup>55</sup> é amor-próprio” (2005, p. 478). Diante disso, pode-se perceber que a *compaixão* está relacionada ao abrandamento do egoísmo e do interesse próprio, já prévia e mediatamente antecipado pelo superar do princípio de individação.

A superação do amor-próprio é consequência da superação da ilusão que esse princípio nos impõe: o sujeito é “afetado” pelo amor-puro a partir do momento em que se reconhece nos demais seres. Esse sentimento torna suas atitudes mais altruístas. Nesse fenômeno participam a superação da individação fenomênica com a individualidade, a *diferença* essencial no caráter inteligível. Pela vontade individual “potencialmente ética” torna-se possível a superação da ilusão sobre a diferença existente entre os seres: isso se

<sup>55</sup> Roger entende: “[...] por conseguinte, a *compaixão* é ‘bifronte’ e é dupla sua destinação: por um lado, ela funda a moral (justiça e caridade); por outro lado, abre-se para a essência última dos seres” (1995, p. LXI). Do nosso ponto vista entendemos que é o superar do princípio de individação que abre para o reconhecimento da essência única dos seres e também faz irromper a *compaixão*. Nesse sentido, vinculam-se imediatamente à *compaixão* a justiça e a caridade. Quanto à vontade enquanto fundamento de todos os seres, ela está, contudo, vinculada ao enxergar por primeiro através do princípio de individação.

apresenta como o sujeito imerso no mundo fenomênico, ultrapassando-o, um acontecimento que se dá através de outro modo de conhecimento.

Posterior à superação do princípio de individuação é, portanto, fundada a possibilidade da moral: justiça e caridade. Nesse momento há que se elucidar que Schopenhauer considera uma ação moral autêntica exclusivamente porque ela leva em consideração o outro, ou seja, porque sempre considera a relação estabelecida com terceiros. Assim, sendo considerada sempre na relação de alteridade, pode-se ver suprimida a concepção sobre os demais seres como se constituindo em meros fantasmas.

O terceiro, como a medida da alteridade, para Schopenhauer, não se limita apenas aos homens, mas antes a todos os seres: essa consideração torna pertinente pensar que a partir da superação do princípio de individuação tem-se o conhecimento do fundamento universal do mundo, motivo pelo qual então se compreende que todos os seres participam da mesma essência. Schopenhauer é enfático ao criticar religiões ou filosofias que não consideram os animais com objetos de considerações morais. Essa crítica se compreende visto que, se todos os seres são objetivação da mesma vontade, todos devem ser considerados como objetos de ações morais. Considerando que a vontade é una, tratar mal os animais é ir contra a mesma vontade que fundamenta a todos e, por esse motivo, isso significa atentar contra si próprio.

Nesse sentido, diríamos: a justiça parte da compreensão da essência do mundo e, no entanto, ainda tem a sua prática relacionada a uma “adequação”, cuja referência é o atendimento da vontade considerada ou levando em consideração a vontade dos demais. Nesse nível de conhecimento, o homem está mais suscetível de adentrar à vontade alheia, ceder às investidas do querer: ainda não lhe proporciona o grau de conhecimento que possui sobre a vontade o quietivo do querer.

Todavia, com a caridade se acentua e se aproxima o desvencilhar do seu querer: com ela o indivíduo, para o atendimento de seus desejos, recua aquém da fronteira existente entre sua vontade e a do outro; entre ele e os demais seres há uma identificação maior, portanto, há um maior conhecimento sobre o “em si” do mundo. Neste nível de conhecimento o sujeito sofre as alegrias e tristezas dos semelhantes *como se (Als ob)* fossem suas. Portanto, ele não se *esforça* mais em estabelecer os limites apenas de atuação da vontade; em vez disso agora ele ultrapassa esse nível, revelando uma moral mais “elevada”.

O próximo “avanço”, por assim dizer, da compreensão da essência do mundo é considerado como resignação ou negação da vontade. Aqui estamos diante do último grau de conhecimento sobre a essência do mundo. Nesse ponto nos remetemos, porém, à consideração sobre o estatuto da moral em Schopenhauer, pois aqui o sujeito se relaciona unicamente com a

tarefa de afirmar e negar a vontade nela mesma. Visto que é “solitário” o “processo” vivenciado na resignação, não sendo o outro a referência da ação, temos aqui o sujeito com um conhecimento mais avançado sobre a essência do mundo e de sua vontade. Contudo, este nível de conhecimento é prefigurado pela compaixão, o sentimento que fundamenta a moral altruísta.

Abordaremos esses temas mais detidamente em tópicos específicos neste capítulo e a seguir nos deteremos na noção da justiça.

### 3.1 “ADEQUAÇÃO” E JUSTIÇA

A noção de “adequação” utilizada aqui tem a função de indicar a não interferência na vontade alheia quando da realização dos desejos. A “adequação” não tem o sentido de buscar um justo meio para as ações a fim de que o sujeito possa vir a ser considerado virtuoso. É de outra maneira que se origina a virtude em Schopenhauer. Ela é consequência do reconhecimento que se obtém da vontade una como fundamento do mundo e da compaixão que irrompe desse conhecimento. Aqui “adequar” tem o sentido de limitar a afirmação do querer viver, ou seja, de atender a sua vontade de maneira que não seja ultrapassada a vontade própria, e que não seja negada a vontade que se apresenta no outro.

Nesse sentido, ao buscar essa adequação, o sujeito da ação está exercendo a justiça, pois não está desde já prejudicando, interferindo nas realizações, nas necessidades inerentes à vontade alheia. Desse modo, a justiça é compreendida como o resultado de ações nas quais o sujeito não está sob um poder positivo, que o obriga a agir de tal maneira e não de outra. Nessa acepção, o justo se relaciona a ações que não foram concretizadas através da imposição de normas, como pelo Estado, ou até mesmo tendo como fundamento um imperativo moral, conforme o proposto por Kant, mais sim está antes vinculado a

[...] quem reconhece e *aceita voluntariamente* o limite moral entre o injusto e justo, mesmo ali onde o Estado ou outro poder não se imponha, quem [...] jamais, na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que expõe em outro indivíduo – é JUSTO (SCHOPENHAUER, 2005, p. 471, destaque nosso).

Schopenhauer é enfático ao afirmar que uma ação realizada por obediência não pode ser considerada como contendo um autêntico valor moral: o critério para que um indivíduo possa ser considerado justo é agir sem estar sob o jugo de qualquer autoridade.

Por isso a autoridade está estendida aqui para além de um poder positivo. Nesse aspecto, a reflexão sobre a moral autêntica alcança a filosofia de Kant, sobre a qual é realizada uma crítica contundente. Além de estabelecer uma moral verdadeira, preocupa a Schopenhauer retirar qualquer possibilidade de uma interferência transcendente que sirva de fundamento à moral. Por esse motivo, na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, o filósofo realiza uma crítica ao fundamento moral proposto por Kant. Segundo ele, realizar uma ação por obediência, atendendo a um imperativo racional, não significa desvencilhar essa moral dos resquícios de uma moral teológica (ou de fundamentos teológicos). Agir por dever<sup>56</sup> é agir por atendimento a um mandado, mesmo que representado à base de uma lei da razão. Referindo-se ao conceito de dever, Schopenhauer observa:

Este conceito une-se a seus fins, portanto ao de *lei*, *mandamento*, *dever* e outros, que tais e, tomado neste sentido condicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia, até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo. Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus afins a não ser o Décalogo Mosaico. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral a sua forma, inconscientemente da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 23).

Ao se refletir que uma pessoa, se ela age por dever, que tal dever implica necessariamente uma consequência que é resultado da sua obediência ou não, permite-nos ver como o conceito de dever ganha maior amplitude: obedece-se a um mandado porque dele se deriva um efeito. Nesse sentido, o dever é funcional só mediante a hipótese de que possa ocorrer uma recompensa ou um castigo, decorrente da obediência ou não a ele. Ou seja:

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma “*contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência, em relação a mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral (SCHOPENHAUER, 1995, p. 24).

Um terceiro elemento inserido por Schopenhauer complementa sua crítica à moral de Kant: se existe um mandamento a ser seguido, um dever a ser observado, existe necessariamente um terceiro que seria o responsável por atribuir um castigo ou recompensa ao

---

<sup>56</sup> Schopenhauer aceita como definição de dever quando alguém assume um compromisso, passando a ter, portanto, a obrigação de cumpri-lo. Neste sentido, quando a pessoa omite em cumprir tal obrigação ela está, também, sendo injusta: “Isto só pode acontecer se quem se omite tinha se empenhado em executar tal ação, quer dizer, estava mesmo obrigado. Assim todos os deveres repousam sobre uma obrigação contraída” (1995, p. 145).

resultado da ação do sujeito. Tal é a apresentação de uma vontade exterior à vontade daquele que realizou a ação, tendo observado ou não o dever. Assim, sob uma forma imperativa, a moral exige postular a existência de algo que exerce a função de valorar as atitudes dos homens. Noutras palavras, sobre isso ou “[...] de acordo com isso, repousam essencialmente sobre a pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 26).

Assim, portanto, Schopenhauer, ao se debruçar sobre o conceito de lei, de mandamento e de dever relacionando-os tanto à moral teológica quanto à conotação egoísta que envolve uma ação que tem como fundamento um interesse próprio, mostra que um fundamento moral que leva em consideração esses elementos não pode servir de referência para caracterizar ações desprovidas de interesse próprio. Logo, não atende à verdadeira fundamentação da moral.

A moral desinteressada repousa sobre outro fundamento e isto carece de ser entendido. O que o filósofo procura é uma moral que esteja vinculada à experiência, ao sentimento e que não seja possível de ser mascarada pela inteligência. Ou seja, ele não quer uma moral em que o homem aja refletidamente, cautelosamente, pois nisso poderia agir racionalmente seguindo as máximas, mas que, como vimos, fariam prevalecer o egoísmo: uma moral fundamentada na razão pode propiciar aos homens, uma vez dispondo da habilidade de dissimular suas atitudes, procurar fazer aparecer suas atitudes como boas, mas elas atenderiam, no fundo, só a um interesse pessoal.

