

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA**

FELIPE CARDOSO MARTINS LIMA

**AS FORMAS DE CONHECIMENTO INTUITIVO E
O PROBLEMA DA LIBERDADE EM
SCHOPENHAUER**

**Santa Catarina – SC
03/2017**

FELIPE CARDOSO MARTINS LIMA

**AS FORMAS DE CONHECIMENTO INTUITIVO E
O PROBLEMA DA LIBERDADE EM
SCHOPENHAUER**

Versão definitiva da Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Nazareno Eduardo de Almeida. Co-orientador: Dr. Jair Lopes Barboza.

**Santa Catarina – SC
03/2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lima, Felipe Cardoso Martins

As formas de conhecimento intuitivo e o problema da liberdade em Schopenhauer / Felipe Cardoso Martins Lima ; orientador, Nazareno Eduardo de Almeida, coorientador, Jair Lopes Barboza, 2017. 212 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

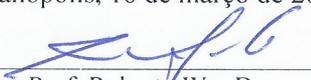
1. Filosofia. I. Almeida, Nazareno Eduardo de. II. Barboza, Jair Lopes. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Felipe Cardoso Martins Lima

**“AS FORMAS DE CONHECIMENTO INTUITIVO E O PROBLEMA DA
LIBERDADE EM SCHOPENHAUER”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 16 de março de 2017.



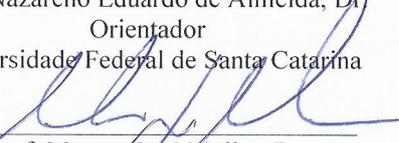
Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

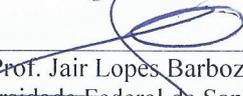


Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Marcos José Muller, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



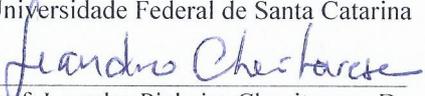
Prof. Jair Lopes Barboza, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Jelson Roberto de Oliveira, Dr.
Pontifícia Universidade Católica do Paraná



Prof. Leo Afonso Staudt, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Leandro Pinheiro Chevitarrese, Dr.
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Agradecimentos

Quero agradecer a todos aqueles que confiaram em mim, desde sempre. Meus sinceros agradecimentos ao professor Nazareno Eduardo pela atenta orientação; ao professor Jair Lopes Barboza pela orientação e principalmente pela amizade e colaboração. A minha namorada Ana Paula pelo incentivo; aos meus pais por todo apoio que me deram; ao meu irmão; aos meus amigos professores Marcelo Prates e Evandro Bilibio pelo apoio e incentivo que sempre mederam, aos meus irmãos irracionais que só me deram alegria nesta vida (dunga, bigolzinha e, em especial à minha eterna branquinha). Agradeço de igual forma à Universidade Federal do Acre pelas liberações (facilitando o término do meu Doutorado).

À branquinha (devo tudo isso a você)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar os tipos de conhecimento intuitivo e o problema do fatalismo da liberdade em Schopenhauer. Demonstraremos a existência de um terceiro tipo de intuição, a *ético-mística*, cuja expressão é manifestada na figura do conquistador de mundos e no asceta. Tomando ela por expressão máxima da liberdade, traçaremos os vários graus de manifestação da vontade, seja no âmbito afirmativo, seja no âmbito negativo, a fim de melhor expor a *imagem da liberdade* em Schopenhauer. Veremos, entretanto, como esses graus estão associados à disposição de caráter dos indivíduos e como por eles a liberdade se determina, conduzindo, assim, à ideia de fatalismo da liberdade em Schopenhauer. Esse fatalismo não manifesta um teor negativo da liberdade, mas nos possibilita visualizar a proximidade entre a ética e a mística em Schopenhauer. Por fim, o quadro dos diversos graus não somente revelará as formas e graus diversos da liberdade como também nos explicitará a possibilidade de se conceber a liberdade no âmbito da afirmação da vida. Desta feita, o conhecimento intuitivo do todo da vida mostra a possibilidade da liberdade, mesmo determinada, no âmbito da aparência.

