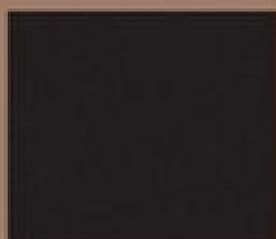
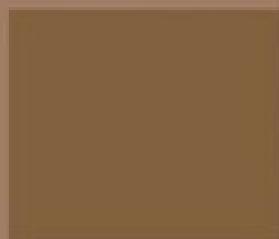
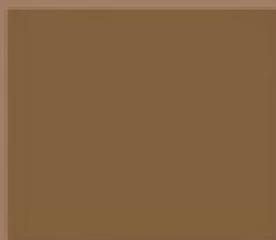


# SCHOPENHAUER

Jair Barboza

FILOSOFIA • PASSO-A-PASSO 16



JORGE ZAHAR EDITOR

Coleção **PASSO-A-PASSO**

CIÊNCIAS SOCIAIS PASSO-A-PASSO

*Direção: Celso Castro*

FILOSOFIA PASSO-A-PASSO

*Direção: Denis L. Rosenfield*

PSICANÁLISE PASSO-A-PASSO

*Direção: Marco Antonio Coutinho Jorge*

*Ver lista de títulos no final do volume*

Jair Barboza

# Schopenhauer



# Sumário

Introdução

Vida e obra

O transcendental

Metafísica da natureza

Metafísica do belo

Metafísica da ética

Sabedoria de vida

*Seleção de textos*

*Cronologia da vida e época*

*Referências e fontes*

*Leituras recomendadas*

*Sobre o autor*

# Introdução

Concluída quando o autor contava 30 anos, *O mundo como Vontade e como representação*, é a principal obra de Schopenhauer. O restante de sua produção intelectual apenas retoma e desenvolve temas desse livro publicado em 1818, com data de 1819. O próprio filósofo diz: “O valor que eu mesmo dou à obra é imenso, pois a considero o fruto de toda a minha existência. Ora, a impressão que o mundo produz sobre um espírito individual completa-se na idade de 30 anos. E a Idéia por cujo intermédio esse espírito reage a tal impressão, após haver-se devidamente instruído, nessa idade também já se manifestou. Já existe. O que vier mais tarde será apenas desenvolvimento. Variações em torno dessa mesma Idéia.”

Em sua obra, Schopenhauer distancia-se da tradição, ao atribuir uma inédita primazia do querer em face do intelecto. O princípio do mundo não é o entendimento, ou a razão, ou uma possível substância pensante, mas o *irracional*, cego e inconsciente, identificado com a Vontade de vida. Esta é o em-si, o que há de mais íntimo no mundo. A pluralidade dos fenômenos empíricos não passa de sua manifestação dada no espaço, no tempo e na causalidade, formas puras *a priori* da consciência, enquanto a Vontade em si mesma é una, indivisa, presente tanto em um carvalho quanto em um milhão deles. Porém a Vontade é intrinsecamente uma discórdia consigo mesma, o que a faz cravar os dentes na própria carne. Nesse sentido, por ser seu espelho, a natureza exhibe desavenças em toda parte, logo, discórdia, luta, sofrimento. O animal devora outro animal. O homem é o lobo do homem. Resulta daí um *pessimismo metafísico*: na vida as dores superam os prazeres; viver é um negócio que não cobre os custos do investimento: “toda vida é sofrimento”, que se renova infinitamente. Apenas em momentos especialíssimos, como na contemplação do belo e na ascese, é que essa roda de Íxion\* da existência cessa de girar, quando então atingimos um estado de negação da Vontade, de neutralização dos desejos — espécie de nirvana budista.

No dia-a-dia, em meio às dores do mundo, é no entanto possível uma *sabedoria de vida* em moldes estoicos, a alimentar um precário mas eficiente (desde que condições de saúde não faltem) otimismo prático, fundado na intelecção de que, tudo o que acontece, acontece necessariamente. Tem-se, assim, diante do aspecto trágico da existência, um consolo possível.

Apresentarei essa filosofia, após vida e obra de Schopenhauer, em cinco planos conceituais, que julgo recortarem o mais fielmente possível uma silhueta do pensamento do filósofo de Frankfurt. São eles: o transcendental, metafísica da natureza, metafísica do belo, metafísica da ética e sabedoria de vida.

# Vida e obra

*Infância e adolescência.* No baixo alemão, o termo *Schopen* designa um recipiente de concha usado tradicionalmente como medida para bebidas, principalmente vinho e cerveja. Já *hauer* é o sufixo que indica o fabricante. Schopenhauer: o Arthur que levaria este sobrenome veio ao mundo aos 22 de fevereiro de 1788 na cidade livre de Danzig, primeiro filho do casamento do rico comerciante Henri Floris, então com 38 anos de idade, e da futura escritora Johanna Henriette Trosina, na época com 18 anos. Foi uma união de conveniência entre um rico comerciante e uma jovem ansiosa por ser aceita na sociedade burguesa da época. Ela mesma depois confessaria nunca ter simulado amor ardente pelo esposo, se bem que este parecia não o exigir.

O pai, que via no filho um cidadão do mundo, deu-lhe o nome Arthur porque este permanece inalterável em todas as línguas. Henri Floris era homem “penetrante, íntegro, honesto” (como dirá o filho tempos depois), dotado de notável talento para o comércio. Tinha vontade brônzea, temperada por um não menos inabalável orgulho. Momentos de melancolia não lhe eram raros e remontam a uma linhagem familiar com vários casos de loucura. Quanto a Johanna, possuía facilidade de expressão e vivacidade de espírito, que depois usaria para escrever romances muito lidos por um público ávido de folhetins. Segundo a filosofia schopenhaueriana, a descendência herda do pai o caráter, da mãe o intelecto. É de se pensar, pois, que o filósofo herdou do pai a integridade, honestidade, vontade firme, disposição para a melancolia (como ressaltam suas biografias); da mãe a inteligência e a facilidade de expressão.

Em 1793, quando a Prússia anexa Danzig (a Alemanha ainda não era um Estado constituído, mas um aglomerado de pequenos Estados independentes), Henri Floris, zeloso da liberdade, abandona a cidade, antes de as tropas prussianas a invadirem. Parte com a família para Hamburgo, onde nunca fez questão de tornar-se cidadão oficial, obtendo e guardando a condição de estrangeiro domiciliado.

Em 1797 encontramos a família em viagem a Paris, de onde o filho é levado ao Havre, para tornar-se, na casa de um comerciante amigo, tão francês quanto possível. Ali, junto ao estuário do rio Sena e próximo ao mar, Arthur passou “a parte mais feliz” de sua infância. Aprendeu tão bem o francês que, ao retornar a Hamburgo, dois anos mais tarde, e contando dez anos de idade, teve de reaprender o alemão.

Embora quisesse dedicar-se às letras, o pai o fez entrar para uma escola de comércio, preocupado — comerciante que era — com a sobrevivência do filho. Como Arthur fosse recalcitrante a essa educação, Henri Floris propôs ao herdeiro uma longa viagem pela Europa, exigindo em troca que, na volta, ele se dedicasse exclusivamente ao comércio. O futuro filósofo não resistiu à tentação. Depois de algumas ponderações, empenha a palavra, e, em 1803, ao entrar em seus quinze anos de idade, inicia a sonhada viagem.

*A viagem.* De Hamburgo vão para a Holanda, França e depois Inglaterra. Retornam à Holanda, em seguida rumam para a Bélgica, até atingirem novamente a França. Schopenhauer revê o Havre e visita diversas cidades francesas. Em seguida, viajam para a Suíça; depois de a terem atravessado inteiramente, chegam a Viena. O ciclo de viagens é concluído em agosto de 1804, passando por Dresden, Berlim e Hamburgo. São cerca de dois anos que muito marcarão o jovem, pois os empregou sobretudo para a contemplação da natureza e a observação da vida humana. Mais tarde o filósofo dirá que, ao lado de Kant, Platão e o livro sagrado dos vedas *Upanixade*, a observação da natureza é uma das quatro fontes inspiradoras de seu sistema.

*Estudos.* Porém, retornar para Hamburgo significava cumprir a palavra empenhada ao pai. E de fato o faz. Provavelmente dedicaria bastante tempo, a contragosto, aos estudos comerciais, se um incidente funesto não acarretasse uma reviravolta em seu destino: o amado e respeitado pai morre ao despencar de uma janela. Por muito tempo os escrúpulos de consciência não lhe permitem abandonar a promessa de dedicar-se ao comércio. Só em 1807, com dezenove anos de idade, quando sua mãe se instala em Weimar na companhia da filha Adele, é que Arthur se desfaz da obrigação. Entra, então, para um liceu em Gotha. Dois anos depois, em 1809, matricula-se no curso de medicina da Universidade de Göttingen. Após seis meses, troca-o pelo de filosofia.

Na renomada universidade é incentivado pelo professor G.E. Schulze a estudar Platão e Kant. Como costumava fazer entender aquele mestre, é com esses autores que se aprende verdadeiramente a filosofar. Frequentou diversos cursos, sobretudo ciências naturais. No entanto, curioso em ouvir Fichte, o grande nome da filosofia alemã do período, troca a Universidade de Göttingen pela de Berlim, onde assiste com paciência e interesse às lições do renomado autor da *Doutrina da ciência*. Todavia, de imediato se decepciona com as exposições demasiado abstratas e repetitivas de Fichte, que intenta demonstrar que o mundo inteiro, o não-eu, deriva de uma atividade reconhecida em primeira instância, por intuição intelectual, no eu. O respeito de Schopenhauer cede lugar à crítica feroz, e algumas discussões acaloradas travam-se entre ambos.

Em 1813 abandona Berlim, em virtude da guerra dos prussianos contra os franceses, e instala-se em Rudolstadt. Aí redige a sua tese doutoral, *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, obra que investiga a faculdade de conhecimento a partir de uma quádrupla perspectiva. O foco recai sobre o chamado princípio de razão suficiente e as diferentes classes de objeto para o sujeito que ele rege. Em todas ele reza: “Nada é sem uma razão pela qual é”. Em outros termos, atribui fundamento, razão às coisas. Nesse sentido, o sujeito representa, figura os objetos do mundo com semelhante princípio, cuja quádrupla raiz, e os domínios da realidade a si submetida, pode ser assim enumerada: 1) princípio de razão do *dever*: estabelece o fundamento dos fenômenos, da realidade efetiva; 2) princípio de razão do *ser*: estabelece o fundamento das matemáticas; 3) princípio de razão do *conhecer*: estabelece o fundamento dos juízos, das proposições acerca do mundo que se pretendem verdadeiras; 4) princípio de razão do *agir*: estabelece o fundamento, os motivos da conduta humana. *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* é, por assim dizer, um mapeamento da finitude, dos objetos temporais, transitórios, e funciona como uma porta de entrada à primeira parte da filosofia schopenhaueriana, vale dizer, àquela dedicada à consciência empírica ou temporal, ligada à experiência e à ciência. Posteriormente, a tese será absorvida no primeiro livro de *O mundo como Vontade e como representação*.

Sua mãe, entretanto, zombou dizendo tratar-se de um livro para farmacêuticos. Schopenhauer reage dizendo que os romances dela não sobreviveriam à posteridade, e ela seria lembrada meramente por ter sido sua mãe.