O que Schopenhauer procura são atitudes virtuosas decorrentes do reconhecimento da essência, da apresentação na consciência do ser enquanto vontade e da contenção do egoísmo. Nesse caso, a retidão residiria na *espontaneidade*, e não no planejado, numa referência a um fundamento metafísico, e não a um fundamento humano. Por isso a proposta de uma metafísica imanente e, portanto, de uma moral não fundamentada na razão vai de encontro de toda uma tradição filosófica.

Desde a filosofia antiga, passando pela Idade Média até a Idade Moderna, a razão tinha primazia para a validade de toda a forma de conhecimento. Vimos que a filosofia da vontade não vai de encontro apenas a Kant, no que se refere à preponderância da vontade sobre a razão: ela se estende aos primórdios da filosofia antiga. Assim a ruptura realizada aqui atinge a supremacia da razão nas questões metafísicas, mas não apenas nisto: a filosofia de Schopenhauer retira o *solo* sobre o qual se inscreveram também as considerações sobre a moral.

Sobre a razão na metafísica clássica, ressalta Salviano:

[...] desde antiguidade helênica, o mundo *Ideal*, a essência da qual tudo brota, que engendra o aparente, seja ele o *Logos*, ou o *Nous* de Anaxágoras, é essencialmente racional e seu correlato no homem é a razão, por isto o acesso a este mundo deveria seguir as vias impostas por esta faculdade. Para Platão e Aristóteles, a única parte da tríplice divisão da alma (*Ψυχή*) que é imortal é a parte *racional*. E é por ela que se tem acesso ao mundo Ideal (Platão) ou formal (Aristóteles). No mundo da doxa, da opinião, do erro, o conhecimento encontra-se extraviado de sua senda natural, pois está emaranhado ao sentimento, aos impulsos inconscientes, meras afecções corporais. Na Idade Média e na filosofia moderna, as paixões, os sentimentos, tudo o que não tem o conhecimento lógico-racional como fundamento, deviam ser relegados ao segundo plano (mesmo a fé, a verdade revelada, no pensamento filosófico cristão medieval, só se apresenta como verdade *in concreto*, se amparada pela razão, a *marca da divindade no homem* (2009, p. 115-116).

Nesse sentido, a proposta da metafísica da vontade desloca o fundamento do mundo para um princípio não racional. À guisa dessa inovação tem-se uma teoria de conhecimento na qual a razão passa a ser secundária e o conhecimento intuitivo ganha primazia.

A moral altruísta em Schopenhauer decorre dessa inversão. A partir daqui o conteúdo moral das ações deixa de ser fundamentado em reflexões ou exemplos; a razão deixa de ser a faculdade que viabiliza o acesso à metafísica e às atitudes virtuosas: a moral autêntica repousa no conhecimento do fundamento do mundo. A via para esse conhecimento é contrária à razão: ela acontece por meio da intuição, requisitando que o sujeito deixe de figurar meramente como indivíduo.

Essa superação do homem enquanto indivíduo torna possível a moral da compaixão. Ou seja, é necessária a compreensão pelo sujeito de que a diferença reside apenas no *status* de indivíduos, pois como essência todos os seres são idênticos. A identificação, numa certa medida, entre o sujeito e o outro, propicia que o sujeito não vá além da sua vontade para se afirmar: essa é a observação do limite referido como a “adequação” que acontece como justiça. Afirma Schopenhauer: “[...] ao examinar o íntimo dessa justiça já se descobre a intenção de não ir tão longe na afirmação da própria vontade até a negação do fenômeno da vontade alheia, compelindo-a a servir à própria. Querer-se-á praticar em prol de outrem *tanto quanto* deles se desfruta” (2005, p. 472, destaque nosso).

Nesse sentido, pode-se dizer que é pelo sujeito, pelo conhecimento por ele alcançado da vontade “em si” que se torna possível a diminuição da imposição do seu ego, como detenção do *ego-ísmo* que impera quando ainda prevalece a diferença, tornando possível assim a justiça espontânea.

Entenda-se, contudo, que não ocorre a compreensão da unicidade metafísica dos seres e a identidade sob a vontade desde um sentimento *absoluto* da dor do outro. Não há como

“entrar” no corpo da outra pessoa. Então, como se dá essa identificação? Ela ocorre em nível de representação. Ela está relacionada à compreensão de que o sofrimento do outro é similar ao meu, na medida em que ele participa da mesma essência que a minha. Ou seja, “[...] já que não podemos entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação que tenho dele em minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 129).

Em *O Mundo...* o filósofo esclarece isso da seguinte maneira:

O homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não infringe injúrias. Exatamente neste grau vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuriá-lo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 471).

Uma vez suprimida a diferença entre os entes através do superar do princípio de individuação, entende-se que a compaixão é uma consequência natural despertada nos corações humanos. Nesse sentido, esse sentimento decorre através de um contato metafísico, pois só com o reconhecimento da vontade como essência universal dos seres pode irromper a compaixão. Para Schopenhauer, ela é inerente aos homens e independente da cultura, do tempo e do espaço, pois “[...] é um fato inegável da consciência humana [...] é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz se valer em todas as relações e mostra em todos os povos e tempos” (1995, p. 135).

A compaixão é uma motivação que inclina a que nos esforcemos para limitar a efetivação de nossas ações. Esta limitação é evidenciada quando se constata certa repressão, no sentido de não realizar ou deixar de realizar uma ação, irrestritamente, na qual observaríamos apenas o nosso querer. Esse primeiro grau de limitação das ações é o que Schopenhauer define como justiça. Nesse caso: – Como ele conceitua justiça?

Diríamos que ela consiste no direito do sujeito de usufruir de suas necessidades nos limites de sua vontade: deve haver uma observância sobre o limite até onde pode estender a concretização de suas ações. Isto é, existe uma equivalência natural entre o que se desfruta do outro e o que se pratica em prol dele. Por esse motivo, Schopenhauer define a justiça como dotada de caráter *negativo*: o homem *nega* através dela a realização do requisitado por sua vontade para além dela. Nesse sentido, sua caracterização se dá como realizada em oposição a uma injustiça que possa vir a causar a outrem. Diz ele:

O conceito de justiça contém meramente a negação da injustiça: a ele será

subsumida toda ação que não ultrapasse o limite acima exposto, vale dizer, não seja negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da própria vontade. O referido limite recorta, conseqüentemente, em referência a uma simples e pura determinação moral, todo o domínio das possíveis ações em injustas ou justas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 434).

A virtude da justiça se apresenta como um meio para fazer frente às motivações antimorais, ao egoísmo e à maldade. Evita-se causar qualquer dor que tenha como resultado o desrespeito dos limites entre a vontade do sujeito e a do outro. O homem aqui está na “contramão” do movimento da vontade, que avança para a vontade alheia causando a injustiça. Nas palavras de Schopenhauer:

O primeiro grau do efeito da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio possa causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela me grita “pare!” e se coloca como arma defensiva diante do outro, protegendo-o da ofensa a que, não fora isso, meu egoísmo ou minha maldade me teriam impelido (1995, p. 135-136).

Ele reforça, dizendo: “[...] espero que estas considerações tornem claro que também a justiça como virtude genuína e livre tem, certamente, por menos que pareça ao primeiro olhar, sua origem na compaixão” (1995, p. 139), contudo, como ele bem ressalta, a compaixão não é algo que deva ser reavivado na consciência humana a cada ação a ser realizada; pois, uma vez obtido o conhecimento sobre a essência do mundo, a influência dela é contínua, ou seja, a compaixão é inerente ao homem nobre. Ela o acompanha por onde quer que ele ande, embora seja necessária ainda a reflexão para torná-la, segundo Schopenhauer, uma resolução. A compaixão é resultante de um conhecimento intuitivo; entretanto, através da máxima “não faça mal a pessoa alguma” é que ela vai operar: aqui o princípio assume uma função secundária, entretanto, necessária. O raciocínio é o mesmo que permeia toda obra de Schopenhauer: primeiro tem-se o conhecimento intuitivo, posteriormente a função da razão. O fundamento da moralidade, posteriormente ao reconhecimento da essência una do mundo: tal é a compaixão. A razão é, porém, a ferramenta necessária para fixá-la num princípio para guiar as atitudes do homem. Primeiro a compaixão constitui-se em objeto da consciência; a seguir a máxima substitui aquele sentimento resultante do reconhecimento da essência una do mundo.

O homem, de posse da resolução de observar sempre a máxima de não fazer mal à pessoa alguma, na compreensão de Schopenhauer, possui o *autodomínio* requerido sobre a influência das motivações na sua vontade. Tal domínio de si faz frente à influência das motivações, evitando que se atenda, irrestritamente, a uma determinada exigência da vontade considerada desde seu aspecto individual, pois as motivações continuam a atuar na tendência

do caráter individual, mas permanece doravante na consciência aquela resolução, fruto da compaixão: uma vez despertada, mesmo não estando “à vista” do homem, ela continua a atuar. E, do mesmo modo que a maldade atua incessantemente no homem dotado de um mau caráter, também a compaixão influencia continuamente aquele que tem potencialidade para a moral altruísta. Como ressalta Schopenhauer,

[...] não é de nenhum modo preciso que, em cada caso único, a compaixão seja efetivamente despertada, pois muitas vezes ela chegaria muito mais tarde, mas em cada alma nobre a máxima “neminem laede”<sup>57</sup> origina-se do conhecimento, alcançado de uma vez por todas, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros e que é aguçado através do sentimento do padecer injusto, isto é da prepotência alheia. A reflexão eleva a máxima “neminem laede” a uma firme resolução, tomada *de uma vez por todas*, de observar os direitos de todos, de não permitir que se ofendam estes direitos, de manter-se livre da auto-acusação - de ser a causa do sofrimento alheio e, assim, de não lançar sobre os outros, por meio da violência ou da astúcia, a carga e o sofrimento da vida que as circunstâncias impõem a cada um, mas de suportar a parte que lhe é destinada para não redobrar da do outro (1995, p. 136 e 137).