Palavras-chave: Schopenhauer – Intuição – Liberdade –
Negação – Afirmação - Graus

ABSTRACT

The aim of this research is to investigate the types of intuitive knowledge and the problem of the fatalism of freedom in Schopenhauer. We will demonstrate the existence of a third kind of intuition, the ethical-mystic, whose expression is manifested in the figure of the conqueror of worlds and the ascetic. Taking it as the ultimate expression of freedom, we will trace the various degrees of manifestation of the will, whether in the affirmative or in the negative, in order to better expose the image of freedom in Schopenhauer. We will see, however, how these degrees are associated with the character disposition of individuals and how freedom determines them, thus leading to the idea of the fatalism of freedom in Schopenhauer. This fatalism does not manifest a negative content of freedom, but it enables us to visualize the closeness between ethics and mysticism in Schopenhauer. Finally, the picture of the various degrees will not only reveal the different forms and degrees of freedom but will also make explicit the possibility of conceiving of freedom in the affirmation of life. This time, the intuitive knowledge of the whole of life shows the possibility of freedom, even determined, in the realm of appearance

Palavras-chave: Schopenhauer - Intuition - Freedom - Negation - Affirmation - Degrees

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO: CONHECIMENTO E LIBERDADE.....	17
2 - O PRELÚDIO DA METAFÍSICA DO BELO E DO MÍSTICO.....	21
2.1 A NOÇÃO DE <i>CONSCIENCIA MELHOR</i>	21
2.2 TIPOS DE CONHECIMENTO INTUITIVO (INTUIÇÃO EMPÍRICA E SEUS GRAUS); SOBRE O GÊNIO CIENTÍFICO.....	28
2.3 TIPOS DE CONHECIMENTO INTUITIVO (INTUIÇÃO ESTÉTICA E SEUS GRAUS). GRAUS DE INTENSIDADE NO GÊNIO ESTÉTICO.....	46
3 - OS DOIS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA ÉTICA.....	59
3.1 LIBERDADE E NECESSIDADE	59
3.2 ALGUMAS NOTAS SOBRE A DOCTRINA DO CARÁTER.....	75
3.3 SOBRE A MOTIVAÇÃO MORAL E AS MOTIVAÇÕES ANTIMORAIS NA ÉTICA DE SCHOPENHAUER	80
3.4 OS GRAUS DE INTENSIDADE DA COMPAIXÃO NA IMUTABILIDADE DO CARÁTER.....	87
4 - SOBRE A AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA	95
4.1 OS GRAUS DE AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA	95
4.2 SOBRE A POSSIBILIDADE DE EXTERIORIZAÇÃO DA LIBERDADE NO ÂMBITO AFIRMATIVO	108
5 - SOBRE A NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA	131

5.1 O TERCEIRO TIPO DE INTUIÇÃO ÉTICO-MÍSTICA: ASCESE	131
5.2 OS GRAUS DA ASCESE	134
5.3 SOBRE A POSSIBILIDADE DA INDIVIDUALIDADE NEGATIVA E DO GÊNIO ÉTICO-MÍSTICO.....	151
5.4 A ORDEM DA SALVAÇÃO.....	162
6 - SOBRE A QUARTA MOTIVAÇÃO DAS AÇÕES HUMANAS.....	171
6.1 O PROBLEMA DA LIBERDADE SOB O ASPECTO DA QUARTA MOTIVAÇÃO DAS AÇÕES HUMANAS	171
7 - CONCLUSÃO.....	199
8 - REFERÊNCIAS.....	205

1 - INTRODUÇÃO: CONHECIMENTO E LIBERDADE

Esta pesquisa visa primeiramente explicitar os tipos de conhecimento intuitivo na filosofia de Schopenhauer. Tal análise deve nos preparar o solo para a discussão do problema crucial do fatalismo da liberdade. Tema de relevância inegável na história da filosofia, a liberdade também é assunto essencial em Schopenhauer que professar por um lado, a concepção segundo a qual existe um determinismo fenomenal, por outro, a de que há uma liberdade no âmbito numênico ao qual, portanto, a liberdade estaria reduzida. Assim, trata-se de demonstrar como a liberdade pode ser pensada não apenas do ponto de vista negativo, mas também na perspectiva de afirmação da Vontade de vida e, nesse sentido, sua condição de emergência sob o conhecimento do todo da vida.