É no salão literário de Johanna, todavia, que se reúne a república das letras de Weimar, centro cultural dos estados germânicos, e nele o futuro filósofo conhecerá o Júpiter da poesia: Goethe. Tornam-se amigos, e Schopenhauer é incentivado pelo poeta a escrever uma doutrina das cores. De fato o faz, mas ela não é bem recebida por Goethe, já que se chocava contra as suas concepções, que deixavam as cores, especificadas em fisiológicas e físicas, subsistirem uma ao lado da outra sem intermediação. As cores, antes, devem ser vistas como fenômenos fisiológicos formadas na retina. Isso será motivo de ruptura entre ambos. A doutrina é publicada em 1816, com o título *Sobre a visão e as cores*. Foi redigida numa pausa da elaboração de sua obra magna, escrita entre 1814 e 1818 na cidade de Dresden.

*A obra magna.* Dresden é uma agradável cidade às margens do Elba, cercada de belíssima paisagem. Já

naquela época era dona de uma das mais ricas galerias de arte da Europa, bem como de uma vasta biblioteca. É a cidade onde se reúnem escritores, artistas, amantes das letras e das artes. Por vezes foi objeto da pintura de Canaletto, o mesmo pintor que se immortalizou com seus quadros de Veneza. É em Dresden que Schopenhauer encontrará a atmosfera adequada para a gestação de sua obra-prima. Procurará, antes de tudo, fazer-se intérprete da vida e do sofrimento do mundo. Certa vez afirmou: “A vida é uma coisa desagradável. Propus-me meditar sobre ela.” Passagem que pode ser retroagida ao momento impulsionador de sua filosofia, registrado com os seguintes termos: “Aos meus 17 anos, ainda sem nenhuma formação escolar, fui tão fortemente abalado pela *penúria da vida* como Buda o foi em sua juventude, ao considerar doença, velhice, dor e morte... A conclusão a que cheguei é que este mundo não poderia ser a obra de um ser boníssimo, mas antes de um diabo, que joga suas criações na existência a fim de regozijar-se com a visão de seu tormento...”

O sofrimento e as dores do mundo, já aos olhos do jovem de 17 anos, são o núcleo propriamente dito da vida. A filosofia schopenhaueriana, assim, constitui-se numa exposição da condição finita do homem — isto é, da sua condição de ser transitório, que vai morrer —, a qual se ancora no fundo irracional do cosmo. Daí a morte ser de fato a musa inspiradora da filosofia. Dificilmente haveria filosofia sem a morte.

A obra magna de Schopenhauer faz, em muitos momentos, um ajuste de contas com as tentativas de interpretar metafisicamente de maneira otimista o mundo, como no caso de Leibniz, que afirmou ser este o melhor dos mundos possíveis. Mas também faz um ajuste de contas com os idealistas alemães, ou seja, Fichte, Schelling e Hegel. De modo geral, tais filósofos, seguindo a tradição consagrada de pensamento, postulam um princípio racional do mundo. Porém, dirá Schopenhauer, as coisas possuem um fundo infundado que é essencialmente obscuro, irracional. Tendo por fio condutor essa concepção, a referida obra compõe-se de quatro livros:

— Livro I. É dedicado à teoria do conhecimento. Sob a atmosfera do legado kantiano, das condições prévias de possibilidade da experiência, presentes *a priori* na consciência (espaço, tempo e causalidade), examina-se o mundo do ponto de vista da representação, isto é, como mero fenômeno para o sujeito. O mundo é representação submetida ao princípio de razão. Aborda-se o objeto da experiência e da ciência.

— Livro II. É dedicado à metafísica da natureza. O mundo não é apenas fenômeno, mas também possui um em-si, precisamente a Vontade, em gênero inteiro diferente da representação. Ela anseia impetuosamente, em toda parte, pela vida: a Vontade escalona-se em Idéias ou espécies da natureza, exibindo-se diante de nós numa pluralidade infinda de indivíduos, até atingir, após passar pelos reinos inorgânico, orgânico e animal, a plena consciência de si no homem. Em todo esse processo se tem a chamada “objetivação da Vontade”.

— Livro III. É dedicado à metafísica do belo. O mundo é novamente visto do ponto de vista da representação (Livro I), só que da representação independente do princípio de razão: as idéias platônicas, que, antes manifestas em indivíduos, são agora intuídas esteticamente na vivência do belo natural, e, caso expostas artisticamente pelo gênio, tornam-se o “objeto da arte”.

— Livro IV. É dedicado à metafísica da ética. O mundo é novamente visto do ponto de vista da Vontade (Livro II), só que, agora, após a Vontade ter atingido a autoconsciência, ela decide entre uma “afirmação ou negação” de si. Em outros termos, o mundo, na figura de tipos especiais, como heróis e conquistadores de mundo, ascetas e santos, pode ganhar um “sim” ou um “não” decisivo, que significam um sim ou um não à vida. Daí advém a ação moralmente boa (“não”, desinteressado) ou má (“sim”, interessado).

Schopenhauer conclui a obra com um apêndice dedicado à *Crítica da filosofia kantiana*, passando em revista os principais temas do grande inspirador de seu sistema.

*Solidão.* Depois de publicar a obra, o autor viaja à Itália, esperando encontrar reconhecimento na volta. Mas teve poucos leitores. Nem cem exemplares foram vendidos. Porém, outra decepção ainda o aguardava: chegando a Dresden, é informado de que o banqueiro Muhl, ao qual, junto com a irmã e a mãe, havia confiado sua herança, declarara falência; antes, no entanto, propusera uma concordata de 30% à família, de imediato aceita por Johanna e a filha Adele; mas não por Arthur. Mal sabia o banqueiro que estava lidando não apenas com um filósofo, mas com um comerciante que desistiu da profissão. Quando, após o fim dos prazos legais, em 1821, Schopenhauer tem direito a receber de fato seus títulos de investimento acrescidos de juros, e a mãe e a irmã têm enorme prejuízo, não perde a oportunidade para alfinetar o banqueiro: “Caso Vossa Senhoria queira continuar a pretextar a impossibilidade de solver seus compromissos, provar-lhe-ei o contrário, servindo-me para isso da famosa fórmula que o grande Kant introduziu em filosofia para provar a existência da liberdade da vontade em assuntos morais. Em outras palavras: se Vossa Senhoria não se dispuser a pagar amigavelmente, o título irá a protesto. Creio haver demonstrado com isso que se pode muito bem ser filósofo sem ser necessariamente um imbecil.”

Nesse ínterim, em 1820, aos 32 anos, Schopenhauer é habilitado a lecionar na Universidade de Berlim. Contudo, seu curso é um fracasso. Marca suas lições para o mesmo horário de Hegel, na época o grande nome da filosofia germânica; enquanto os cursos deste lotam, os daquele mingam pela falta de alunos. Sua carreira universitária não dura mais que dois semestres. Não bastasse isso, é condenado a pagar indenização a Caroline Marquet, uma vizinha, por tê-la exortado pouco amigavelmente a descer as escadas. Marquet alegou em tribunal que fora atirada escada abaixo e caíra, ferindo-se. O filósofo, apesar de recorrer e ganhar em várias instâncias, perde na última, e é condenado a pagar uma pensão vitalícia.

Em maio de 1822, aos 34 anos, inicia uma segunda viagem à Itália, retornando em maio de 1824, sofrendo de fraqueza física e crises nervosas e tendo de se deter em Munique para uma temporada de cura. Em setembro desse mesmo ano encontram-no em Dresden. Em abril de 1825 retoma a carreira universitária, em Berlim, e fracassa novamente. Não só seus esforços foram de pouca repercussão, como também uma epidemia de cólera, em 1831, abortou qualquer esperança de ali continuar. Nessa época tinha planos para uma tradução de Hume. Desta só escreveu o prefácio, no qual sintomaticamente reclama do público de seu tempo por não apreciar seu estilo claro em filosofia, do qual o britânico Hume é a melhor expressão. “Tivesse Hume a felicidade de viver no período presente da filosofia, não usaria mais essa clareza e simplicidade no seu modo de escrever. Impregnaria os seus princípios dessa nebulosidade misteriosa dos nossos dias. Forjaria, certamente, períodos pesados, compridos, retorcidos. Procuraria empregar de preferência termos difíceis, neologismos indecifráveis, para impressionar o leitor e não o deixar apreender um único pensamento, e fazê-lo crer que, quanto menos se consegue pensar ao ler um livro, tanto mais deve ter pensado um autor.”

Para Schopenhauer, “em cada página de Hume há mais para se aprender do que nas obras completas de Hegel, Schleiermacher e Herbart.”

Um sonho premonitório em que a morte lhe aparece o faz deixar Berlim. Hegel lá permanece, e morre, provavelmente atingido pelo cólera.

*A caminho da glória.* Em junho de 1833, já com 45 anos, fixa-se em Frankfurt, cidade onde passará o resto da vida. Aí vive como uma espécie de “cavaleiro solitário” (alcunha de Nietzsche), sem no entanto se recusar a almoçar diariamente num dos mais refinados hotéis da cidade, o *Englischer Hof*, onde lia o

jornal *Times*, e, de vez em quando, descansava dos alemães conversando com viajantes, sobretudo mercadores ingleses. Parece ser este um dos poucos luxos que o filósofo se permitia: comer bem e muito, na companhia de pessoas alheias ao circuito filosófico (como muitas vezes Kant também o fizera). De resto, apesar de sua fortuna, vivia modestamente, num imóvel alugado e rústicamente mobiliado, na companhia de seu cão poodle *Atma* (alma do mundo).

Schopenhauer não perde as esperanças de ver o reconhecimento de sua obra. A influência da filosofia hegeliana já começa a declinar. Surgem desconfiças em torno dos poderes da razão. Nota-se que esta produz monstros e perde o controle interpretativo da realidade efetiva, quando a esta se apresentam o caótico e o incomensurável. Como confiar na eficácia da luz racional se a todo momento uma terrível obscuridade pode irromper — do que dão testemunho as guerras, os extermínios, os massacres, a violência e a desrazão de todo tipo?

No período frankfurtiano, cerca de dezoito anos após a publicação de *O mundo...*, Schopenhauer sai, contudo, do retiro intelectual em que se achava mergulhado, publicando *Sobre a Vontade na natureza*. Nessa pequena obra — de novo pouco notada e que retoma o arcabouço teórico de sua metafísica apresentada no Livro II de *O mundo...* — expõe, a partir do ponto de vista de sua metafísica da natureza, uma elucidação das principais descobertas da ciência de seu tempo. Não podemos esquecer que o filósofo, desde os tempos de universidade, era um grande estudioso das ciências, e é no horizonte de sua metafísica da Vontade que as vê como uma confirmação da verdade filosófica de que por detrás da natureza (como na gravidade, na eletricidade, no magnetismo, no crescimento das plantas, nos diversos apetites do homem e do animal) enraíza-se um incansável ímpeto cego, completamente destituído de fim final, justamente o querer-viver, dado já no corpo do investigador. Assuntos os mais variados são visados naquela obra: fisiologia, patologia, anatomia comparada, fisiologia das plantas, astronomia física, lingüística, magnetismo animal (hipnose), magia, sinologia (estudos chineses) e também uma pequena remissão à ética.

Em 1839, um ano após a morte de sua mãe, finalmente um motivo de alegria: seu *Ensaio sobre a liberdade da Vontade* é premiado em concurso promovido pela Real Academia de Ciências da Noruega. Trata-se de uma obra que ataca o conceito de livre-arbítrio, ou seja, de que o homem seria racionalmente soberano para determinar a própria vontade e assim escolher entre o bem e o mal. Se o homem é livre, o é em outro sentido, a saber, na medida em que seu núcleo, seu caráter inteligível, radica-se na coisa-em-si cósmica, ou seja, na Vontade; pois, do ponto de vista empírico, o homem é absolutamente determinado pelo influxo dos motivos: ele age com a mesma necessidade com que uma pedra cai.