E ainda completa ele: “[...] segundo o que foi dito, nas ações individuais do homem justo, a compaixão atua apenas através dos princípios, e não tanto como ‘actu’, mas como ‘potentia’”(SCHOPENHAUER, 1995, p. 138). Ou seja, o homem justo possui a potencialidade de agir em conformidade com a compaixão, todavia, como acentuamos, ela não tem que ser despertada todas as vezes que o sujeito irá praticar uma ação: nessa situação prevalece o princípio, a máxima presente na consciência, que interferirá na atuação do sujeito. Assim, ao falarmos da moral no âmbito da sua autenticidade vinculada à compaixão, aparece seu oposto vinculado ao egoísmo.

Daí que Schopenhauer faça uma ressalva importante: ele não considera que a moral autêntica possa ser despertada em todos os homens, já que, para ele, nem todos são “potencialmente capazes” de superar a barreira do princípio de individuação. Por esse motivo, há que se abordar a existência de um instrumento positivo que visa assegurar a convivência entre as pessoas, dada a tendência ao egoísmo resultante da característica da vontade em seus aspectos particulares. Aparece aí o Estado na sua função própria. Para Schopenhauer, ele

[...] existe exclusivamente em função de servir a este egoísmo, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é uma coisa que se deva esperar. Do contrário, ele mesmo seria supérfluo. Portanto, o Estado, intentando o bem-estar, não foi de modo algum instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as consequências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas, reciprocamente afetados e perturbados em seu bem-estar (2005, p. 442).

---

<sup>57</sup> Não faças mal a ninguém.

De fato, o Estado, no horizonte da filosofia schopenhaueriana, não pode ser instituído diretamente contra o egoísmo: o egoísmo é inerente à vontade, à sua natureza, e prevalece com o domínio do princípio de individuação. Isso significa dizer que o Estado deve se voltar sempre às consequências, pois só dirigido contra elas torna-se possível estabelecer contramotivos. Somente mediante exemplos é possível impedir as pessoas de cometerem injustiça.

Pode-se dizer que o alcance do Estado é limitado, uma vez que “[...] a lei civil pode coagir ao máximo à justiça, mas não à caridade e ao bem agir, mesmo porque aí todos queriam ser a parte passiva e não a ativa” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 103). Nesse sentido, além de não promover a contenção do egoísmo em si, o Estado não pode influenciar as ações que revelem um desprendimento maior do sujeito: ele não pode atuar onde não existe obrigação alguma de praticar ou não um ação relacionada ao outro, a exemplo do que acontece com a caridade<sup>58</sup>.

Em vista de o Estado poder atuar só sobre as consequências do egoísmo, pode-se dizer que não podemos esperar um Estado perfeito, pois nem todos os homens possuem uma essência individual com inclinação imediata à bondade; ao contrário, a maioria tende ao egoísmo. Logo, a própria diferença de caráter existente entre homens impede alcançar tal perfeição, pois, diz ele: “Para criar um Estado perfeito, primeiro tem-se de criar seres cuja natureza permita que sempre sacrifiquem o próprio bem-estar em favor do bem-público” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 440).

Vemos, assim, que a justiça espontânea deve provir de uma disposição de caráter individual, requerendo nisso a superação do princípio de individuação e o despertar da compaixão. A partir do irromper desse sentimento, mediante uma máxima, ele passa a influenciar para ações realmente altruístas. Conforme argumenta Schopenhauer acerca de uma moral verdadeiramente altruísta, deve ser rejeitado qualquer fundamento moral que tenha por princípio o dever ou a pretensão de universalidade. A verdadeira ou a autêntica moral não é prescritiva, mas descritiva: toda ação genuína deve ser resultado da disposição íntima do sujeito.

Podemos aqui nos interrogar sobre o estatuto moral em Schopenhauer: se são poucos os homens que possuem a “abertura essencial” para alcançá-la, a abordagem de Schopenhauer sobre o Estado nos oferece elementos para elucidar a questão. A moral pura, autêntica, reside

---

<sup>58</sup> Veremos, na unidade seguinte, que a caridade difere acentuadamente da justiça em vista do desprendimento que o sujeito demonstra em relação ao atendimento dos seus desejos.

na dimensão metafísica do mundo, voltada a sujeitos que podem apreender uma *realidade* inacessível ao homem comum.

Quanto a esses, todavia, que não possuem a “abertura essencial” para obter um modo de conhecimento diferente dos fenômenos, em relação a eles é que repousa a razão de existência do Estado; na sua atuação positiva contra as consequências do egoísmo, através do estabelecimento de regras ou de contramotivos pode ser alcançado o bem-estar possível à pluralidade de sujeitos que não conseguem ultrapassar o mundo das aparências.

### 3.2 “AMPLIAÇÃO” E CARIDADE

Caridade e ampliação são termos que se complementam ao serem relacionados a um maior conhecimento que se obtém da vontade como o “em si” do mundo. Pela ampliação do conhecimento sobre a essência do mundo a caridade ganha seu lugar. E, quanto mais conhece sobre a vontade como o “em si” do mundo, isto é, sobre a identidade da vontade em todos os seres, mais o homem muda o perfil de suas ações.

Conhecendo mais profundamente a vontade no tocante à identidade e, portanto, no tocante ao sofrimento e à ilusão inerente a todos, maior autodomínio ele alcança sobre si. É na medida dessa tomada de resolução que o homem percebe o quanto é vão buscar atender a todas as suas satisfações, a fim de suprir suas carências. Com frequência Schopenhauer ilustra isso a partir do termo “visão”, no sentido de que ter um conhecimento maior sobre a essência do mundo corresponde a conseguir enxergar para além do véu da ilusão, trazido pelo princípio de individuação.

Quanto mais *distinção* se consegue obter sobre a identidade da vontade, mais o homem vai “abrindo mão” de realizar seus desejos; e quanto mais reconhece que o indivíduo é ilusão, mais abnegado vai se tornando e menos influência dos motivos sofre. Schopenhauer afirma:

Se essa visão através do *principium de individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos existe num **grau tão elevado de distinção, de imediato mostra uma influência ainda mais ampla sobre a vontade**. Se aquele véu de maia, *principium de individuationis*, é de tal maneira retirada dos olhos de um homem, que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem [...] então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro em si-mesmo [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481, grifo nosso).

Assim, quanto ao fato de que o indivíduo consegue enxergar através do princípio de individuação, Schopenhauer refere-se a ele dizendo que por isso há graus de conhecimento sobre a identidade da vontade. Quanto mais elevado for o grau de distinção, mais influência terá sobre sua vontade: é o conhecimento dessa identidade que interfere no nível moral em relação à qual podem ser consideradas as ações do sujeito. A superação do “quanto da ilusão” eleva o sujeito a graus morais, acerca dos quais argumenta Schopenhauer:

Um tal olhar através-de se dá não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica é em si a vontade que aparece em um semelhante indivíduo (2005, p. 472 e 473).

Tendo em vista que as circunstâncias possibilitam o aparecer da vontade individual, pode ocorrer que, mesmo que ela apareça como visando atender energeticamente seus desejos, o indivíduo possa praticar ainda a caridade genuína. É claro que o meio deve apresentar as condições para isso, para o sujeito olhar “através-de”, ou seja, através do princípio de individuação.

Na justiça, a visão alcançada da vontade como idêntica em todos os seres dota, no entender de Schopenhauer, as ações de um *caráter negativo*, uma vez que, nesse caso, o homem procura negar a realização de suas satisfações, se elas tendem a invadir a vontade do outro. Todavia, avançando no grau de conhecimento sobre a vontade “em si”, ou seja, enxergando com mais amplitude por meio do princípio de individuação, podem as ações se tornarem ainda mais altruístas: as condições de não realização de desejos podem ser dotadas de um *caráter positivo*.

Aqui se pode perguntar: – Em que medida, entretanto, essa diferença entre o negativo e o positivo pode apresentar essas ações no sentido da gradação de dois graus morais? Ou: – Em que consistem esses dois graus morais? Segundo Schopenhauer,

[...] o segundo grau em que o processo da compaixão, apesar de ser secreto conforme sua origem, transforma o sofrimento alheio no próprio e, como tal, no meu motivo separa-se nitidamente do primeiro através do *caráter positivo* das ações que dele surgem. Pois, então, a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também de ajudá-lo. De acordo com isso, sou movido, em parte porque minha participação é vivida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num esforço em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida. É aqui, portanto, nesta participação imediata que não se apóia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, que está a única origem da caridade [...] (1995, p. 152).

Vê-se, assim, que com a ampliação do conhecimento, o homem pode dotar suas atitudes de um caráter *ativo*. No caráter passivo ele deixa de fazer as coisas observando a vontade alheia; mas, no caráter ativo, ele faz mais do que deveria a princípio. As ações descritas acima evidenciam os efeitos da compaixão e do reconhecimento do “em si” da vontade em todos os seres. Certamente aqui, conforme expõe Schopenhauer, as motivações morais estão inseridas na definição do *bem alheio*. Tendo esse bem alheio como premissa, as ações são realizadas tendo unicamente o objetivo de ajudar a pessoa em dificuldade. Diz ele:

Em suma, assim que meu alvo for qualquer outro que não somente o puramente *objetivo*, em que ajudo ao outro para tirá-lo da sua necessidade e dificuldade e por que quer sabê-lo livre de seu sofrimento – e nada além disso! – só então e unicamente provei realmente aquela caridade [...] (SCHOPENHAUER, 1995, p. 154).