Para o desenvolvimento dessa hipótese optou-se por inicialmente discorrer, no primeiro capítulo, sobre a dimensão da teoria do conhecimento e da estética schopenhaueriana. Temas complexos que inspiram muitas possibilidades interpretativas, procuramos melhor ordená-lo segundo nosso propósito. Nesse sentido, destacam-se dez momentos.

Num primeiro momento examinaremos a noção de *consciência melhor* (*besseres Bewusstsein*) como prelúdio conceitual da negação da Vontade de vida. Logo após, destacaremos a concepção de Schopenhauer acerca da noção de *representação*, noção esta que pressupõe o sujeito e o objeto como termos correlatos. Em seguida, examinaremos a possibilidade mesma do conhecimento. Nesse contexto analisaremos de forma geral as quatro raízes do *princípio de razão suficiente* (*Satz von zureichenden Gründe*), aliado ao ponto de vista schopenhaueriano sobre o papel balizador do entendimento (*Verstand*) no estabelecimento da possibilidade do conhecimento de objetos. Trata-se, aqui, de explicitar a aplicação dos *a priori* para a concretização de tal conhecimento. Debruçar-nos-emos sobre conceituações importantes, circunscritas nas noções de corpo como objeto mediato e imediato do conhecimento. Seguindo esta esteira, investigaremos a função balizadora da razão (*Vernunft*) na filosofia de Schopenhauer. No quinto momento, demonstraremos a primeira forma de intuição inserida no contexto

empírico-temporale que denominaremos de *intuição empírica*, intercalada em torno de quatro graus específicos. Além disso, também tentaremos demonstrar a possibilidade de atestarmos a existência de um *gênio empírico* submetido ao princípio de razão. No sexto momento, aliada a essa tematização da teoria do conhecimento, apresentaremos as noções básicas da metafísica schopenhaueriana, a qual inclui a noção de corpo como *Objektivität des Willens* (*objetividade da Vontade*). Em seguida, ilustraremos a teoria das Ideias de Schopenhauer e os aspectos básicos do conhecimento do gênio estético. No oitavo momento, analisaremos a concepção schopenhaueriana de sublime e seus respectivos graus. No nono momento, demonstraremos a segunda forma de intuição, circunscrita no domínio estético-atemporal, que denominaremos de *intuição estética e seus respectivos graus*. E, por fim, também tentaremos demonstrar a possibilidade de conceituarmos três graus de intensidade da genialidade na estética de Schopenhauer.

No segundo capítulo conduziremos uma investigação em torno dos dois problemas fundamentais da ética, quais sejam, a liberdade e a compaixão. Identifica-se em Schopenhauer uma reação vigorosa e consistente contra a existência de um *liberum arbitrium indifferentiae*. Sob uma perspectiva crítica, veremos que o autor rejeita tal teoria ao afirmar que a liberdade cabe somente à Vontade tomada como coisa em si. Também investigaremos nesse item a doutrina do caráter inteligível e do caráter empírico, uma vez que tal pressuposto está inserido na distinção entre o fenômeno e a coisa em si, tal como estabelecido por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Seguindo esta esteira, apresentaremos algumas notas sobre a doutrina do caráter adquirido segundo Schopenhauer. Em seguida, analisaremos os fundamentos das motivações antiorais (egoísmo e maldade). A partir desses importantes aspectos apresentaremos a terceira forma de intuição, inserida no contexto ético-místico (temporal-atemporal), que denominaremos de *primeira intuição ético-mística*. Trata-se aqui da compaixão propriamente dita como motivação moral genuína. Por fim, também tentaremos demonstrar a possibilidade de conceituarmos três graus de intensidade de compaixão inseridos na imutabilidade do caráter.

No terceiro capítulo destacam-se três momentos importantes. Primeiramente apresentaremos uma investigação em torno dos graus de

afirmação da Vontade de vida. De início, analisaremos o primeiro grau de afirmação da Vontade circunscrito na conservação do próprio corpo. Em seguida, investigaremos o segundo grau de afirmação da Vontade, restrito a um querer individual que pode se elevar a ponto de exceder a afirmação da própria existência. Posteriormente, explanaremos de forma geral o terceiro grau de afirmação da Vontade de vida, circunscrito no impulso sexual (*Geschlechtstrieb*). Investigaremos o delineamento dos traços elementares da afirmação da Vontade enquanto esta se exprime no amor considerado no sentido de Eros ou enquanto realidade primitiva e criadora, ou ainda, como a mais enérgica afirmação da vida que, como tal, se revela na inclinação dos sexos. Em seguida, apresentaremos o quarto grau de afirmação da Vontade de vida, circunscrito no suicídio. Tentaremos demonstrar a possibilidade de conceituarmos três tipos específicos de suicídio.