Em 1840 participa com *Sobre o fundamento da moral* de outro concurso, dessa vez promovido pela Real Sociedade Dinamarquesa de Ciências, em Copenhague. Estava certo da vitória. No entanto, apesar de ser o único concorrente, a academia lhe recusa o prêmio, alegando não só que ele deixou de abordar o assunto pedido como também que se referia desrespeitosamente a “vários e excelentes filósofos contemporâneos”, ou seja, os idealistas alemães. Na obra, identifica a compaixão como o único fundamento possível de uma ação genuinamente dotada de valor moral.

Glória. 1848 é ano de revolução popular na Alemanha. Na sacada de seu apartamento, para onde a multidão se dirigia, empresta sua luneta a soldados, para que pudessem melhor mirar a “canalha”. Jamais apoiaria um evento que acarretasse perigo à sua fortuna multiplicada, a qual lhe garantia o ócio indispensável ao filosofar.

Em 1851 publica sua última obra: *Parerga e Paralipomena* (Ornatos e suplementos). São ensaios — escritos numa prosa reconhecida entre as mais límpidas e belas da língua alemã, ao lado da de Heine e Nietzsche — em que o filósofo discorre, em dois tomos, a partir da sua metafísica da Vontade, sobre

temas como filosofia universitária, visão de espíritos, estética, ética, lógica, dialética, história da filosofia, metafísica da natureza etc. Mas é sobretudo o ensaio *Aforismos para a sabedoria de vida* que lhe granjeia fama. O estopim para esta foi um artigo publicado em abril de 1853 na revista inglesa *Westminster and Foreign Quarterly Review*, por John Oxenford, intitulado “Iconoclastia na filosofia germânica”. O autor do artigo espanta-se por que Schopenhauer é, até então, ignorado na Alemanha. O artigo foi traduzido para o alemão e aparece, em junho de 1853 no *Vossischen Zeitung*. É republicado em 1854 no *Magazin für Litteratur des Auslandes*, de Berlim. Tem início assim a tão esperada glória, três décadas após a publicação de *O mundo como Vontade e como representação*.

Daí em diante Schopenhauer é figura dominante na filosofia, a tal ponto de Nietzsche afirmar ser o filósofo — ao lado de Hegel, Heine e Goethe — um dos quatro grandes acontecimentos literários germânicos de envergadura européia. Na passagem do século XIX para o XX, a soma de suas obras vendidas atingiu cerca de 180.000 exemplares.

Ora, foi desse pensamento, a conceber o irracional cego e volitivo como princípio do mundo, que se abriu o horizonte para as, por assim dizer, filosofias do impulso, como a de Nietzsche, e para a psicanálise de Freud. Não menos digno de registro é como o pensamento schopenhaueriano representou e representa fonte de inspiração para artistas, que nele encontram uma justificativa metafísica para a arte como uma forma especial de conhecimento, ao lado da ciência. Em momento de entusiasmo, Tolstoi dirá que Schopenhauer foi “o mais genial de todos os homens”. No que encontraria apoio em Wagner, que em 1854 envia ao filósofo o libreto do *Anel dos Nibelungos*, com dedicatória. O destinatário agradece, mas manda dizer que o remetente tinha mais talento para ser poeta.

O filósofo ainda vê a terceira edição de sua obra magna, antes de morrer subitamente em 1860, aos 72 anos de idade, após um colapso pulmonar. Em seu jazigo encontra-se escrito simplesmente: “Arthur Schopenhauer”.

# O transcendental

Na introdução à *Crítica da razão pura* Kant define o “transcendental” como o conhecimento ocupado “não tanto com os objetos, mas com *nossos conceitos a priori* dos objetos em geral”. É o contrário do “empírico”, do que é fornecido pela experiência. O transcendental, em verdade, são formas *a priori* — categorias e intuições — presentes em nossa mente e sensibilidade, que se aplicam à experiência e possibilitam o mundo como uma série de fenômenos conectados entre si — justamente a natureza. Opõe-se a “transcendente”, isto é, aquilo que está para além da experiência: caso das clássicas noções metafísicas de Deus, mundo como totalidade, imortalidade da alma, as quais, segundo a filosofia kantiana, só podem ser pensadas, não conhecidas, pois jamais se encontra para elas intuições empíricas adequadas; são, portanto, caso se afirme a sua verdade, objetos de uma metafísica dogmática. O contrário de transcendente é, de um lado, o “imaneente”, acessível ao conhecimento (e que portanto se aproxima de empírico), de outro, o próprio transcendental, na medida em que este, puro e *a priori*, antecede e fundamenta a percepção do que é empírico.

*Fenômeno, representação.* A filosofia schopenhaueriana pretende-se uma filosofia transcendental. Que isso significa?

Ela investiga e estabelece ao seu modo as formas *a priori* da mente que possibilitam o mundo. O seu ponto de partida são as reflexões de Kant sobre o transcendental. Mas ela também se serve da distinção efetuada por esse filósofo entre fenômeno e coisa-em-si. O fenômeno é justamente o que é dado na sensibilidade, para em seguida ser pensado pelo entendimento e suas categorias, estas em número de doze: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade, possibilidade/impossibilidade, existência e não-existência, necessidade e contingência. Dessa tábua derivam-se todos os demais conceitos. Quando se conhece, tais categorias sempre são aplicadas às intuições. O transcendental, assim, encontra o empírico e constitui conhecimento. Quanto à coisa em-si, permanece mero objeto de pensamento, um “x” desconhecido que causa o fenômeno. Quer dizer, não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas só enquanto aparecem na sensibilidade, ou receptividade do conhecimento, com suas formas *a priori* do espaço e do tempo. O entendimento, por sua vez, ou espontaneidade do conhecimento, pensa os dados sensíveis com suas categorias, e assim tem-se o mundo fenomênico, a natureza. Pensamentos sem intuições são vazios, e intuições sem conceitos são cegas. O entendimento não intui, a sensibilidade não pensa: a linguagem filosófica e a científica encontram, assim, na noção de coisa-em-si o limite de seu discurso.

Foi justamente por não ter respeitado tais fronteiras cognitivas da intuição que, segundo o autor da *Crítica da razão pura*, a metafísica anterior se enredou em ilusões, tentando dizer o indizível, como provar a existência de Deus, do mundo como totalidade, da imortalidade da alma — objetos que não são dados na experiência. Contra semelhante posição ergue-se o criticismo, observando que sempre haverá entre nós e as coisas o intelecto com suas categorias e a sensibilidade com o espaço e o tempo, impedindo que elas sejam vistas em sua índole.

Mas, embora o mundo, tanto exterior quanto interior, seja fenômeno, isso não implica que aquilo que aparece seja mera ilusão, porque senão teríamos uma aparência sem algo que aparecesse.

Ora, Schopenhauer, na frase de abertura de *O mundo como Vontade e como representação*, segue a definição kantiana de transcendental ao dizer: “O mundo é minha representação (*Vorstellung*)”. E por

quê? Porque com essa frase retoma a teoria do entendimento e da sensibilidade, ou seja, as concepções do criticismo sobre as formas puras *a priori* da mente que possibilitam a experiência. Em realidade, o termo representação indica algo colocado (*Stellung*) diante de (*Vor*). Porém esse estar-colocado-diante-de pressupõe um sujeito que intui. O mundo é representação de quem representa. Trata-se aqui, conforme a obra magna do filósofo de Frankfurt, de uma verdade válida para todo ser que representa, embora apenas o homem possa trazê-la à clareza de consciência filosófica. E, quando o faz, torna-se-lhe claro que não há um sol, nem uma terra, mas um olho que vê o sol, uma mão que toca a terra. Em última instância, o mundo é um entrelaçamento de representações, de intuições empíricas, ou fenômenos. Só que, fundamentando-as — e aqui Schopenhauer atribui um colorido particular ao transcendental de Kant —, há o *princípio de razão*, que, como adiantamos, reza que “nada é sem uma razão pela qual é”, e, como somatória de espaço, tempo e causalidade, enquanto formas cognitivas inatas, é sinônimo do próprio entendimento, que também é chamado por Schopenhauer de cérebro. Dessa forma, o autor modifica o kantismo, e o entendimento, doravante, não possui mais doze categorias, mas apenas uma, justamente a de causalidade, ao lado das formas do espaço e do tempo, que em Kant estavam exclusivamente na sensibilidade.

Com isso, a partir dos dados vindos do exterior, o entendimento, por assim dizer, fabrica os objetos, como se fora um artesão, ao considerar esses dados um efeito, a partir do qual procura a sua causa e, nela chegando, a situa no espaço como figura. A realidade empírica é intelectual: é um *fazer-efeito*, *wirken*, do sujeito que a representa. Por conseguinte, pode-se mais acertadamente denominá-la *efetividade*, *Wirklichkeit*. O mundo é uma “conclusão do entendimento”: é o aspecto crítico-idealista da filosofia schopenhaueriana.

*A razão*. Mas, além do entendimento, surgiu outra faculdade cognitiva que, sobre a terra, apenas o homem possui: a razão. Com esta, entra em cena a reflexão, ausente nos animais (que também possuem entendimento). Caberá à razão trabalhar as representações do entendimento, abstraindo-as, para ao fim fornecer conceitos ou “representações de representações”. A faculdade racional, portanto, no autor de *O mundo...*, é *secundária*. Ela só pode dar conceitos depois de ter recebido intuições. Daí o tropo da *reflexão* ser perfeito para indicar o seu trabalho: trata-se de reflexo (como num espelho) de material exterior. Com a razão surge a linguagem, ligação de conceitos, bem como a ação planejada de muitas pessoas, a poesia, a ciência, o Estado, entre outros. Porém essa faculdade possui outra face, já que a ela também cabem as superstições, os erros, as estratégias de guerra etc. Nesse sentido, é preciso uma crítica à razão. Em realidade, o intuicionismo da filosofia de Schopenhauer o leva a comparar a passagem da intuição para os conceitos como se fosse a passagem da luz imediata e própria do sol para a luz refletida e emprestada da lua. Pensar é empalidecer o mundo, sacrificando sua inocência intuitiva.

Ora, ao despotenciar a razão, o filósofo de Frankfurt distancia-se da tradição idealista de Fichte, Schelling e Hegel. Para estes, o que há de mais fundamental no homem é o conhecimento. Schelling traduz bem essa tendência, ao enunciar que a razão é “o verdadeiro em-si” do mundo; “exteriormente à razão não há nada e nela está tudo”; ela é “o próprio absoluto”. Mas, em Schopenhauer, o intelecto — razão + entendimento — não passa de um mecanismo para a sobrevivência humana, como as garras do leão ou os chifres do touro, sendo, portanto, como adiantamos, secundária em relação a algo de mais essencial, exatamente a Vontade cósmica como coisa-em-si.