O único interesse em ajudar outra pessoa é vê-la livre do sofrimento. Não existe uma motivação subjetiva que leva o homem a realizar determinada ação: o homem não utiliza uma boa ação como meio para atingir um fim próprio. Mesmo porque, segundo Schopenhauer, a caridade é praticada ao ser dirigida a pessoas que estão passando por momentos difíceis. Isso evidencia o desinteresse por parte daquele que pratica uma ação caridosa: não há aqui nada a esperar em troca, pois a pessoa não está em condições de retribuir.

Por essa razão Schopenhauer ressalta:

A compaixão está ainda mais evidente no fundamento da caridade do que na justiça. Ninguém receberá provas de genuína caridade de outrem enquanto estiver indo bem, sob todos os aspectos. O homem feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios que são efeitos da caridade ficam reservadas para quem está sofrendo sob algum aspecto. Pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração (1995, p. 165).

A caridade é, portanto, uma virtude muito mais potente para fazer frente ao egoísmo: se ela se revela a favor dos que estão em estado de sofrimento, dos quais não recebe o homem retribuição alguma, ela tem um alcance e uma eficácia ainda maior que a justiça, como nos casos em que se dá a malevolência e o ódio, pois, diz Schopenhauer, “[...] na maior parte das vezes, a malevolência nasce da inevitável colisão dos egoísmos que se dá a cada passo” (1995, p. 118).

Não se trata aqui de deveres de justiça, nos quais se supõe uma “adequação recíproca” entre a vontade de um e de outro na satisfação das necessidades: a malevolência e o ódio se posicionam num extremo em que, para atenuá-los, exige-se frequentemente o outro extremo, a caridade. Nesse sentido, justiça e caridade se diferenciam porque,

[...] na luta em questão, o egoísmo, como a potência principal, opõe-se, de seu lado, de preferência, à virtude da justiça, que, segundo ao meu modo de ver, é a primeira e bem própria virtude cardinal. Em contrapartida, à virtude da caridade opõe-se freqüentemente a malevolência e o ódio (SCHOPENHAUER, 1995, p. 117-118).

Por fim, pode-se dizer que se a caridade atua onde não existe obrigação alguma e não se pode esperar nada em troca, já que a pessoa que necessita do auxílio não está em condição de retribuir, então ela se apresenta numa relação mais direta com a compaixão.

O que acontece com a caridade é muito mais do que o não cometer injustiça ou o não respeitar o limite entre a minha vontade e a do outro: a atuação do sujeito vai mais além de observar a resolução decorrente do despertar da compaixão; ele “abre mão” de si em prol do outro ou de outros. Schopenhauer exemplifica isso dizendo:

Todavia, pode ocorrer de grande maioria de indivíduos estranhos estarem ameaçados em sua vida, em seu bem-estar, e isso se sobrepõe à consideração do bem-estar próprio; em tal caso, o caráter que alcançou a bondade suprema e nobreza de caráter perfeita sacrifica inteiramente seu bem-estar e sua vida em favor do bem-estar de muitos outros. [...] É como morreram Sócrates, Giordano Bruno; é como heróis da verdade encontraram a morte em fogueiras, inflamadas pelas mãos dos padres (2005, p. 477).

Por seu turno, a justiça está diretamente vinculada à resolução presente na consciência posteriormente ao despertar da compaixão: essa resolução é algo que passa pela razão, visto que é pela reflexão que se elevou a máxima “não faça mal a pessoa alguma” até a determinação de se observar o direito de todos e evitar causar algum mal que adentre à vontade alheia. Por esse motivo se pode dizer que a compaixão atua indiretamente, enquanto que a caridade, por se apresentar na maioria das circunstâncias de modo intuitivo, pode ser caracterizada como atuando diretamente. Ocorre, contudo, que independentemente da consideração da compaixão, de se ela está atuando diretamente ou indiretamente, referimo-nos a esse sentimento na medida em que ele é o substrato das ações consideradas como dotadas de autêntico valor moral. A compaixão é, portanto, o fundamento da verdadeira moralidade em Schopenhauer.

A moral altruísta fundamenta-se num sentimento que deriva de um conhecimento metafísico e, nesse sentido, a justiça e a caridade se diferenciam apenas na consideração sobre o quanto o homem está de posse desse conhecimento, mas, abstraídos disso, ambas possuem referência à *realidade* que fundamenta o mundo, a saber, à vontade “em si”.

É certo que a compaixão se relaciona à superação do princípio de individuação, mas em relação à justiça e à caridade essa superação ainda não alcançou toda a “radicalização” que é possível e exigido pelo conhecimento mais distinto acerca da essência do mundo.

Além disso, em razão das características da vontade, ainda que seja possível “atenuar”

por meio da justiça e da caridade os sofrimentos aos quais estão destinados os sujeitos, nesse nível de distinção da vontade o conhecimento ainda não se sobrepõe totalmente à vontade. Vejamos como isso se dá na unidade a seguir.

### 3.3 AUTOCONHECIMENTO E RESIGNAÇÃO

Nas unidades anteriores abordamos a justiça e a caridade como graus morais decorrentes do quanto se conhece da vontade como essência do mundo após se superar o princípio de individuação. Todavia, como requisito à moral altruísta se objetou a necessidade da referência a terceiros. Assim, a questão principal que permeia o nosso tema a seguir, a saber, a resignação, não é outra senão a liberdade do ser como possibilidade de o homem se desvencilhar da necessidade que impera com a vontade objetivada nela enquanto fenômeno.

Com a resignação se apresenta o sujeito e o conhecimento que este tem da vontade “em si”: ela resulta de um distinto conhecimento sobre a essência do mundo. Por isso, ao alcançar o conhecimento sobre o seu próprio fundamento, uma vez que o homem é um *como* a vontade aparece, se obtém um nível elevado de conhecimento sobre ela.

A resignação decorre da distinção sobre o “em si” do mundo, sendo que sua permanência exige uma certa “vigilância de si”: esta diz respeito à atenção permanente que o sujeito emprega sobre sua vontade. Trata-se de um esforço contínuo para manter o conhecimento sobre o “em si” do mundo sobreposto à sua vontade, para com isso não sofrer as influências dos motivos. Mais precisamente, porém: – No que consiste isso de realizar esse esforço contínuo?

Pode-se responder dizendo que consiste num estágio de conhecimento que pode ser traduzido por uma certa sabedoria, uma vez que é completamente distinto do conhecimento que se obtém dos objetos a partir do princípio de razão. Já não se trata aqui apenas de conhecer o fundamento metafísico do mundo e de ter um conhecimento sobre as motivações que colocam sua vontade em movimento; em vez disso, trata-se de um conhecimento tão elevado que pode levá-lo a uma suspensão, a um desvencilhar-se totalmente eficaz, da vontade naquilo que ela apresenta em sua objetivação.

Esse conhecimento possibilita ao homem ficar “frente” à vontade e poder decidir por negá-la.

### 3.3.1 Ascese: O Quietivo do Querer

Nas unidades anteriores abordamos o conhecimento da vontade como essência do mundo, conhecimento no qual a distinção alcançada pelo homem ainda não ocasionava nele o quietivo do querer: mostramos como ele tem um conhecimento da vontade com o “em si” do mundo na justiça e na caridade; todavia, aqui ele ainda não a conhece de tal maneira que venha por isso tornar possível realizar o *quietivo universal do querer*.

No dizer de Schopenhauer, esse quietivo só é possível de ser alcançado se o homem consegue enxergar mais distintamente através do princípio de individuação; através disso ele alcança um conhecimento intuitivo imediato mais acabado da vontade como o “em si” do mundo, representado aqui na figura do asceta.

Com a ascese se apresenta a clareza do conhecimento sobre a vontade como fundamento do mundo, sobre a unidade dos seres na vontade e do sofrimento como inerente a todos. Em razão desse conhecimento, o homem opta por viver de maneira diferente e por não querer afirmar a vontade de vida. Assim define Schopenhauer a ascese:

Sob o termo ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade (2005, p. 496).

Consistindo num modo de vida em que o homem, deliberadamente, escolhe viver de maneira que a sua vontade não fique à mercê das incitações dos motivos, e de que não seja impelido por ela a se esforçar para atender às suas necessidades, por meio da ascese ele adota uma forma de vida que tem por objetivo a mortificação da vontade. O homem serve-se de meios para dificultar com que ela seja movimentada; nesse sentido, com o asceta e com a resignação ocorre uma operação que coloca o sujeito numa relação consigo. Agora o objeto com o qual se relaciona mais diretamente é a sua vontade.

Pergunta-se, todavia, por que o homem escolheria voluntariamente um modo de vida no qual a mortificação da sua vontade se torna contínua!? Isso ocorre, no dizer de Schopenhauer, porque “[...] não adianta mais amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias” (2005, p. 482).

Ou seja, o conhecimento que o homem obtém sobre o “em si” do mundo e as ações que decorrem da compaixão, nos níveis da justiça e da caridade, não resolvem em definitivo o

problema do sofrimento inerente à vida. Então, para ele não basta apenas assegurar esses graus morais: o estágio em que ele se encontra na superação da ilusão sobre o mundo como aparência e do conhecimento sobre os ditames da vontade o coloca numa condição de avaliar o direcionamento do seu querer. Por isso há que se concluir a necessidade de tomada de decisão para uma atitude mais eficaz a fim de fazer frente aos sofrimentos do mundo, como algo que está para além de práticas virtuosas. É nesse sentido que a figura do asceta, por assim dizer, parece ter escolhido “atacar” a vontade mesma. E, embora pareça um estágio difícil de ser alcançado, Schopenhauer respalda sua argumentação sobre a existência do ascetismo com exemplos. Segundo ele, a opção de mortificar a vontade:

[...] foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim exprimiam da mesma forma suas condutas de vida aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade (2005, p. 486).

E ainda complementa: “A essa categoria pertence por inteiro a vida de São Francisco de Assis, verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes” (2005, p. 488).