A partir desses importantes aspectos, demonstraremos a possibilidade de exteriorização da liberdade no âmbito da afirmação da Vontade de vida pela via do conhecimento do todo da vida. Disso se segue a demonstração da terceira forma de intuição inserida no contexto ético-místico (atemporal), a qual denominaremos de *segunda intuição ético-mística*. Trata-se de uma intuição ético-mística atrelada ao grau máximo de afirmação da Vontade de vida, atrelada à figura do conquistador de mundos.

No quarto capítulo, tentaremos demonstrar a terceira forma de intuição inserida no contexto ético-místico (atemporal), que denominaremos de *terceira intuição ético-mística*. Trata-se de uma intuição ético-mística atrelada ao grau máximo de negação da Vontade de vida. Em seguida, analisaremos os graus específicos da ascese que se intercalam em torno da castidade voluntária, jejum voluntário, autoflagelação e, por fim, à aceitação plena da morte. Assim, investigaremos o aspecto místico do conhecimento do todo da vida também na esfera negativa, além de analisar a concepção schopenhaueriana do sofrimento como “ordem da salvação”.

No quinto e último capítulo teremos a tarefa de implementar uma análise da noção de *liberdade* a partir da quarta motivação das ações humanas. Também tentaremos demonstrar a existência de motivos negativos e motivos afirmativos e como isso se relaciona com o

problema da liberdade em Schopenhauer. Objetiva-se por um lado, comentar a ideia de uma liberdade consciente na aparência na qual são enaltecidos os aspectos do *conhecimento do todo da vida* e, por outro, ressaltar a presença de uma *Besonnenheit der Vernunft* (*Clarividência de razão*), anunciada por Schopenhauer como um meio-termo entre conhecimento intuitivo e abstrato. Propõe-se, então, debater essa noção uma vez que, embora tal *Besonnenheit der Vernunft* se dê no âmbito místico, serão demonstradas algumas possibilidades interpretativas das quais se sobressalta o fatalismo da liberdade, seja na esfera negativa (asceta), seja no horizonte afirmativo (conquistador de mundos). Assim, para alcançar o objetivo fundamental dessa tese, a investigação se fundamentará em uma hipótese específica que será analisada a fim de chegarmos numa conclusão plausível.

2 - O PRELÚDIO DA METAFÍSICA DO BELO E DO MÍSTICO

2.1 A NOÇÃO DE *CONSCIENCIA MELHOR*

Schopenhauer vivenciou uma espécie de espetáculo teatral do qual se projetou na observação do mundo. Procurou, assim, não apenas um ponto de apoio externo, mas também um ponto de partida de reflexão. É justamente dentro desse contexto teórico que o autor de *O mundo* nos apresenta uma difícil resposta; resposta essa que é formulada a partir da linguagem subjetiva, do budismo, do platonismo e da mística religiosa cristã. Era como se existisse um êxtase divino sem a existência de um Deus.

No início de sua trajetória filosófica, Schopenhauer buscou experimentar o êxtase contemplativo da elevação do conhecimento. Tratava-se de uma pressuposta Metafísica da Elevação. Buscava experiências contemplativas escalando montanhas em alturas elevadas, no *Chapeau* (Cume do Chapéu), no Monte Pilatus e por fim, no *Schneekoppe* (Pico da Neve). Todas essas experiências causaram impressões indescritíveis para o filósofo, a ponto de conferir a grandiosidade monstruosa da natureza. Nesse sentido, Schopenhauer deixava de lado a visão comum do conhecimento atrelada às relações de causa e efeito para vislumbrar o contraste metafísico entre as limitações humanas e a grandeza do todo da natureza. Tratava-se de uma unificação espantosa do contemplador e do objeto contemplado. Essas experiências contemplativas atestavam a limitação do ser humano em face da grandiosidade da natureza. Nesse cenário, apenas a grandeza pode ser contemplada em seu conjunto. É aqui que se funde o *euaonão-eu*, pois os objetos já não são mais conhecidos de maneira isolada, mas contemplados em sua grandeza cósmica.