*Necessidade metafísica da humanidade*. Schopenhauer observa que a humanidade foi e sempre será movida por uma “necessidade metafísica”. Não basta saber que há fenômenos e como são formados; não basta ter conceitos em forma de sistemas, ciências. No fundo, o que importa é descobrir o conteúdo do

mundo e da vida. Toda obra filosófica ou artística genuína é uma tentativa de resposta a semelhante questão. Essa necessidade metafísica de modo algum é satisfeita pelas ciências. A morfologia se limita a estudar inumeráveis figuras permanentes e aparentadas, reunidas em famílias, no entanto nada diz sobre o núcleo das representações, as quais permanecem “hieróglifos indecifráveis”. Quanto aos estudos etiológicos, servem-se da lei de causa e efeito, determinando que um estado da matéria causa outro bem específico, indicando assim a ordem regular e seqüência de seu aparecimento no espaço e no tempo; contudo, por aí não se sai da horizontalidade fenomênica. Desse jeito, o investigador até que adquire informação sobre os múltiplos e variados fenômenos do mundo, porém nada alcança de essencial, assemelhando-se, dirá o filósofo, aos pretendentes de Penélope, que tentam incansavelmente conquistá-la, mas nada conseguem, pois ela se guarda para o herói Ulisses. Mesmo a matemática, apesar da sua exatidão, fornece apenas o quão-muito e o quão-grande no tempo e no espaço, restringindo-se ao relativo, isto é, à comparação de representações entre si.

Em suma, as ciências se limitam à finitude, à representação submetida ao princípio de razão — numa palavra, ao fenômeno. O íntimo do mundo, a coisa-em-si, permanece-lhes estranha. Schopenhauer, então, refere-se a esse *limite* da investigação científica como sendo a *força natural*, que se apresenta como uma *qualitas occulta*, ou seja, algo inexplicável.

A decepção em face do princípio de razão leva o filósofo a tomar uma outra via para o íntimo do mundo: procura remover o Véu de Maia\* desse princípio, posto entre nós e os fenômenos. Em outros termos, não é mais suficiente saber que possui representações; quer encontrar o núcleo delas, o seu em-si. Mas como? Nesse momento Schopenhauer completa o despotenciamento da razão, indicando que a via de acesso ao mais essencial do mundo não se dá pelos conceitos, mas pelo “sentimento” (*Gefühl*). É justamente por este que sua filosofia sai do território crítico-transcendental e adentra a metafísica da natureza, intentando decifrar o enigma do mundo, para, então, procurar satisfazer filosoficamente a necessidade metafísica da humanidade.

# Metafísica da natureza

*Física e metafísica.* Onde termina a física, começa a metafísica, meta-efetividade. É a ocasião para o físico ceder lugar ao metafísico. Dizendo de outro modo: se as ciências fracassam em sua tentativa de atingir a essência das coisas, cabe agora procurar o originário do mundo não pelo exterior, mas a partir de nós mesmos, do interior. Com isso, descortina-se uma metafísica da natureza, na qual o papel de protagonista não caberá à experiência externa, mas sim à interna, isto é, ao íntimo do *corpo* como via de acesso ao mais real do mundo. Em verdade, com o corpo, o autor indica uma espécie de cruzamento entre experiência externa e interna, uma região do conhecimento que não é mais regida pelo saber discursivo, mas pelo *sentimento* a nos abrir o panorama para uma forma de intelecção que refere a relação que uma representação intuitiva, o corpo mesmo, tem com aquilo que de modo algum é representação, mas algo em *gênero inteiro* diferente dela: a *Vontade*.

O exame da consciência, o inteligir de seu núcleo, revela uma *identidade* do corpo com a *Vontade*, indicada pelo neologismo “objetidade” (*Objektivität*). Quer dizer, não somos uma “cabeça de anjo alada”, mas possuímos um interior essencialmente volitivo, raiz de nossa existência. Somos essencialmente seres que querem, não importa o quê: somos desejo infinito, finitamente corporificado. Todo ato da *Vontade* é ação do corpo: ambos são uma única e mesma coisa, dados de duas maneiras diferentes, uma vez imediatamente, outra na intuição do entendimento. Todo ato verdadeiro e imediato da *Vontade* é num só lance ação do corpo, e toda ação sobre o corpo é num só lance abalo da *Vontade*. Eis por que o corpo pode ser denominado *concreção do querer*. Querer e corpo são unos ou, ademais de ser representação, o corpo é *Vontade*. Ora, se isso vale para nós, é possível que também valha para os outros corpos. É preciso, pois, investigar os outros corpos do mundo, no sentido de saber se eles do mesmo modo possuem um núcleo volitivo.

*Conclusão analógica.* Enquanto figura, e *não-sentimento*, o corpo não escapa ao princípio de razão e sua lei de causalidade; logo, não escapa à série de fundamentos e conseqüências (acontecimentos) no espaço e no tempo. A diferença é que, enquanto no reino inorgânico tem-se a causalidade em sentido estrito e no reino vegetal a causalidade por excitação, entre os homens a causalidade assume a forma da motivação. Representações lutam na consciência de cada um, autêntico “campo de batalha”, até que a mais forte determina o agir. Desse ponto de vista, se toda ação possui um motivo, uma causa, então o investigador pode observar a causalidade de dentro, pois lhe é permitido, a partir de si, perscrutar o núcleo da causalidade — já que seu corpo é apenas um entre tantos outros submetidos à lei de causalidade. Não há fenômeno menos ou mais causal na torrente universal dos eventos submetidos ao princípio de razão. A diferença é que o indivíduo tem a ilusão de poder decidir entre motivos que lutam em sua consciência, até que um deles vença e determine a ação.

Assim, a partir da identidade da causalidade em todos os reinos da natureza, pode-se, diz Schopenhauer, conectar uma outra: o *núcleo* desconhecido das representações não é diferente do núcleo do corpo humano, porque há igualdade da causalidade em todos os níveis. Ora, se o sentimento íntimo de cada consciência indica uma subjetividade *puramente volitiva* a manifestar-se no mundo por intermédio de motivos, ou causalidade animal, então o íntimo da causalidade em geral não pode ser diferente do íntimo da minha causalidade corpórea, porque a causalidade é uma só: *portanto, o íntimo dos outros corpos possui a mesma raiz que o íntimo de meu corpo — logo, o íntimo dos outros corpos é Vontade.*

É a chamada conclusão analógica.

Por ela, note-se, é possível chegar ao núcleo do mundo. Essa conclusão estende o conhecimento da causalidade vista de dentro — isto é, baseado na relação de uma representação, o corpo, com algo inteiramente diferente dele, a Vontade — a todos os outros corpos. Schopenhauer atinge, desse modo, o conceito angular de sua filosofia, o de *Vontade cósmica, una e indivisível, coisa-em-si dos fenômenos*. O mundo é minha representação, mas ele também é minha Vontade.

*Ontologia negativa.* A Vontade, como coisa-em-si, é totalmente diferente do fenômeno, da representação submetida ao princípio de razão. Disso se infere que a Vontade escapa inteiramente aos predicados fenomênicos, portanto, é alheia às determinações causais e espaço-temporais; ela é “sem-razão”, “sem-fundamento”. Isso, pode-se afirmar, deságua numa *ontologia negativa*. Compreenda-se: se o princípio de razão confere, enquanto princípio de individuação, pluralidade, divisibilidade aos objetos, a Vontade, ao contrário, é una e indivisível; se ele confere necessidade às coisas, a Vontade, ao contrário, é livre; se ele confere transitoriedade aos objetos, a Vontade, ao contrário, é atemporal e indestrutível; por fim, se o princípio de razão confere, via motivos, visão que faz o corpo humano impelir-se e atingir alvos, a Vontade, contrariamente, é “mero ímpeto cego”.

Quer dizer, a filosofia schopenhaueriana, apesar de ser uma metafísica, não vai além da experiência, rumo à celeste “Terra dos Cucos”. Ela não afirma objetos transcendentais — alheios à intuição, à experiência — como o teria feito a metafísica dogmática anterior a Kant, mas, ao contrário, finca-se no mundo, pelo corpo e seu sentimento, podendo ser definida como uma *metafísica imanente*. Só a partir do corpo, de nossa condição de indivíduos volitivos (desejosos), é que podemos adquirir uma chave para compreender os demais corpos. Uma tal constatação vale tanto para as ciências do espírito quanto para as da natureza.

*Graus de objetivação da Vontade.* Conforme *O mundo...*, a Vontade, sedenta por existência, sai gradativamente de sua cegueira originária, tornando-se natureza visível. Aparecem com isso os reinos inorgânico, vegetal e animal. O querer tende à vida (olho que se abre para a luz), desde as mais elementares formações até as mais complexas. Onde houver Vontade, haverá vida. Por conseguinte, para o autor, a expressão “Vontade de vida” é um pleonasma, e nada melhor a simboliza, em seu ímpeto tempestuoso, do que os órgãos genitais. Esses são o seu “foco”. A vida quer viver, nem que para isso o particular tenha de ser sacrificado em favor do universal (como muitas vezes, pense-se, ocorre nos casos de paixão amorosa, ou dos animais em luta pela fêmea, e ainda de parceiros mortos após a cópula).

Estádios cada vez mais elevados e complexos da natureza revelam formas de vida variadas. Porém, o querer dentro delas é um só. A Vontade está tanto na pedra que cai quanto na força que solidifica o cristal de gelo; está na agulha magnética direcionada para o pólo norte, na água que cai e corre, nas afinidades eletivas, na gravidade que puxa os corpos para a superfície da Terra, na planta que cresce. Enfim, no cosmo inteiro. O mundo é a manifestação, a visibilidade, o espelho da Vontade.

Ora, na tentativa de fundamentar teoricamente essa cosmologia, Schopenhauer lança mão de Platão e Kant, e concebe que a Vontade, ao sair de sua inconsciência e cegueira, fá-lo mediante “atos originários”, as Idéias de Platão. Essas são arquétipos eternos e imorredouros das coisas, confundindo-se com as espécies da natureza: são objetivações especulares da Vontade.

“As Idéias de Platão, em verdade, são as formas imutáveis, imperecíveis e que nunca vêm-a-ser de todas as coisas que nascem, mudam e perecem. Mas justamente elas são os nossos graus de objetivação da Vontade, vale dizer, todas as espécies determinadas dos reinos orgânico e inorgânico, as formas originárias e ídolos que nunca mudam de todos os corpos da natureza, também de todas as forças da

natureza que se manifestam segundo leis naturais...”

As Idéias, diferentemente de sua pluralização, os fenômenos, são “representações independentes do princípio de razão”, e, semelhantes à Vontade, são unas, atemporais e alheias ao espaço e à causalidade. Elas, em realidade, fazem a *intermediação* entre o em-si e os fenômenos. São a própria coisa-em-si, apenas na forma mais geral da representação, o ser-objeto para um sujeito. Sujeito que é universal e indiviso, presente tanto no entendimento (humano e animal) que intui as representações, quanto na razão teórica que as decanta em conceitos.

*Toda vida é sofrimento.* Como se vê, em sua manifestação, a Vontade deixa um rastro de Idéias atrás de si, e essas se pluralizam em fenômenos. Tem-se aí, portanto, a afirmação da vida.