Se o homem consegue alcançar a distinção mais elevada sobre a coisa-em-si, não podem e não há como as consequências resultantes desse conhecimento ser comparadas com aquele conhecimento que torna possível a moral da justiça e da caridade: ao conseguir enxergar de tal modo para além do princípio de individuação, o homem não tem mais como se enganar. Os sofrimentos aos quais estão submetidos as pessoas, decorrentes das características da vontade, e a forma como se exprime esse sofrimento em todo o mundo, tudo isso faz com que o asceta se decida por negar a própria vontade. Segundo Schopenhauer:

O homem que vê através do *principium de individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade de vida; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE (SCHOPENHAUER, 2005, p. 482).

O retirar-se do homem da afirmação da vida, negando-a, isso é descrito como um *acontecimento* que se revela na transição da virtude para a ascese, ou seja, dos níveis morais – justiça e caridade – para negação da vontade. Há, contudo, algumas particularidades relativas a essas duas virtudes: elas são exteriorizadas através de atitudes, em consonância com o caráter inteligível, acerca do qual podemos ter um conhecimento, visto que a condição sujeito-objeto permanece enquanto nos referimos às atitudes morais. Tais atitudes estão relacionadas

com os demais seres e, de um certo modo, podem ser consideradas como “preliminares” da negação da vontade, uma vez que o homem deixa de atender a certas necessidades em respeito ao outro.

Podemos, porém, em relação à justiça e à caridade, concebê-las, respectivamente, como *negativas* e *positivas*, pois na primeira o sujeito evita desrespeitar a vontade alheia e na segunda abre mão de si em prol do outro. Todavia, com elas o sujeito não deixa de realizar tudo o que na realidade gostaria de fazer, nem contraria a própria vontade. Ao contrário, é somente com a negação da vontade de vida que se pode conceber esse acontecimento.

Todavia, ao homem negar a vontade de vida, o acontecimento que efetua a transição da virtude para a ascese amplia as restrições de atendimento à vontade para além daquelas requisitadas para a moral altruísta: o homem passa a viver aqui de um modo em que a referência à moral não abarca o significado total do direcionamento de sua vida.

Justiça e caridade estão vinculadas a ações altruístas e têm por referência terceiros; diferentemente, com a ascese temos muito mais do que isso: nela o sujeito adota um modo de vida diferente; esse modo de vida abarca a vontade como um todo, evidenciando uma conduta dificilmente encontrada entre homens comuns. É essa diferença entre ações e modo de vida que eleva significativamente o ascetismo. Ou seja:

O grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranqüila e despercebida conduta de vida de um tal homem, que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, que em tudo se esforça, a tudo preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena. Doravante sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária (SCHOPENNHAUER, 2005, p. 489).

Assim, embora a ascese se eleve em virtude do modo de vida adotado pelo asceta, não podemos deixar de considerar as ações morais para o acontecimento da passagem da virtude para a ascese. Na realidade, ocorre que são as atitudes morais que “abrem a porta” para o ascetismo, já que é a partir da constatação de que a justiça e a caridade não mais resolvem o problema do sofrimento da vontade que ele “entra em cena”. Como assegura Cacciola, nesse sentido, “[...] são as ações morais que permitem a passagem da virtude para a negação do querer-viver, e elas constituem o ponto de ligação entre a moral e a resignação total” (1994, p. 159).

Haverá, contudo – pergunta-se –, uma diferença pontual entre o sujeito que vive subordinado à influência dos motivos e aquele que consegue elevar-se da condição de indivíduo até o ascetismo? Sob o domínio do princípio de razão, o indivíduo considera as coisas enquanto fenômenos, coisas particulares; concebendo-as dessa forma, ele fica sujeito

ao poder que elas exercem enquanto motivos. Já os demais seres, que não são reconhecidos como o aparecer da mesma vontade, também não são reconhecidos como fundamentados por ela; nesse sentido, eles, uma vez considerados apenas como sua representação, dependentes da sua existência, podem influenciar a vontade a diferentes volições. Afirma Schopenhauer:

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principium de individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium de individuationis*, quando as Idéias sim, a essência da coisa-em-si, é reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente (2005, p. 509).

Vemos, assim, que a abordagem sobre a ascese e o quietivo do querer está inserida entre o modo de conhecimento sob o princípio de razão, no qual impera o poder dos motivos e é colocada em movimento a vontade. Por outro lado, o modo de conhecimento da coisa-em-si, para além daquela relação particular que o sujeito puro estabelece com o conhecimento das ideias enquanto representações imediatas da vontade, possibilita ao homem o reconhecimento da essência do mundo como a mesma vontade em tudo, perdendo, a partir disso, os motivos da sua força.

Pode-se dizer então que é em virtude da prevalência ou não da influência dos motivos que se pode falar da moral da compaixão e da resignação: é a capacidade dos motivos de influenciar ou não o sujeito que pode levá-lo à afirmação ou à negação da vontade. Como sabemos, o sujeito sem conhecer a essência do mundo está condicionado a viver sob a ilusão do mundo, de objetos particulares, do sofrimento e da carência, que são inerentes à vontade de vida. De outro lado, contudo, com a possibilidade da negação da vontade, tal como considerada por Schopenhauer, tem ele a única possibilidade de redenção frente a uma vontade que, na sua objetivação, revela que a existência é repleta de penúrias.

Todavia Schopenhauer não elimina a possibilidade de a vontade afirmar-se a si mesma. Vejamos suas palavras:

A vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se **quando aquele conhecimento leva o querer a findar**, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas como conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, provém da apreensão das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e,

assim a Vontade suprime a si mesma livremente (2005, 369-370, grifo nosso)<sup>59</sup>.

Constata-se que Schopenhauer aponta a possibilidade de a vontade se afirmar a si mesma, contudo, embora o conhecimento mais distinto possível sobre o “em si” do mundo possibilite ao homem optar por negar ou afirmar a vontade de vida, o argumento de Schopenhauer persegue a sua negação. Entendemos que o que fundamenta essa argumentação é o modo como o filósofo concebe o mundo e sistematiza sua filosofia: *entre ser e aparecer, realidade e ilusão, a vontade como a coisa-em-si e o mundo como sua manifestação*.

Acrescentado a isso, a vontade revela, em sua objetivação: carência, sofrimento, conflito consigo mesma, enfim, egoísta. Compreende-se assim que à negação da vontade de vida esses fatores fazem com que o filósofo articule e alavanque a argumentação a favor da liberação do sofrimento e da liberdade do ser.

Assim, portanto, está a negação inserida numa estratégia argumentativa que envolve os dois modos de conhecimento: o que tem como referência os fenômenos e os objetos particulares, e aquele que permite o acesso à vontade “em si”. No âmbito dos fenômenos subjaz evidentemente o princípio de individuação, a pluralidade dos seres e o princípio de razão: indivíduo aqui é o suporte do sujeito e o conhecimento é vinculado à sensação, ao entendimento e à razão.

Já para o conhecimento da coisa-em-si (mundo como vontade “em si”) é requerido um sujeito puro, desvencilhado das formas e princípios do fenômenos, por meio de um conhecimento imediato e intuitivo.

Pode-se afirmar ainda que é justo na referência do prevalecer de um dos dois modos de conhecimento que se pode considerar o sujeito como inclinado para moral autêntica ou não. Do mesmo modo, podemos falar da prevalência do egoísmo ou do altruísmo a partir da diferença dos caracteres; ou seja, entre o sujeito ser ou não “potencialmente capaz” de superar o princípio de individuação.

Logo, pode-se inferir que, na dualidade entre afirmar ou negar a vontade, se inscreve a moral em Schopenhauer, mas deve ficar claro que há duas perspectivas sob as quais ocorre o afirmar da vontade de vida: a primeira diz respeito ao sujeito que, por seguir absolutamente o

---

<sup>59</sup> Como deveríamos interpretar o momento de deliberação do homem, que se caracteriza com o conhecimento do ímpeto cego da vontade e a escolha entre afirmar ou negar a vida: seria possível interpretar que, nessa possibilidade de decisão, o homem escolha permanecer na dinâmica da afirmação da vontade de vida? Se interpretássemos afirmativamente poderíamos concluir então que do autoconhecimento da vontade são possíveis duas alternativas: a da permanência do homem diante do ciclo das características constitutivas da vontade ou a da escolha pela negação da vontade de vida, que aqui representa a solução do problema apresentado por Schopenhauer da vida como repleta de penúrias, figurada pelo modo de vida do asceta, na sobreposição do conhecimento da coisa-em-si sobre as investidas da vontade.

princípio de razão, afirma cegamente a vontade; e a segunda, relacionada à dualidade em que o sujeito, de posse do conhecimento mais acabado da essência do mundo, pode negar ou afirmar a vontade de vida. Relativo a essa última perspectiva, argumenta Maia, dizendo: “No universo schopenhauriano não há possibilidade alguma de conciliação entre mundos ou consciências essencialmente diversas. O *decidir-se metafísico*, ou melhor, o uso da liberdade para afirmar ou negar a vida, exige a anulação da outra possibilidade” (1991, p. 186, destaque nosso).

Assim, a dualidade não conciliável não possui referência apenas em relação à negação da vontade de vida, mas permeia toda a moral em Schopenhauer. Ao contrário do homem com inclinação imediata para a bondade, ao homem dotado de um caráter mau não é possível superar o princípio de individuação e atribuir-lhe uma moral altruísta.

A determinação essencial *a priori* do caráter impede a participação em modos de conhecimento distintos: o sujeito que vive sob o domínio absoluto do princípio de razão não pode se elevar à condição de sujeito puro, nem pode conhecer as ideias e reconhecer a vontade como fundamento metafísico do mundo.

Isso não é diferente com o homem que chega à condição de optar entre negar e afirmar a vontade: se através do reconhecimento da vontade como essência universal do mundo ele obteve o quietivo do querer, e tendo se decidido por negar a vontade de vida, então ele não pode conjugar o afirmar e o negar da vontade. Nesse estado de conhecimento, ele tem a possibilidade de optar por uma das alternativas, mas não há como conceber uma conciliação de duas consciências: de uma que negue a vontade no seu aparecer, nas suas características constitutivas, e de outra que afirme a vontade de vida, pois isso constituiria uma contradição.