Ora, quando os indivíduos que executam o trânsito entre a Vontade e a representação entram em cena, precisam antes da matéria. Essa, contudo, é constante. Com isso, cada indivíduo só pode aparecer se tomar lugar de outro, se conquistar a matéria em seu poder. Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos, em especial no reino animal, onde quem não devora é devorado, quem não assimila é assimilado. Entre os seres humanos vale “o homem é o lobo do homem”. Tal conflito, no limite, espelha a “autodiscórdia” essencial do querer-viver consigo mesmo, que, em sua cega e impetuosa fome de existência, crava os dentes na própria carne, pois nada existe de exterior a ela, e “seus excrementos são seu próprio alimento” (para usar a expressão de Nietzsche, leitor de Schopenhauer). Por isso vê-se no mundo inteiro caça, angústia, sofrimento. Daí também ser uma ilusão o carrasco acreditar que a vítima é diferente dele: ambos são uma coisa só, porém diferenciados pelo Véu de Maia do princípio de individuação (espaço + tempo). Schopenhauer cita o exemplo da formiga bulldog da Austrália: seccionada em duas partes, a cabeça morde a cauda, que se defende bravamente com ferradas; a luta dura por meia hora, até que as partes morrem ou são carregadas por outras formigas. É precisamente a partir desse, por assim dizer, teatro de autólise que se compreende o sofrimento essencial às criaturas. Isso lança luz sobre o sentido profundo da célebre frase de Schopenhauer: “Toda vida é sofrimento”.

De fato, como reflexo dessa fome de vida, essencial a todos, para o filósofo a dor é positiva e a felicidade, negativa. Ser feliz não é em si mesmo algo real, mas significa simplesmente ser menos infeliz, ter menos desejos que nos atormentem, ter o querer em estado menos conflituoso. Porém, mesmo os desejos sendo satisfeitos, contra cada um que o foi existem pelo menos dez que não o são: quando um desejo é satisfeito, logo um novo ocupa o seu lugar. O desejo satisfeito é um erro conhecido e o novo, um erro ainda desconhecido. Não há satisfação duradoura, mas cada uma se assemelha à esmola que se dá hoje ao mendigo, tornando a sua vida menos miserável, no entanto prolongando o seu tormento amanhã. Nada faz a pessoa efetivamente contente. O prazer é apenas o fim momentâneo de uma dor. O que agrava o estado existencial é que muitas vezes a satisfação só é conhecida indiretamente, por recordação, enquanto a dor é sentida direta e imediatamente. Quantas horas tranquilas e agradáveis esvaídas no tempo não são depois lamentadas, em momentos sombrios, por terem desaparecido? Pense aqui o leitor no caso explícito da saúde, plenamente valorizada e objeto de anelo quando se a perde.

Tem-se, a partir do exposto, que a vida é no limite um negócio que não cobre os seus custos. É um investimento deficitário. Percebe-se aí o *pessimismo metafísico* de Schopenhauer.

A constatação dessa ordem das coisas lança o filósofo numa nova insatisfação, que o faz abandonar a metafísica da natureza em busca de um estado que possa, ao menos momentaneamente, neutralizar essa insatisfação metafísica. Se a existência é uma espécie de roda de Íxion alada e flamejante, que não cessa de girar, talvez haja um recanto consolador no qual possamos nos proteger. Mas onde?

# Metafísica do belo

*Contemplação do belo.* No decorrer do sofrimento inerente ao estado existencial surge a contemplação estética como momento beatífico. A filosofia de Schopenhauer ganha, assim, contornos de soteriologia, isto é, de “salvação” (*Erlösung*) pelo conhecimento da Idéia, já que o estado estético se define como o de intuição dos arquétipos imorredouros das coisas, as mesmas Idéias expostas na natureza como espécies. No belo, esses arquétipos são intuídos na sua pureza, independentemente do princípio de razão; logo, são conhecidos sem rugosidade e turvação, resultantes da luta dos indivíduos para expor suas Idéias.

O sujeito, ao contemplar a natureza de modo puro, pode fruir desinteressadamente o seu conteúdo. Nesse instante, tem acesso a um outro tipo de realidade, para além dos fenômenos. O objeto de sua contemplação destaca-se da torrente fugidia das coisas e se torna um representante do todo. Ocorre um corte vertical na horizontalidade fenomênica, quando, então, desaparecem o indivíduo e os seus interesses, vinculados à Vontade, e, simultaneamente, o sofrimento some da consciência empírica, temporal. A eternidade invade a consciência. A faculdade genial, que todos possuem em maior ou menor grau, é ativada e as Idéias platônicas são fruídas livremente. O intelecto se sobressai sobre o querer, e o conhecimento, antes a serviço de interesses pessoais, torna-se livre e desinteressado.

É uma “ocasião externa” ou “disposição interna” que introduz o contemplador no estado estético. A sua consciência se torna um “claro espelho do objeto”, não se podendo mais separar aquele que intui da intuição. É indiferente se quem contempla o pôr-do-sol é um preso num cárcere ou um rei num castelo. A unidade da Vontade é restabelecida, à revelia da pluralidade patrocinada pelo princípio de razão, e, paradoxalmente, esse mesmo querer é negado. É a condição feliz dos deuses, isenta de sofrimentos. Por instantes não se conhece mais pelos olhos da finitude, ou seja, temporalmente, mas *sub specie aeterni*, do ponto de vista da eternidade. Quem aí vê é o “claro olho cósmico”. O espectador tem a consciência ocupada somente pelo *puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade*. Depois, ao recordar-se, pode comunicar a sua vivência numa obra de arte, a qual será reconhecida pelos outros, de acordo com o próprio grau de genialidade. Ora, como aí a existência é neutralizada em seus interesses e desejos, fontes de sofrimento, pois não há objetos suficientes para eles, tem-se a *negação da Vontade*.

Com isso, descortina-se uma especial forma de conhecimento, que concorre e supera a científica, pelo menos caso se leve em conta a satisfação metafísica que proporciona: o conhecimento cristalino do conteúdo das diversas espécies das coisas — as idéias platônicas, representações independentes do princípio de razão.

*O sublime.* O sentimento do sublime é um caso do belo e se dá quando o espectador se coloca em face de grandezas, sejam espaciais ou temporais, que o reduzem a nada, a uma gota no oceano, e, no entanto, mesmo assim, sai dessa pequenez e contempla a Idéia platônica por trás dos acontecimentos grandes ou potentes. Tenha-se em mente a experiência de fruir a vasta abóbada celeste, de fruir o amplo interior de uma igreja, ou o horizonte sem fim; e ainda o oceano posto em agitação com suas águas explodindo contra rochedos e saltando espumosas no ar, as tempestades que passam vergando as árvores e o vento uivando, os vulcões em erupção, dentre outros. No caso dos fenômenos tidos por infinitamente grandes, tem-se — segundo a nomenclatura de Kant, adotada por Schopenhauer — o “sublime matemático”; no caso dos fenômenos tidos por infinitamente potentes, tem-se o “sublime dinâmico”.

Todavia, por ser o sublime “uma espécie de belo”, há em ambas as vivências a intuição desinteressada da Idéia, com simultânea negação da Vontade. A diferença *inessencial* entre belo e sublime é que a impressão deste, conforme *O mundo...*, apresenta-se por via da liberação violenta e consciente, realizada pelo puro sujeito do conhecimento, da relação, conhecida como desfavorável, dos objetos com o corpo humano, guardando-se aí uma lembrança da Vontade, na medida em que essa se confunde com o corpo ameaçado, pois esse é querer concretizado, enquanto no belo essa liberação ocorre sem luta. Mas, nos dois, o conhecimento é o da representação independente do princípio de razão, isto é, do arquétipo belo e eterno da coisa intuída.

*Hierarquia das artes.* Quando o gênio se recorda da intuição estética e a comunica por uma obra, expõe a Idéia: *arte é exposição de Idéias*. Visto que essa exposição implica referência aos graus de objetivação da Vontade, há uma hierarquia das artes correspondente à hierarquia das Idéias. Essa hierarquia das artes, portanto, não diz respeito às artes mesmas, mas sim ao tema que apresentam.

A arquitetura, ao apresentar em suas construções as Idéias mais elementares de objetivação da Vontade, as qualidades da matéria — coesão, rigidez, reação contra a luz, luta da gravidade contra a resistência —, situa-se na base da pirâmide. A arte arquitetural permite o desdobramento pleno da natureza da luz, ao interceptá-la pela massa volumosa (muitas vezes opaca) do edifício e, em seguida, travando-a, refleti-la e revelar sua índole. Seguem-se à arquitetura a jardinagem e a pintura paisagística, que trabalham com as Idéias do reino vegetal. Depois vêm a escultura e a pintura de animais, superadas pela escultura e a pintura de homens. No ápice da hierarquia, correspondendo à exposição da Idéia na qual a Vontade atinge a sua objetivação mais elevada — o ser humano —, encontra-se a *poesia*, que, com sua desenvoltura expositiva fundada na complexidade do enredo, confere à tragédia o privilégio de ser a arte mais perfeita e rica, que fielmente apresenta o aspecto terrível da existência, ou seja, a índole autofágica da Vontade.

Pairando sobre todas as artes, e à diferença da tradição filosófica consagrada, Schopenhauer concebe a música como a mais excelsa de todas as expressões artísticas (para Kant, Schelling e Hegel esse privilégio cabe à poesia). Por ela não se conhece a cópia, a repetição de alguma Idéia das coisas do mundo, mas se ouve a linguagem imediata e universal da coisa-em-si. A música produz todos os graus de objetivação da Vontade, constituindo-se num análogo do mundo. O auditor, por sua vez, reproduz esse mundo, pela fantasia, em imagens. O baixo faz as vezes do inorgânico e da massa planetária, sobre o qual se assentam os demais sons e vozes correspondentes às organizações orgânicas. A música, em verdade, consegue ir além das Idéias, pois é a linguagem direta e imediata da coisa-em-si. Com isso, uma explicação perfeita da música seria uma explicação e repetição suficiente em conceitos do mundo mesmo — portanto, seria a verdadeira filosofia. Daí a intrigante colocação schopenhaueriana de que, “mesmo se o mundo não existisse, ainda assim poderia haver música”.

*Retorno ao estado existencial.* A condição divina do espectador, de profunda absorção no estado estético, de contemplação das belezas naturais e artísticas, dura pouco; é uma hora de recreio em meio às dores do mundo. Desse modo, mais uma decepção metafísica ocorre no pensamento de Schopenhauer: a da momentânea duração da negação da Vontade. É preciso, pois, uma saída definitiva. E esta, como veremos, se mostra na ética.

# Metafísica da ética

*Compaixão.* À luz do pensamento de Schopenhauer, uma filosofia que considere o mundo apenas do ponto de vista físico não proporciona satisfação metafísica alguma. Essa somente pode ser encontrada do lado ético, já que aqui “o núcleo de nosso interior se abre à consideração”. Assim, uma dimensão ética tem de ser pensada como estando no fundamento da ordem física do mundo.

Não diferentemente das éticas anteriores, a de Schopenhauer investiga a base de toda ação moralmente boa. Porém tem por alvo não a prescrição de boas ações, mas simplesmente a intelecção do conteúdo do fato ético, que para ele é o restabelecimento, e depois negação, da unidade originária do querer, antes já restabelecida, e negada, na contemplação do belo. Ora, como a Vontade é, em si mesma, livre, uma ética prescritiva é tão pouco eficaz quanto uma estética normativa. A primeira não forma o homem bom, como a segunda não forma o gênio. Segue-se daí que a ética schopenhaueriana, diferentemente das anteriores, é meramente *descritiva*. Ela investiga o solo da boa ação, sem a ensinar.

Antes de chegar ao centro propriamente dito de sua ética — em verdade ao centro de toda a sua filosofia —, Schopenhauer faz uma transição entre a estética e ele pela *compaixão*. Por esta parece referir um grau de negação da Vontade maior que no belo. De fato, em seu pensamento, a compaixão significa o desaparecimento da diferença entre eu e não-eu, entre alguém e outrem que sofre. O indivíduo não se enclausura em si, não exige que o mundo gire ao seu redor, mas, impulsionado pela visão do sofrimento alheio, age para lhe ajudar, neutralizando assim, em si, o egoísmo essencial a toda criatura, resultado de todos serem uma única e mesma Vontade, sedenta por vida e que, nessa sede cega, desconhece a si mesma como uma na caça e no caçador, no carrasco e na vítima. Em função desse egoísmo, e dos males por ele engendrados, o mundo se assemelha mais a uma criação do diabo que de Deus. Dessa perspectiva, diante dos tormentos da existência, é de mau gosto o otimismo. Schopenhauer afirma:

Se fossem trazidos aos olhos de uma pessoa as dores e tormentos aos quais a sua vida está continuamente exposta, então o aspecto cruel desta a assaltaria. Se se conduzisse o obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ugolino, então ele certamente também veria de que tipo é este *meilleur des mondes possibles*, melhor dos mundos possíveis.

Em um mundo egoísta e semelhante a um inferno, é de fato milagroso o sentimento de compaixão, que faz o eu se perder no não-eu, para ajudá-lo. A compaixão quer o bem alheio, e chega à nobreza de caráter e à bondade. Esse impulso é uma das três molas propulsoras fundamentais da natureza humana, as outras duas sendo exatamente o *egoísmo*, que quer o bem-estar próprio e é sem limites, e a *maldade*, que quer a dor de outrem e atinge a crueldade.

Ao contrário das ações motivadas por egoísmo ou por maldade, na compaixão a Vontade não se encontra pluralizada pelo princípio de razão. Vê-se através do Véu de Maia da existência e a afirmação impetuosa do querer é obstada. A Vontade não mais crava os dentes na própria carne: “Esse vivente és tu”, diz uma fórmula do livro sagrado dos vedas. O sentimento compassivo, portanto, é a única fonte de

toda ação não-egoística, logo, virtuosa, de amor ao próximo — *caritas*: “Todo amor é compaixão.”

No entanto, se na compaixão uma vida se nega, outra é afirmada, exatamente a que é salva. Desse jeito, surge uma contradição teórica no pensamento schopenhaueriano, já que a negação da Vontade não foi completa, pois ficam em aberto, para a vida salva, os tormentos da existência. Eis por que o filósofo é levado a dar um passo a mais para encontrar o momento no qual a Vontade renuncia em definitivo ao viver, ou seja, à possibilidade do sofrer, atingindo o máximo de sua negação.

*Afirmção e negação da Vontade de vida.* Depois de ter se objetivado nos diversos reinos naturais e chegado ao conhecimento de si no homem, a Vontade pode adquirir uma visão do todo da vida. Ora, uma pessoa que, a partir desse ponto de vista, perceba o sofrimento generalizado das criaturas, e ainda diga sim ao viver, ao seu “retorno sempre novo”, estaria no ponto de vista da *afirmação* plena e consciente do querer. É o caso do herói, do conquistador do mundo (postura que depois repercutirá decisivamente naquilo que Nietzsche chamará de afirmação da Vontade de potência: o mundo é luta por poder e nada mais). “A Vontade se afirma a si mesma” significa: na medida em que o mundo ou a vida, a sua própria essência, lhe é dada de modo completo como representação, esse conhecimento não obsta o seu querer, mas a vida assim conhecida é de novo querida. Até então sem consciência e conhecimento, como ímpeto cego, agora, no entanto, com clareza de consciência e conhecimento.

Porém, em outra circunstância, raríssima, esse conhecimento do todo sofrente faz o sujeito se *identificar* com a totalidade das criaturas que sofrem. Expande-se, então, a compaixão ao mundo inteiro. Exatamente nesse momento se dá a “transição da compaixão para a ascese”. É o coroamento da filosofia schopenhaueriana numa metafísica da ética. O fato ético por excelência foi encontrado. No homem de disposição ascética nasce uma aversão pela essência do mundo, da qual ele é a expressão. O asceta, ou santo, anseia pelo nada; é um estádio superior de supressão dos desejos e interesses. Para onde olha, sente a humanidade e os animais sofredores, e essa constatação se torna um *quietivo*, ou seja, os motivos não mais fazem efeito sobre a sua pessoa. Se a compaixão ainda salva uma vida, portanto afirma indiretamente a esta, o asceta, curiosamente, também está envolto numa contradição, pois, apesar de intuir *através* do princípio de individuação, ainda possui um corpo que afirma aquilo que sua consciência nega. Isso tem por consequência uma luta contínua contra o tender afirmativo do querer antes concretizado em corpo. Por isso se vê aquele que atingiu a negação da Vontade procurando conservar esse estado a todo custo, mediante auto-renúncia e uma vida dura, casta, de expiações e busca pelo desagradável. Tudo tendo por fim abafar a Vontade que nele se esforça continuamente. Combate-se sobretudo a sexualidade, foco do querer, por conseguinte a possibilidade de este afirmar-se em outros indivíduos. Ocorre, aí, uma “quebra *proposital* da Vontade”.

Assim, se na contemplação estética e na compaixão ocorre uma negação *inconsciente e passageira* da Vontade de vida, portanto em graus menores, na ascese a negação é *consciente e duradoura*, atingindo o seu grau máximo. Schopenhauer, então, fala de uma “clareza de consciência racional” com a qual o asceta *sabe*, pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e renuncia a ele.

*O nada.* Mas Schopenhauer é também o filósofo do consolo e nos chama a atenção para o fato de que o conceito de nada a se pensar na negação da Vontade é essencialmente relativo, referindo-se a algo determinado que ele nega.

Caso se considere minuciosamente o assunto, descobre-se que não há nenhum nada absoluto; nem ele sequer é imaginável. Um nada desse tipo, considerado de um ponto de vista superior, é de novo relativo. O nada só o é quando está *em relação a algo outro que é pensado*. Todo nada pretensamente absoluto aparece ao fim como relativo. Para elucidação, observemos o seguinte exemplo: ao pensarmos nas

grandezas  $-1$  e  $-3$ , que aparentemente são carências, na operação  $-1 -3 = -4$ , descobre-se que, em verdade, ambas são positivas, pois perfazem uma soma. Houve uma troca de sinais, e aqui o negativo, relativamente, torna-se positivo. O que comprova um nada completamente alheio à carência, ou até mesmo à aniquilação.

Com isso, se a representação, o mundo visível como espelho da Vontade, for tomada como algo positivo, e nomeado o *ser*, a sua negação seria supostamente o *nada*. Poder-se-ia temer que não haveria mais reflexo do ser no espelho da representação. “Caso não miremos a Vontade nesse espelho, então perguntamos debalde para que direção ela se virou e, como ela não possui mais nenhum onde e quando, queixamo-nos de que ela se perdeu no nada.”

Mas, diz o filósofo, não é esse o caso. De outro ponto de vista, mostra-se simplesmente uma mudança de sinais, e o ser é tomado como nada, e o nada como ser. Trata-se daquela inversão de sinais apontada na operação acima, onde o negativo pode ser positivo. E é justamente nesse sentido que termina *O mundo como Vontade e como representação*, ao dizer que os planetas, as estrelas, as galáxias poderiam ser perfeitamente interpretados como o nada; e o nada da negação, como o ser. Longe, portanto, de ser nihilismo destrutivo, a negação da Vontade em Schopenhauer é inversão de perspectivas do mundo, da física em favor da ética (as teias do egoísmo são desfeitas). O nada da negação de modo algum tem a ver com uma ideologia do afundamento, do fracasso radical da existência, mas com o elogio dos momentos em que o intelecto permite o apaziguamento do querer egoísta pelo conhecimento. Apesar de esse acontecimento, a cargo sobretudo de santos e ascetas, furtar-se a uma descrição positiva pelo discurso, visto que aqui a linguagem atingiu o seu limite, pode no entanto ser *mostrado*: é o místico — vivências catalogadas sob a rubrica de “êxtase”, “enlevamento”, “desprendimento do mundo”, “iluminação”, “união com Deus” etc. Semelhante estado não é propriamente conhecimento, visto que o aqui vivenciado não possui mais a forma do sujeito e do objeto, sendo acessível somente à experiência daqueles imersos nessas vivências. Assim, a filosofia de Schopenhauer atinge sua última e insuperável crise: ela tem de se contentar com um conhecimento negativo da viragem do querer, tendo atingido “o marco limite” do conhecimento positivo, isto é, da linguagem. Aqui, o filósofo deve silenciar.

# Sabedoria de vida

*Exortações e máximas.* Apesar do pessimismo metafísico, a filosofia schopenhaueriana abre espaço para um otimismo prático.

Schopenhauer, em realidade, indica a possibilidade de uma vida menos infeliz no inferno que é o mundo. Para o autor, nenhum caráter pode ser abandonado a si mesmo, vagueando ao sabor dos ventos; cada um precisa de condução mediante conceitos e máximas de sabedoria de vida.

De fato, se a existência é essencialmente trágica, devido à rigorosa necessidade de seus eventos, ainda assim causas ocasionais podem ser intelectualmente procuradas para melhor expressão do caráter de cada um, fazendo com que a Vontade encontre uma atmosfera propícia para agir — ocasião em que a sabedoria de vida permite uma justa *acomodação* entre pessimismo metafísico e otimismo prático. Dizendo de outro modo, a vida sábia descortina um horizonte em que o caráter pode ser positivamente fomentado. A velha máxima “conhece-te a ti mesmo” é de serventia. Deve-se antes saber o que nos torna menos infelizes, portanto felizes até onde é permitido a seres tão carentes quanto os humanos. Deve-se antes de tudo ter em mente que a saúde é para ser anteposta a qualquer outra coisa, com o que o estado de espírito é favorecido, e isso é crucial, pois cada um frui antes a *si mesmo* em dada situação, e não a situação mesma. Um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente.

O que se diz a partir do exposto é que a *prudência* deve auxiliar a nossa conduta, fazendo com que evitemos desgraças. Muitas vezes, o que é comumente chamado de destino não passa de atos tolos, que podem ser perfeitamente evitados.

Em última instância, o que o filósofo entende por sabedoria de vida aproxima-se da visão estoíca de mundo: sempre que possível, deve-se encarar as desventuras com serenidade. Daí a crítica ao pessimismo exacerbado, visto que mesmo acidentes grandes ou pequenos são elementos da vida, e isso devemos sempre ter em mente, sem lamentar e fazer caretas sobre as incontáveis misérias da vida, menos ainda recorrer aos céus por uma picada de pulga. O filósofo diz, em termos estoícos: “Não cede à adversidade, mas marcha audaz contra ela.”

Nesta frágil vida que pode ser abalada ou findar a qualquer momento, deve-se sempre evitar as dores, não saindo à cata desenfreada dos prazeres do mundo, pois isso quase sempre traz grandes problemas, imediatos ou não. Se estiver ao alcance sacrificar um prazer para livrar-se de uma dor futura, tanto melhor; é insensato comprar o prazer momentâneo à custa da desgraça de amanhã. O balanço de vida de alguém reside, por consequência, não nos prazeres que fruiu, mas nos males que evitou.

*Epifilosofia.* O termo *epi* significa “em cima”, “por cima”. Epifilosofia é o título do capítulo final do tomo II da obra magna de Schopenhauer, que traz uma visão de conjunto de seu sistema.

Ora, talvez o leitor, ao fim deste pequeno livro, perguntasse qual seria, do meu ponto de vista, uma epifilosofia schopenhaueriana. Ao que eu responderia, sucintamente, como se segue.