A liberdade do ser alcançada pelo asceta só é possível, por isso, porque ele consegue se desvencilhar da necessidade fenomênica inerente à afirmação da vontade de vida. Conclui-se daí que o último estágio de conhecimento da vontade como o “em si” do mundo, portanto, de si mesmo, é o único que coloca o homem numa verdadeira condição de decisão entre afirmar a vontade em suas características constitutivas: carência, sofrimento e ilusão, ou de negar a vontade adotando um modo de vida diferente do homem comum.

No tocante aos dois graus de virtude (justiça e caridade), é propiciado através deles um paliativo ao sofrimento, já que só com um conhecimento mais elevado da essência do mundo o homem chega à condição na qual lhe é possível uma alternativa mais eficaz para o sofrimento da existência: só aqui o homem alcança a redenção do mundo *povoado de penúrias*.

Todavia, visto que o conceito de virtude não abarca a significação do ascetismo, há

que se investigar em que medida o modo de vida do asceta se relaciona com a moral. Vejamos isso a seguir.

### 3.3.1.1 O estatuto moral do ascetismo

Compreendemos que o ascetismo se inscreve na dualidade que se apresenta para o sujeito entre poder afirmar ou negar sua vontade, contudo o ascetismo nos coloca diante de uma situação na qual somos levados a uma reflexão sobre o seu significado moral em Schopenhauer. Enquanto asceta, o homem diferencia-se daquele que se insere nos graus de justiça e de caridade. Sob a condição do asceta de se emancipar da vontade de vida, de alcançar a liberdade do ser, devemos refletir não apenas sobre a referência à compaixão ou à necessária relação com terceiros. Em face do ascetismo, o sujeito está diante de uma situação em que a vontade e o seu aparecer no espelho passam a ser consideradas de maneira diferente do que quando o sujeito ainda não possuía um conhecimento tão distinto sobre a essência do mundo.

Entre a decisão de afirmar ou negar a vida, torna-se explícito o conceito de escolha, de fazer uma opção, e isso não fica isento de uma consideração sobre a vida. Então, além de observar a relação do ascetismo com a compaixão, é mister também atentar para a relação de valor à existência concedida pelos atos de afirmar ou de negar a vida.

Relativo à moral, compreendeu-se que ela está necessariamente vinculada a um homem “potencialmente ético”, capaz de superar o princípio de individuação e de obter daí o acontecimento do irromper da compaixão, decorrente da superação do referido princípio. Contudo, não apenas isso: Schopenhauer não aceita a existência de deveres do homem para consigo, pois isso, por si só, poderia significar a possibilidade de ele cometer injustiça contra si mesmo. O filósofo argumenta que não há deveres do homem em referência a si próprio, seja de direitos, seja de amor. O primeiro pode ser refutado pelo fato de que não se faz injustiça a si mesmo, pois, segundo Schopenhauer, “[...] aquilo que eu faço é com certeza o que quero; assim acontece-me por minha causa também apenas aquilo que quero; conseqüentemente nenhuma injustiça” (1995, p. 28). Ou seja, tudo o que o homem faz é fenômeno do seu caráter inteligível, procedente da sua essência, logo não podendo questionar o conteúdo moral de suas ações.

Por sua vez, no tocante ao amor, a sua impossibilidade é respaldada no mandamento

“Ama a teu próximo como a ti mesmo”. A moral cristã pressupõe essa condição para amar ao outro e Schopenhauer a reconhece como válida. A obrigatoriedade do amor ao próximo resulta desse princípio: ele é a medida para a moral, e não o contrário. Ou seja, “[...] de nenhum modo, pelo ‘ama a ti mesmo como o próximo’, pelo que cada um sentiria que seria obrigado a muito pouco” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 29).

Nesse sentido, o princípio “Ama a teu próximo como a ti mesmo” revela que não se pode reivindicar dever de amor para consigo, uma vez que o amor a si próprio é prévio a qualquer relação que seja estabelecida com terceiros. Em razão da refutação desses dois deveres, Schopenhauer trata da moral somente quando o beneficiário da ação é o outro.

Diante do asceta, contudo, embora sua conduta não possa ser compreendida no limite da relação estabelecida com terceiros, todavia isso não significa que, com a negação da vontade de vida, ele visualize um interesse próprio, levando em consideração a conotação tipicamente egoísta dessa expressão. A saber, o asceta decide-se por um modo de vida que tem por objeto a mortificação da vontade, decorrente de um conhecimento metafísico, onde o desvencilhar da vontade culmina com a liberdade do ser. Isso não significa, porém, que ele deixa de considerar o outro na dimensão do reconhecimento que ele possui da vontade como o “em si” do mundo.

A diferença é que, com o ascetismo, o que está em questão é o autoconhecimento da vontade e suas duas possibilidades: de afirmar a vontade de vida ou de negá-la, de retirá-la da visibilidade do seu espelho, o mundo. Nesse sentido, o ascetismo não pode ser considerado como moral, no sentido estrito do termo, pois a moral, em Schopenhauer, é representada pela justiça e pela caridade<sup>60</sup>; pois é só nelas que o alvo, o objeto das atitudes altruístas está sempre relacionado a um ser diferente do sujeito da ação, portanto, relacionado a algo que existe fenomenicamente para além dele, embora não essencialmente distintos. Ou seja:

[...] a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a este é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas (SCHOPENHAUER, 1995, p. 126).

Embora o sentimento de compaixão esteja presente no ascetismo, visto que ele

---

<sup>60</sup> Segundo a interpretação Lefranc, “[...] temos portanto ‘três morais’, ou dizendo mais exatamente, três graus da vida ética quando se eleva do determinismo dos atos à liberdade do ser” (2005, p. 164). Como podemos encontrar nos textos de Schopenhauer, estão relacionados à moral propriamente dita os graus da justiça e da caridade. O grau em que ocorre a liberdade do ser, na figura do asceta, no qual ele decide pela negação da vontade de vida, embora esta esteja relacionada à compaixão, não tem referência a terceiros. Na sequência explicitaremos a vinculação do ascetismo com a moral schopenhaueriana.

irrompe a partir do superar do princípio de individuação, não é requisitado um terceiro para a transição da virtude à ascese: o asceta se relaciona com a compaixão na medida em que o modo de vida pelo qual opta é resultado também da superação da ilusão fenomênica e do reconhecimento da vontade como o “em si” do mundo.

Em virtude dessa clareza primária sobre o *real* fundamento do mundo é possível ao asceta alcançar um conhecimento que lhe permite elevar-se ao ascetismo. Poder-se-ia dizer que a vinculação do ascetismo com a compaixão existe em virtude de ele ser prefigurado por ela, pois, conforme ressalta Schopenhauer, “[...] da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida” (2005, p. 480).

O ascetismo resulta de um nível de conhecimento elevado sobre a vontade “em si”, sobre sua vontade, a ponto de colocar o sujeito numa atenção constante sobre seu querer. Embora o asceta tenha alçando tal estado, ele ainda está à mercê de motivações que incitam trazê-lo à “roda” das carências inerentes à vontade. Contudo, através do nível de conhecimento que ele possui de sua essência, ele impele esforços para “refrear” sua vontade.

Ao que parece, a questão aqui não se limita apenas a refletir sobre o estatuto moral do estágio do asceta, mas de inferir essa certa “vigilância de si”. A referência à vigilância significa aqui uma atenção permanente às investidas da vontade, superior e dificilmente encontradas no homem comum. No dizer de Schopenhauer:

Conseqüentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada (2005, p. 496).

Disso resulta que a sobreposição do conhecimento ao querer necessita ser mantida com bastante veemência e isso significa: requer-se uma atenção redobrada do sujeito para que ele não seja influenciado pela “torrente” dos motivos.

Consideramos pertinente aqui referir o *saber* que o sujeito obtém das suas qualidades invariáveis, ou seja, do caráter adquirido, e destacar as diferenças em relação à conduta do asceta. Através do conhecimento que o homem *acquire* do seu caráter ele pode evitar colocar-se em situações nas quais sua vontade não possui habilidades para resolver. Ele deixa de contar com o que não possui. Diante disso, o sujeito pode conduzir sua vida de maneira que possa reduzir os seus sofrimentos e, a partir disso, viver melhor. Todavia, aqui estamos no domínio do conhecimento da vontade desde o âmbito fenomênico, com o sujeito sob o

domínio do princípio de razão e do princípio de individuação. Embora com esse conhecimento o sujeito possa estabelecer um certo “cuidado” com a sua vontade e tenha como objetivo evitar o sofrimento, ele não o faz a partir do conhecimento desde a dimensão metafísica da vontade, mas sim no âmbito fenomênico e em benefício próprio.

Do ponto de vista do asceta, a “vigilância de si” não possui, contudo, referência alguma ao conhecimento no tocante as limitações do seu caráter: o esforço e a vigilância são decorrentes aqui do conhecimento da vontade como o “em si” do mundo, conseqüentemente, da sua vontade. Ele não fica procurando meios para não sofrer em razão das limitações que o seu caráter manifesta. O asceta empenha-se em mortificar a vontade porque ele obteve a compreensão de que qualquer tentativa de fazê-lo, seja com a justiça, seja com a caridade, é apenas temporária, já que a dinâmica da vontade é cíclica e o sofrimento é uma constante.

Ao direcionar-se à vontade mesma, todavia, o êxito é maior e o esforço é direcionado para a “raíz” do sofrimento: o objeto aqui é a sua vontade, acrescida do acompanhamento do conhecimento do “em si” do mundo. Vê-se então que o ascetismo e o esforço impelido por ele decorre da distinção mais acabada sobre a *realidade* do mundo e do reconhecimento de que não há diferença entre os seres, mas que tudo o que aparece é fenômeno da vontade e também fundamentado por ela.