O pensamento do filósofo tem outro contorno que o apresentado em muitos manuais de filosofia, a saber, como o ápice rarefeito do niilismo. Schopenhauer, segundo as palavras de Nietzsche, teria espalhado pela vida o seu “perfume fúnebre”. De fato, para ele, como vimos, toda vida é sofrimento, sendo seus pólos opostos a dor e o tédio. Todo prazer é de natureza negativa; a dor, sim, é positiva. Cabe, portanto, elogiar a negação da fonte dos sofrimentos, a Vontade de vida cega e insaciável. O cotidiano e a história de fato apresentam a nossa condição de seres sofrentes, mostram as guerras, a

queda do justo, o triunfo do mal, a crueldade de todo tipo, enfim, expõe-nos como seres transitórios, que rumam para a morte inadiável. O mundo é irracional em seu íntimo.

No entanto, Schopenhauer não é o niilista por excelência. Sob o fundo do irracional como princípio do mundo e do absurdo da existência a ele associado, deve-se, ainda assim, pensar em alguns elementos, indicados anteriormente, que matizam o seu amargo pessimismo:

a) a Vontade, após manifestar-se gradativamente nos reinos naturais e chegar ao conhecimento de si no homem, ou se nega ou se afirma, tendo-se neste último caso justamente a figura do herói ou conquistador. Um sim à vida, ao seu eterno retorno, é sem dúvida possível (embora Schopenhauer não o aplauda);

b) qualquer negativo, interpretado de outra perspectiva, pode ser positivo. Isso torna perfeitamente plausível tomarmos o nada da negação da Vontade de maneira meramente relativa, não absoluta: de modo algum ela é sinônimo de aniquilamento; algo assim sequer é pensável: como dizem os versos do místico Angelus Silesius, *“Sei que sem mim Deus não pode viver um instante sequer,/ Se for aniquilado, também seu espírito tem de necessariamente extinguir-se.”* ;

c) a filosofia schopenhaueriana é atravessada por uma atmosfera de consolo. Ela explicitamente sustenta que a visão do decurso infalível do mundo com seus eventos pode desaguar numa postura estoica. A descrição da crueza da existência, se interpretada à luz da prudência e da serenidade, é em verdade procedimento trágico diante dela. Compreenda-se: daí pode advir uma catarse, em sentido aristotélico do termo, frente aos tormentos da existência. Aristóteles definia a tragédia como a encenação de uma ação de caráter elevado, que, despertando o terror e a piedade, conduz à purgação dessas emoções, por ele consideradas ruins. Quer dizer, o conhecimento, no pensamento de Schopenhauer, tem o poder de salvar (negar o querer). Salvação pelo conhecimento: é o aspecto soteriológico de sua filosofia. A negação da Vontade, em consequência, é catártica, ou, em termos budistas, ela é o alcançamento do verdadeiro nirvana.

Com isso, pode-se definir a filosofia de Schopenhauer como pendular, ou seja, ela oscila entre pessimismo metafísico (toda vida é sofrimento) e otimismo prático (sabedoria de vida no inferno que é o mundo).

---

\* Na mitologia grega, *Íxion*, por tentar seduzir Hera, esposa de Zeus, recebe deste a punição de ser atado a uma roda que não cessa de girar.

\* No hinduísmo, véu que impede o homem de contemplar a verdade que se esconde atrás do mundo fenomênico.

# Seleção de textos

## ***O mundo como representação***

“O mundo é minha representação”. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clareza de consciência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece Sol algum e Terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê o Sol, uma mão que toca a Terra. Que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. — Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas estas já a pressupõem; e, se cada uma destas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, e somente sob ela é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que essa: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação. ... O quão cedo essa verdade fundamental foi conhecida pelos sábios da Índia, na medida em que aparece como o princípio básico da filosofia védica atribuída a VYASA, testemunha-o W. Jones no último de seus ensaios, “On the philosophy of the Asiatics”: “O dogma fundamental da escola védica não consiste em negar a existência da matéria, vale dizer, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria insensatez), mas em corrigir a noção popular dela e em afirmar que a matéria não possui essência alguma independente da percepção mental, visto que existência e perceptibilidade são termos recíprocos.”

*O mundo...*, § 1

## ***Princípio de razão e entendimento***

Nossa consciência que conhece, como sensibilidade (receptividade) externa e interna, entendimento e razão, divide-se em sujeito e objeto e nada mais. Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Acontece que todas as nossas representações permanecem entre si sob uma determinada ligação regular, e *a priori* segundo a forma; desse modo, nada de permanente e independente por si mesmo, nada de singular e incoerente pode tornar-se objeto para nós. Essa ligação é a que expressa o

princípio de razão na sua universalidade.

*Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*

Toda intuição é intelectual, pois sem o entendimento jamais seria intuição, percepção, apreensão dos *objetos*, mas permaneceria mera sensação, que, como dor ou contentamento, poderia ter um sentido em relação à vontade, mas seria apenas uma mudança de estados vazios de sentido e nada semelhantes a um conhecimento. Só há intuição, isto é, o conhecer de um *objeto*, quando o *entendimento* relaciona cada impressão recebida pelo corpo à sua *causa*, *situando* esta no espaço intuído *a priori*, de onde se origina o efeito, e então reconhece a causa como atuante, como *efetiva*, ou seja, como uma representação do mesmo tipo e classe que o corpo humano. Essa transição do efeito para a causa é imediata, vivaz, necessária, pois é um conhecimento do *puro entendimento*, não uma conclusão da razão, ou uma combinação de conceitos e juízos segundo leis lógicas...

*Sobre a visão e as cores*

## ***Conclusão analógica***

Dessa forma, o duplo conhecimento (dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez) que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno na natureza. Assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações da consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a que denominamos em nós VONTADE. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Donde retirar os elementos para compô-los? Além da Vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável. Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. Porém, se analisamos a realidade desse corpo e suas ações, então encontramos, fora o fato de ele ser nossa representação, nada mais senão a Vontade: aí se esgota toda a sua realidade mesma. Conseqüentemente, não podemos encontrar em parte alguma outra realidade para atribuir ao mundo dos corpos. Se este, pois, ainda deve ser algo mais que mera representação, então temos de dizer que, fora a representação, portanto em si e conforme sua essência mais íntima, ele é aquilo que encontramos imediatamente em nós mesmos como Vontade.

*O mundo...*, § 19

## ***O mundo como Vontade***

A quem, mediante todas essas considerações, também se tornou *in abstracto* claro e certo que aquilo que cada um possui *in concreto* imediatamente enquanto sentimento, a saber, a essência em si do próprio fenômeno — que se expõe como representação tanto nas ações quanto no substrato permanente destas, o

corpo — é a VONTADE, que constitui o mais imediato de sua consciência, porém, como tal, sem aparecer completamente na forma da representação, na qual objeto e sujeito se contrapõem, mas dando sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente: Vontade que também não aparece em seu todo, mas se faz conhecer ao indivíduo somente por meio de seus atos isolados; quem, ia dizer, alcançou essa convicção, obterá comigo uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza, visto que também a transmitirá a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto só parcialmente, unicamente como REPRESENTAÇÃO. Reconhecerá a mesma Vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos que são inteiramente semelhantes ao seu, homens e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que brota do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a Terra e a Terra para o Sol — tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo que lhe é conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através deste, leva-nos à COISA-EM-SI. Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO, é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE: como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente desta. É a partir daquela que se tem todo objeto, o fenômeno, a visibilidade, a OBJETIDADE; ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo, a aparecer em cada força da natureza que faz efeito cegamente, e também na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece.

*O mundo...*, § 21

## **Idéias**

A Vontade se mostra como aquilo que o mundo ainda é além de representação, ou seja, como a coisa-em-si. Em conformidade com isso, nomeamos o mundo visto como representação, tanto no todo, quanto em suas partes, *objetidade da Vontade*. A objetivação da Vontade, vale dizer, o seu aparecimento na objetidade, tem muitos graus determinados pelos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez, ou seja, expõe-se como objeto. Lembro que tais graus são precisamente as Idéias de Platão. As Idéias de Platão, em verdade, são as formas imutáveis, imperecíveis e que nunca devêm de todas as coisas que nascem, mudam e perecem. Exatamente elas são os nossos graus de objetivação da Vontade, noutros termos, todas as espécies determinadas dos reinos orgânico e inorgânico, as formas originárias e índoles que nunca mudam de todos os corpos naturais, também de todas as forças naturais que se manifestam conforme leis naturais.

*Preleções sobre a metafísica do belo*, cap. 2.

## **Estado estético**

Como foi dito, é possível uma *transição* do conhecimento comum, que concebe somente coisas isoladas, para o conhecimento da *Idéia*. Mas isso é uma exceção. Ela ocorre subitamente. O conhecimento se liberta da servidão da Vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua Vontade, tornando-se *puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade*: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, abandona-se nela. O que exige uma ocupação detida, que a princípio lhe é estrangeira. Trata-se da intuição estética das coisas.

Pode ocorrer (por condições que residem no sujeito e no objeto) que, elevados pela força do espírito, nós deixemos de lado o modo comum de consideração das coisas, cessemos de seguir as suas relações (que têm, em última instância, sempre uma referência com a vontade própria) pelo fio condutor do princípio de razão; então consideraremos não mais o onde, o quando, o porquê, o para quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu *quê* (ou seja, a *Idéia*). Também não é permitido que o pensamento abstrato — os conceitos da razão — tome conta da consciência, mas, em vez disso, toda a potência do espírito é orientada para a intuição e afunda-se completamente nesta: a consciência inteira é preenchida com a contemplação serena do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, árvore, penhasco, construção etc. É uma maneira germânica de falar plena de sentido, a de que nos *perdemos* por completo num objeto, ou seja, perdemos de vista justamente o próprio indivíduo, a própria Vontade: a disposição se torna *puramente objetiva*: toda a consciência é ainda apenas o espelho claro do objeto oferecido, é o médium pelo qual este entra em cena no mundo como representação. Sabemos de *nós mesmos* apenas na medida em que sabemos do objeto: ainda permanecemos aí tão-somente como *puro sujeito do conhecer*. Ainda sabemos, por um instante, que algo aqui é intuído, mas não sabemos mais *quem* intui: toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva.

*Preleções sobre a metafísica do belo, cap. 3*

## ***Compaixão como fundamento da ação de valor moral***

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: 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 ou 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 a 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 esta 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 mim e o outro não é mais absoluta.

Certamente este processo é digno de espanto e até mesmo misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*.

É aqui portanto, nesta participação imediata que não se apóia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, que está a única clara origem da caridade, da “caritas”, “agápe”, daquela justiça, pois, cuja máxima é: “Omnes, quantum potes, iuva” [ajuda a todos quanto puderes] e da qual decorre tudo o que a ética prescreve sob o nome de deveres de virtude, deveres de amor e deveres incompletos. Esta participação indireta e mesmo instintiva no sofrer alheio é a única fonte de tais ações se elas *tiverem valor moral*, isto é, se forem puras de todos os motivos egoístas e, por isso mesmo, se despertarem em nós aquele contentamento íntimo que chamamos de consciência boa, pacificadora e aprovadora.