O mundo é o espelho através do qual a vontade se autoconhece, não havendo por isso diferença qualitativa entre os seres, pois a vontade se apresenta indivisa em cada um deles. Por essa razão, a existência fenomênica é ilusão e tanto a moral como o ascetismo requisitam a sua superação. Através desse conhecimento que o homem alcança sobre a essência do mundo, afirmação e negação da vontade “se encontram”<sup>61</sup>. Estar diante da possibilidade da afirmação ou da negação da vontade de vida não deixa de ter referência a um valor, contudo, o objeto a ser considerado aqui não são as ações, como no caso da moral: o que está em questão é a própria vida, a existência, o modo como Schopenhauer considera o mundo como

---

<sup>61</sup> Maia (1991) insere uma argumentação no sentido de apontar que, em referência à vontade, afirmação e negação da vida consiste numa desunião essencial, metafísica. O conflito não existiria apenas no âmbito do aparecer da vontade. Segundo a autora, essa argumentação ganha respaldo na afirmação de Schopenhauer de que, anterior ao seu objetivar enquanto fenômeno, a vontade teria deixado do estado de repouso, de não-querer. Sua escolha pelo querer a coloca num caminho em que o repouso é substituído por uma busca sem fim, uma insatisfação sem limites. Nesse sentido, a negação do querer é uma “condição” essencial da vontade anterior à sua objetivação com o mundo. Entendemos, então, que o não-querer posterior ao “período” de afirmação da vida é diferente do anterior, na medida em que nele a vontade possui conhecimento de si. Depois da experiência que obteve ao longo de sua objetivação gradual, existe a possibilidade de ela retomar ao “estado” de não-querer. A objetivação para conhecer-se cobrou o seu preço. A vontade é cega, egoísta. A vida é sofrimento, insatisfação e a saída para livrar-se do sofrimento é o nível mais elevado do conhecimento sobre si. E o asceta liberta-se da vontade enquanto objetivada, negando-a. Segundo Maia, no nada se alcançaria o sentimento de infinita paz, “[...] o qual teria sido abandonado pela Vontade devido a um equívoco cometido às cegas” (1991, p. 94).

repleto de penúrias.

Anteriormente a vontade era sem conhecimento, porém, através das objetivações e finalmente com a objetivação no homem, a ilusão da individualidade fenomênica pôde ser superada. A realidade que é a vontade e suas adjetivações como egoísta, autodiscordante e carente, características decorrentes da luta das ideias pela matéria para objetivação das formas, foram colocadas em evidência. A partir disso estamos diante da verdade e das opções disponíveis ao homem em face desse conhecimento. Segundo Schopenhauer:

Neste mundo do fenômeno é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho. Só a Vontade é. Ela é a coisa-em-si, a fonte de todos os fenômenos. O autoconhecimento da Vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si (2005, p. 252).

Esses elementos são os que têm de ser considerados pelo homem em face da superação da ilusão do mundo enquanto espelho da vontade. Considerado o mundo enquanto fenômeno, tudo é necessário, contudo, através da superação do princípio de individuação, a vontade foi desvelada e a verdade não se mostrou animadora. Frente à imposição da vontade no seu fluxo de sofrimento, o evento pelo qual Schopenhauer opta em prosseguir na sua argumentação é a negação da vontade de vida.

Decerto não se trata aqui de que o filósofo simplesmente negue o devir, no sentido de rejeitar o que a vida reserva a cada pessoa; sua negação deve-se antes ao fato de que, na realidade, não existe um devir, pois o que ocorre é sempre já o retorno da mesma vontade. Não há um *telos* para a vontade “em si”.

Nesse sentido, uma vontade individual em sua objetivação não pode influenciar a mudança da determinação essencial da vontade, pois não há uma finalidade subjacente em face da qual as vidas particulares possam mudar o curso de repetição e sofrimento que se verifica no mundo. Como interpreta Rosset: “‘Viver’ é, inclusive, uma ilusão da representação na medida em que a idéia de vida parece levar consigo uma noção de modificação, contradita pela princípio de repetição” (2005, p. 48).

Nesse sentido, a opção de argumentar pela negação se deve à compreensão de que a vontade é sempre repetição dos tipos e do conhecimento de que as características da vontade, tédio, satisfação e sofrimento, se apresentam numa alternância para qual não há saída no plano fenomênico.

A questão que se coloca anteriormente à decisão de afirmar ou negar a vontade é o estatuto de *realidade* e ilusão do mundo, essência e aparência, entre a vontade como fundamento metafísico e o mundo como sua objetivação. Logo, isso não significa que, pelo

fato de o homem negar a vontade – e aqui se pode considerar também o homem com potencialidade para justiça e caridade –, que ele deva ser considerado como sendo um fraco, de que não tenha força para suportar a vida tal qual ela é. O que ele possui – e esse é o ponto crucial – é uma capacidade de conhecimento diferenciada. Em razão da sua essência *a priori*, de sua inclinação imediata à bondade, o homem consegue enxergar para além do véu da ilusão; ele supera o princípio de individuação e, com isso, vê além do aparecer do mundo, pois tem acesso ao fundamento do mundo. A distinção mais elevada da vontade como essência do mundo possibilita, por isso, obter uma maior clareza para avaliar a existência e, em se decidindo negá-la, procura manter sobreposto o conhecimento obtido da vontade “em si” sobre sua vontade. Afirma Schopenhauer: “[...] por conseqüência, o homem bom de modo algum deve ser considerado como um fenômeno da vontade originariamente fraco em comparação ao homem mau. Em realidade, no homem bom, tem-se o conhecimento que domina o ímpeto cego da Vontade” (2005, p. 473)<sup>62</sup>.

Nesse sentido, o homem que nega a vontade de vida não rejeita apenas a vida; ele a conhece desde a sua essência, desde o seu fundamento, e tem a clareza de que o mundo considerado apenas como fenômeno não possui estatuto de *realidade*, já que conhece de tal maneira que consegue ultrapassar e superar o “mecanismo” de seu funcionamento, negando nisso a vontade, como ela aí aparece.

Por esse motivo, argumenta Schopenhauer, que com a negação da vontade, não é negada a vida simplesmente, mas sim que o homem pode, imerso no mundo, ultrapassá-lo e desvencilhar-se da vontade, que, enquanto querer-viver, submete o homem ao sofrimento contínuo. Segundo interpreta Rosset, nesse sentido “[...] o ensino último da filosofia

---

<sup>62</sup> No artigo de Frezzati (2006), “A Psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintoma de saúde e doença”, aí é apresentada a concepção de homem para Nietzsche e sua relação com o devir de modo diferente como aparece em Schopenhauer. Em Nietzsche as noções de “grande homem” e “grande saúde” estão associadas à aceitação do vir-a-ser e não à busca de um mundo espiritual, eterno. Segundo Frezzati: “[...] a fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati*, ou seja, não querer nada de outro modo e não apenas suportar o que nos apresenta, mas amá-lo. A expressão de impulsos fracos é aquela que considera o ‘sagrado’ a verdadeira natureza humana e que renega o vir-a-ser tal qual ele se apresenta a nós, ou seja, a efetividade. O doente institui uma ‘outra natureza’ e um ‘outro mundo’. Não buscar o ‘outro’ é a verdadeira saúde – *a grande saúde*” (FREZZATTI, 2006, p. 79). Vemos então que, se Schopenhauer e Nietzsche se referem ao vir-a-ser, contudo no fato de Schopenhauer negar a vontade de vida não está implicada a necessidade de buscar “outro mundo”. Aliás, com a metafísica imanente e a negação de um fundamento transcendente para o mundo, com isso se nega, por conseqüência, um mundo espiritual ou uma natureza sagrada do homem. O que o asceta faz com a negação não é negar simplesmente o que lhe é inerente na objetivação da vontade, ou seja, negar as características constitutivas da vontade; a decisão dele se traduz numa opção qualificada: ele não quer a vontade de vida porque o superar do princípio de individuação lhe possibilita estabelecer uma relação diferenciada com a imanência. Ele não vive sob o jugo da vontade. Nesse sentido não fica à mercê do sofrimento decorrente da ausência da compreensão da sua dinâmica. Assim, poderíamos dizer que, em Schopenhauer, a “grande saúde” pode ser representada pelo modo de vida do asceta.

schopenhaueriana é a busca de uma sabedoria fundada sobre o desgarramento da vontade” (2005, p. 127).

Diante de uma vontade que, em seu ciclo, só reserva sofrimento e ilusão, o filósofo propõe uma saída através do conhecimento que o homem obtém dela, propõe uma virada do sujeito, uma “virada metafísica”, que lhe permite alcançar a liberdade do ser e libertar-se da não finalidade da vontade enquanto ímpeto cego, como uma imposição de conotação cíclica. No dizer de Maia, com isso:

Schopenhauer não planta qualquer utopia em sentido comum. A vida é essencialmente abominável, e esta abjeção espelha-se no gênero humano com agudez não encontrável em qualquer das outras configurações da Vontade. Por isto mesmo, deveria ser *nesta forma*, a humana, *só nela*, que a vida deveria e poderia ser negada (1991, p. 20).

Pode-se dizer que o homem, com uma tal capacidade ampliada de conhecimento, devido ao acréscimo da razão e, ainda, pela mobilidade temporal, passado, presente, futuro que lhe é exclusiva, paga um preço maior pela ilusão da busca constante à qual o impele a vontade. Ele, contudo, difere dos demais seres não somente pela dimensão do sofrimento: se no homem se apresenta duplamente a vontade e o corpo como objeto imediato, de modo que vontade e ato podem ser conhecidos simultaneamente, também nele pode acontecer a *de-cisão* de negar a vontade.

Vemos, portanto, que aqui há uma elevação na objetivação da vontade que culmina com o homem, sendo que a objetivação que acontece nele o potencializa a negar a vontade, pois ela “[...] conhece a si mesma em graus crescentes de distinção e completude, sendo o mais elevado o homem [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 357).