*Sobre o fundamento da moral*

## ***Sofrimento***

Considere-se o seguinte: todo *querer* tem de nascer de uma *necessidade*: toda necessidade entretanto é uma carência sentida, a qual é forçosamente um sofrimento. Decerto toda satisfação põe fim a esse sofrimento. Mas 1) o desejo retorna rápido e fácil, a satisfação de modo lento e difícil: contra cada desejo satisfeito permanecem contra ele pelo menos dez que não o são: o nosso apetite dura muito e nossas exigências não conhecem limites, a satisfação no entanto é breve e módica: com a satisfação crescem as exigências, porém o contentamento assegurado pela satisfação decresce, devido ao avanço do hábito; 2) a satisfação última de um desejo é, nela mesma, apenas aparente: nada nos torna efetivamente contentes, pois assim que um desejo é satisfeito um novo ocupa o seu lugar: o desejo satisfeito é um erro conhecido e o novo, um erro ainda desconhecido. Uma satisfação duradoura, invencível, não pode de fato advir de objeto algum alcançado pelo querer, mas ela se assemelha à esmola que damos ao mendigo, para tornar menos miserável a sua vida hoje, e no entanto prolongar o seu tormento amanhã. Daí, portanto, deixar-se inferir: pelo tempo, como é a regra, em que estamos ocupados com a nossa vontade e em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas esperanças e temores sempre a acompanhá-los, logo, pelo tempo em que somos o *sujeito do querer*, nunca felicidade ou calma verdadeiras podem nos sobrevir, mas isso é simplesmente impossível. Em essência, é indiferente se o que nos movimenta é a esperança ou o temor, se perseguimos um bem ou fugimos de um mal, se nos esforçamos por um prazer ou se tememos uma desgraça; tudo isso é essencialmente a mesma coisa: pois é sempre o cuidado em favor da incansável vontade exigente o que preenche a consciência e a movimenta duradouramente, independente de qual seja a figura em que se dá isso. Entretanto, sem tranqüilidade, nenhum autêntico bem-estar é possível. O sujeito do querer, portanto, está sempre enredado no sofrimento: é Íxion atado à roda que não cessa de girar, é o eternamente sedento Tântalo, são as Danaides enchendo seus tonéis sem fundo.

*Preleções sobre a metafísica do belo, cap. 8*

## ***Afirmção e negação da Vontade de vida***

A Vontade afirma a si mesma significa: na medida em que na sua objetividade, isto é, no mundo e na vida, a sua própria essência lhe é dada de maneira completa e distinta como representação, um tal conhecimento de modo algum é obstáculo para o seu querer, mas justamente a vida assim conhecida é desejada enquanto tal; até então sem conhecimento, como ímpeto cego, porém agora com conhecimento, de maneira

consciente e deliberada. O contrário disso, a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA mostra-se quando, em função daquele conhecimento, o querer finda, na medida em que os fenômenos conhecidos isoladamente não mais fazem efeito como seus MOTIVOS, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que provém da apreensão das IDÉIAS a espelharem a Vontade, se torna QUIETIVO da Vontade, e, assim, a Vontade se suprime livremente... Pois tanto a afirmação quanto a negação da Vontade provém do CONHECIMENTO, mas não de um abstrato, em palavras, mas de um conhecimento vivo que se exprime somente mediante a ação e a conduta e permanece independente de dogmas, que, como conhecimento abstrato, ocupam a razão.

*O mundo...*, § 54

## ***Sabedoria de vida***

Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta pela qual distribuimos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, com o objetivo de, para nós, um não perturbar o outro. Muitos vivem em demasia no presente: os descuidados; outros vivem em demasia no futuro: os medrosos e cheios de cuidado. É raro alguém manter com exatidão a justa medida. Aqueles que, por intermédio de esforços e esperanças, vivem apenas no futuro e sempre olham para frente, indo impacientes de encontro às coisas que hão de vir, como se estas fossem portadoras da felicidade verdadeira, deixando passar o presente sem observá-lo e desfrutá-lo, são, apesar de seus ares petulantes, comparáveis àqueles asnos da Itália cujos passos são apressados por um bastão de feno pendurado em frente à sua cabeça, que eles sempre esperam alcançar. Tais indivíduos enganam a si mesmos em relação a toda a sua existência, na medida em que vivem apenas *ad interim*, interinamente, até que morrem. Portanto, em vez de estarmos sempre e exclusivamente ocupados com planos e cuidados para o futuro, ou de nos entregarmos à nostalgia do passado, nunca deveríamos nos esquecer de que só o presente é real e certo; o futuro, ao contrário, apresenta-se quase sempre diverso daquilo que pensávamos; sim, também o passado fora diverso; de tal modo que, no todo, ambos têm menor importância do que parece. Pois a distância, que diminui os objetos para o olho, engrandece-os para o pensamento. Só o presente é verdadeiro e real. Ele é o tempo realmente preenchido e exclusivamente nele repousa a nossa existência. Por conseguinte, deveríamos sempre dedicar-lhe uma acolhida jovial e, portanto, fruirmos com consciência cada hora suportável e livre de contrariedades ou dores, ou seja, não turvá-la com feições carrancudas acerca de esperanças malogradas no passado, ou ansiedades pelo futuro. Pois é inteiramente insensato repelir uma boa hora presente, ou de propósito estragá-la, por conta de desgostos do passado ou ansiedades em relação ao porvir. Dedique-se um tempo determinado à preocupação, sim, até mesmo ao arrependimento: depois, no entanto, deve-se pensar nos seguintes termos sobre o já acontecido: “Por mais que nos adoente, abandonemos o acontecido,/ Por mais difícil que seja, domemos a cólera em nosso coração”.

E quanto ao futuro: “Isso repousa no colo dos deuses.”

*Parerga e paralipomena* I,

“Aforismos para a sabedoria de vida”, cap. 5

# Cronologia da vida e época

- 1788** Nasce na cidade livre de Dantzig, aos 22 de fevereiro.
- 1803-04** Grande viagem pela Europa (Inglaterra, Holanda, França, Suíça, Áustria, Prússia) na companhia dos pais.
- 1805** Estudos comerciais em Hamburgo. Morre o pai em 20 de abril.
- 1809** Estudos de medicina e depois filosofia (sobretudo Schelling, Platão e Kant) na Universidade de Göttingen.
- 1811-13** Aluno de Fichte e Schleiermacher na Universidade de Berlim.
- 1814** Estada em Dresden.
- 1813** *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente.*
- 1816** Incentivado por conversas com Goethe, escreve *Sobre a visão e as cores.*
- 1818** *O mundo como Vontade e como representação.*
- 1818-19** Viagem à Itália.
- 1820** Professor na Universidade de Berlim. Pouquíssimos alunos, pois seu curso concorria com o de Hegel, grande nome da filosofia alemã de então.
- 1822** Nova viagem à Itália.
- 1825** Desiste da carreira universitária.
- 1831** Foge da epidemia de cólera em Berlim e se fixa em Frankfurt.
- 1836** *Sobre a Vontade na natureza.*
- 1838** Morre a mãe.
- 1839** Recebe da Real Sociedade de Ciências da Noruega um prêmio pelo *Ensaio sobre a liberdade da Vontade.*
- 1841** Publica *Os dois problemas fundamentais da ética*, que inclui o *Ensaio sobre a liberdade da Vontade*, e *O fundamento da moral*, este não premiado pela Real Sociedade de Ciências da Dinamarca, em concurso no qual era o único concorrente.
- 1844** Segunda edição de *O mundo como Vontade e como representação*, acompanhada de suplementos (tomo II da obra). Nasce Nietzsche.
- 1851** *Parerga e paralipomena.*
- 1856** Richard Wagner envia-lhe a composição “O Anel dos Nibelungos”, com dedicatória.
- 1860** Morre aos 21 de setembro, com 72 anos, de colapso pulmonar.

# Referências e fontes

- As citações de Schopenhauer foram extraídas de *Arthur Schopenhauers — Werke in Fünf Bänden*, (Zurique: Haffmans Verlag, 1988).
- Os dados biográficos baseiam-se no seu *Curriculum Vitae* datado de 31 de dezembro de 1819 para ser enviado à Universidade de Berlim, na biografia escrita por K. Weissmann (cf. Leituras recomendadas), da qual também foram extraídas as citações das páginas 7 e 17, e no esboço biográfico presente em meu *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo* (São Paulo: Moderna, 1997).
- A citação da p.14-5 foi extraída de R. Malter, *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Schopenhauers* (Darmstadt, WBG, 1988).
- A citação de Schelling da p.28 se encontra em “Darstellung meines Systems der Philosophie”, in *Sämmtliche Werke* (org. de K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, vol. IV).

# Leituras recomendadas

Ainda não temos tradução integral em português da obra magna de Schopenhauer. A recente publicação (2002) de *O mundo como Vontade e representação*, editora Contraponto, apenas reproduz a publicada em Portugal, que não indico, pois faltam três prefácios, trechos são suprimidos e o apêndice sobre a crítica da filosofia kantiana simplesmente sumiu.

Alguns textos disponíveis de Schopenhauer em português:

“Schopenhauer”, coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1988.

*Metafísica do amor/Metafísica da morte*. Trad. de J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

*Sobre a filosofia universitária*. Trad. de M. L. Cacciola e M. Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

*Sobre o fundamento da moral*. Trad. de M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

*A arte de ser feliz*. Trad. de M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

*A arte de ter razão*. Trad. de A. Krug. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Dispomos de uma boa biografia de Schopenhauer, com comentários corretos sobre sua obra, de K. Weissmann, *Vida e obra de Schopenhauer*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

De R. Malter há *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag, 1991. Um dos melhores comentários sobre a filosofia de Schopenhauer. Infelizmente, o texto só está acessível em alemão. Trata-se de obra que aponta, com pertinência, como o pensamento do filósofo de Frankfurt se move por crises. Destaca-se ainda nesse livro a interpretação da filosofia schopenhaueriana como sendo uma soteriologia, em vez de um niilismo.

De M. Maia *A outra face do nada*, Rio de Janeiro: Vozes, 1991. Tem por tema gravitacional a estética de Schopenhauer, com uma incursão sobre a literatura de Proust, bem como uma interpretação sobre a negação da Vontade no estado estético que atinge apenas a Vontade individual, não a universal.

De M. L. Cacciola *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994. Livro sobre o legado kantiano de Schopenhauer, investigando como, mesmo depois da crítica de Kant à metafísica dogmática, ainda é possível um filósofo definir-se como metafísico. A solução encontrada será sublinhar o aspecto imanente de sua filosofia, escolhendo a autora como ponto gravitacional a noção de corpo como objetividade da Vontade.

De J.T. Brum temos *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, Rio de Janeiro: Rocco, 1998. Começando com uma exposição da imagem do homem segundo Schopenhauer, avança para a imagem do homem segundo Nietzsche. O autor conclui com uma contraposição das concepções de arte segundo os dois autores.

De minha autoria há *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, São Paulo: USP-Humanitas, 2001. O livro trata da noção de Idéia platônica em Schopenhauer, a partir de definição dela como ato originário da Vontade ou coisa-em-si de Kant. Ao discorrer sobre a metafísica do belo do filósofo de Frankfurt, aborda a noção de belo e de sublime a partir do conceito de negação da Vontade.

## Sobre o autor

Jair Barboza é doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professor do departamento de filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e autor de *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*. (São Paulo, Moderna, 1997), e *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, (São Paulo: USP-Humanitas, 2001).

E-mail para contato: [jbarboza@gmx.net](mailto:jbarboza@gmx.net)

Copyright © 2003, Jair Barboza

Copyright desta edição © 2003:

Jorge Zahar Editor Ltda.  
rua Marquês de São Vicente 99, 1º andar  
22451-041 Rio de Janeiro, RJ  
tel (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787  
editora@zahar.com.br  
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Sérgio Campante

ISBN: 978-85-378-0809-2

---

---

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**

---

---