Todavia, ao se negar a vontade, obtêm-se ainda outras consequências. Diz Schopenhauer:

Se, portanto, reconhecemos a essência em si do mundo como a Vontade; se seguimos a esta desde o ímpeto sem conhecimento da obscura força natural até a ação mais consciente do homem, então, de modo algum fugiremos da consequência de que, com a livre negação e supressão da Vontade, também são suprimidos todos os fenômenos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 518).

Se o mundo é espelho da vontade, então uma das consequências decorrentes da sua negação é a supressão dos fenômenos. Se aquela que se coloca diante do espelho se retira e não resta mais fenômeno algum, apenas o nada, o que dizer desse nada que se alcança com a negação da vontade? Schopenhauer não teoriza sobre o nada. Em relação à negação da vontade de vida não é factível um conhecimento, a exemplo da referência de Schopenhauer a Sócrates e a Giordano Bruno no tocante à caridade.

O estado decorrente da negação da vontade de vida não pode ser abarcado pela consciência, pois não há aí o requisito sujeito-objeto que possibilita o conhecimento. Nesse sentido, além de a liberdade do ser outro fator que distingue o ascetismo da moral, é esse estado que o sujeito alcança o qual não pode ser objeto de representação. Todavia, apesar dessa restrição de conhecimento sobre o estado resultante da negação da vontade de vida, Schopenhauer se reporta aos termos que podem servir de referência para indicá-lo: eles representam o limite de referência para esse estado que reside numa dimensão não apreensível pela consciência humana. Vejamos Schopenhauer:

Se insistisse em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente com a negação da Vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado porém não pode ser denominado conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado (2005, p. 517-518).

Por fim, embora esse estado não possa ser comunicado, no entender de Schopenhauer é possível identificar essas pessoas pela expressão diferenciada que podemos perceber nelas, diferente do homem que vive sob a inconstância e sob o sofrimento da vontade de vida, pois,

[...] em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho de vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela calma oceânica do espírito, aquela profunda tranqüilidade, confiança inabalável e serenidade jovial, cujos meros reflexos no rosto, como exposto por Rafael e Corregio, são um completo e seguro evangelho: apenas o conhecimento restou, a vontade desapareceu (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519).

Ou seja, o resultado do modo de vida que o asceta adota para mortificar a vontade e o esforço em sobrepor o conhecimento sobre ela alcançou o ápice; não é mais possível perceber os sinais que evidenciam a vontade de vida, pois a afirmação do querer-viver e a alternância entre carência, tédio e o sofrimento perderam sua veemência.

Entendemos que também podemos usar aqui o conceito de *economia*, porém, de maneira diferente ao modo como foi atribuído ao sujeito que *adquire* o conhecimento do seu caráter. Com o asceta temos uma economia relacionada ao seu estado de espírito, no sentido de que ele dirige a sua atenção para sua essência, buscando fazer permanecê-la na quietude, uma vez que tem uma relação diferenciada com a imanência, com a finitude. O perecer dele enquanto fenômeno não o amedronta, já que acredita ter assegurada a sua “imortalidade” nos seres vindouros, objetivações da mesma vontade universal. E nisso se distingue do homem que

*acquire* o conhecimento mais acabado possível do seu caráter, já que o que este pode evitar é despendar esforços para buscar auferir conquistas para as quais sua vontade não possui a menor potencialidade.

Vê-se assim que o estatuto moral do ascetismo pode ser abordado no sentido que ele também possui suas raízes na superação do princípio de individuação e na compaixão. Pode-se dizer, contudo, que na figura do asceta a negação da vontade ganha uma certa radicalização, pois a vontade entra aqui em contradição consigo mesma: com a mudança no modo de conhecimento e conhecendo com distinção elevada a vontade “em si”, o homem nega a sua vontade, deixando de realizar tudo o que deseja fazer. Nessa direção, muito embora o ascetismo não possa ser tratado nos limites da moral schopenhauriana, entretanto, o seu modo de vida tem relação com o irromper do amor-puro.

Por esse motivo pode-se dizer que o ascetismo, juntamente com a justiça e a caridade, acontecem mediante o conhecimento metafísico da vontade. Tanto a moral quanto o ascetismo estão relacionados à superação da ilusão do mundo como aparecer da vontade, da distinção da vontade como a coisa-em-si e do reconhecimento do sofrimento como prevalecente no mundo.

A felicidade designa apenas um estado negativo da vontade de vida, já que o sofrer é o constante nela, e tanto a moral altruísta quanto o ascetismo têm a atenuação do sofrimento como objeto. A diferença consiste aqui em que a justiça e a caridade têm referência às ações relacionadas a terceiros; mas, para o asceta, pela compreensão maior do “em si” do mundo, seu modo de vida está direcionado especificamente para conter a vontade nela mesma, impedir o seu movimento na direção de objetos de desejo.

## CONCLUSÃO

A trajetória aqui percorrida possibilitou compreender que a moral em Schopenhauer se insere num duplo movimento, no qual um se encrava no outro. Esse movimento constitui-se na vontade “em si” e na existência objetiva. Graças a esse encravar-se mútuo apareceu a possibilidade do conhecimento metafísico e da moral. Da superação do modo de conhecimento dos fenômenos alcança-se o conhecimento da vontade como o “em si” do mundo. O sujeito nele imerso, pelas faculdades de entendimento e da razão e do princípio de razão, obtém o conhecimento científico. A par disso, porém, através do caráter *a priori* pode-se descortinar, subjacente à ilusão inerente à pluralidade dos indivíduos, a inclinação imediata do homem à bondade como medida de superação daquela pluralidade, enquanto acesso à essência do mundo. Decorre daí a fundação da moral altruísta em Schopenhauer, da qual procede a fonte das ações com autêntico valor moral.

A tendência *a priori* do caráter humano para a moral se mostra importante na filosofia de Schopenhauer porque corrobora a compreensão de que a razão não viabiliza o conhecimento metafísico, posto que também não fundamenta a verdadeira moralidade. Nesse sentido, sua argumentação se volta ao mundo para considerá-lo desde outra perspectiva, a da vontade. Se a razão não possibilita conhecer a coisa-em-si, mostrou nossa investigação, então devem ser buscadas outras condições para viabilizar esse conhecimento.

Argumentamos com Schopenhauer que o estatuto verdadeiramente metafísico que serve de estofo tanto à fundamentação de um modo específico de conhecimento como da moralidade só pode ser alcançado sob a condição de privilégio de um sujeito que se eleva da condição de indivíduo que conhece os fenômenos à condição de sujeito puro. A partir daí vimos que o homem com inclinação à moral atua na condição de “sujeito fenomênico” enquanto se relaciona com os objetos particulares (fenômenos); e, do ângulo do conhecimento das ideias, como sujeito puro, traz consigo a possibilidade de suspender as formas e os princípios inerentes ao conhecimento dos fenômenos, tomando com primazia o acesso à vontade “em si”.

Nesse sentido, é num sujeito e conhecimento diferenciados que se encontra a possibilidade de o homem superar o princípio de individuação e reconhecer na vontade a essência una de todos os seres. Assim, desde sua imediata inclinação à moral, auferida na possibilidade de mudança no modo de conhecimento, essa sua tendência *a priori* de caráter abriu a possibilidade para conceber o outro como participante da vontade “em si”. É a partir dessa potencialidade moral que o homem, ao deparar-se com a alteridade, irrompe nele o

sentimento moral por excelência, a saber, o sentimento de compaixão. É, portanto, na definição *a priori* do caráter e pela compaixão que o homem pode participar dos níveis morais até chegar ao ápice de liberação do sofrimento na figura do asceta, com o qual acontece a liberdade do ser.

## 4 REFERÊNCIAS

### 4.1 PRIMÁRIAS

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Biografia e prefácio de Afonso Bertagnoli. Tradução de Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1973.

\_\_\_\_\_. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa Maria. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipomena I*. Escritos Filosóficos Menores. Tradução Edmundo González Blanco. Málaga: Editorial Agora, s/d.

### 4.2 SECUNDÁRIAS

BARBOSA, Jair. Na fronteira transcendental com empírico. Metafísica e imanência em Schelling e Schopenhauer. In: SILVA, João Carlos Salles Pires da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

BRANDÃO, Eduardo. A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto. In: SILVA, João Carlos Salles Pires da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

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

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. O intuitivo e o abstrato. In: SILVA, João Carlos Salles Pires da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

CUNHA, Antonio Geraldo. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

FAUSTINO, Silvia. Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática. *Revista Filosofia*, v. 19, n. 25, p. 255-275, jul./dez. 2007.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXI (1927-1931). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. *Repressão*. In: Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XIV (1914-1916). Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREZZATTI JR., Wilson Antonio. A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintoma de saúde e doença. In: SOUZA, Eliane Christina de; CRAIA, Eládio C. P. (Orgs.). *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e ação*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2006.

KLOBER, Mathias. O inconsciente em Schopenhauer. In: SILVA, João Carlos Salles Pires da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LÓPEZ DE SANTA MARIA. Introducción y notas In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, introducción y notas Pilar. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. São Paulo: Vozes, 2005 (Coleção Compreender).

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

MAIA, Muriel. Schelling, Schopenhauer, Freud: a gênese do inconsciente na filosofia do século XIX. In: DALBOSCO, Claudio Almir; FLICKINGER, Hans-Georg. *Educação e maioria: dimensões da racionalidade pedagógica*. Passo Fundo, RS: Ed. da Universidade de Passo Fundo, 2005.

MATTEO, Vincenzo di. Schopenhauer e Freud: afinidades eletivas? In: SILVA, João Carlos Salles Pires da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.

NICOLA. Abbagnano. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: VRIN, 1980.

ROGER, Alain. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROSSET, Clement. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valência: Editora Pré-Textos, 2005 (Coleção Pré-Textos Ensayos).

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. O fundamento epistemológico da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. *Revista Trans/Form/Ação* [on-line], vol. 32, n. 2, p. 101-118, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1889-1951). *Tractatus lógico-philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; Introdução de Bertrand Russell, 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994.