Não obstante, Schopenhauer sempre refletiu sobre o dualismo que se deparava entre seu próprio interior e o mundo efetivo exterior que o cercava. Mas tal reflexão não era apaziguada pela frieza da razão, pelo contrário, se dava de forma dolorosa. Era como se nela o filósofo não se sentisse em casa neste mundo. É nessa turbulência, ultrapassando a razão e suas proposições causais, que ele buscava um consolo por meio

do elemento contemplativo. Diz o filósofo:

Existe um consolo e uma esperança seguros, que nos atingem através do sentimento moral. Se este nos fala com tanta clareza, se sentimos internamente um impulso tão grande para a autoimolação, um sentimento que se opõe por completo àquilo que seria o nosso bem aparente, isto nos leva a perceber nitidamente que o nosso bem verdadeiro tem de ser outro e que, portanto, temos de agir de modo a superar todos os nossos motivos terrenos; [...] porque esta voz que escutamos dentro da mais profunda caligem provém de um lugar indiscutivelmente luminoso.¹

O que deslumbra Schopenhauer é a concepção de liberdade, tal qual apresentada por Kant, e não a obscura conceituação do dever moral. É pela liberdade que são subtraídas as deduções racionais em torno das quais se afirmam os aspectos volitivos do corpo (vontade). Já em termos platônicos, “a luz”, como elencamos na citação acima e apresentada no mito da caverna, representa uma metáfora que simboliza o caminho seguro em direção ao Ser, o qual representa a verdadeira liberdade. Seguindo os passos de Platão, Schopenhauer atribuirá mais tarde outra denominação a este caminho que decorre da liberdade: a “negação da Vontade de vida”, “negação” essa que implica a total eliminação dos motivos terrenos.

O prelúdio ou primórdio dessa conceituação (negação da vontade) é atestado nos manuscritos em seu diário filosófico: “que neste mundo temporal, sensível e inteligível, sem dúvida existem personalidade e causalidade e que ambas são inclusive absolutamente necessárias. Contudo, minha *consciência melhor* me eleva a um mundo em que não existem mais nem personalidade, nem causalidade, nem

¹ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, editado por A. Hubscher, Frankfurt-am-Main, Cinco Volumes publicados a partir de 1966, Reimpressão de 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag [Editora alemã de manuais]. *Frühe Manuskripte*, p.14.

sujeito e nem objeto²). Desse modo, o conceito de “consciência melhor” (*besseresBewusstsein*) se intercala com a superação interior, ou seja, com o esquecimento da própria personalidade por meio da mais profunda contemplação. Não se trata aqui de algo proveniente da racionalidade e nem dos seus elementos dedutivos, mas tão somente da consequência de um completo desvanecimento do “eu” e, simultaneamente com ele, o desaparecimento de um mundo aparente. Tais considerações implicam uma dicotomia sob duas maneiras opostas de consciência: de um lado, a “consciência empírica” (conhecimento aparente, derivado do princípio de razão), de outro lado, a “consciência melhor” (uma inspiração intuitivo-contemplativa, não submetida ao tempo), e ambas se afastam reciprocamente.

De acordo com o que foi dito, o mundo é visto por Schopenhauer como um “jogo³” (uma espécie de desafio contínuo) e, neste sentido, devemos superá-lo a fim de pairar acima da pesada atmosfera terrestre. A partir daí, reconheceremos que tanto as alegrias quanto os sofrimentos não poderão nos perturbar, pois todos os acontecimentos da vida não passam de um desafio metafísico. A “consciência melhor” é uma “experiência estética” que se estende muito além dos prazeres e das dores do mundo. Ao mergulharmos neste suposto arrebatamento dissipam-se as fronteiras entre o *eu* e o *não-eu*. Esta “consciência” circunscreve-se além dos limites do espaço-tempo, cujo ponto de contato é o próprio “eu”. Nesse sentido, o mundo não é mais visto como produto do juízo e da causalidade, mas como experiência místico-estético-metafísica⁴. Esse estado de êxtase cristalino se rompe quando há um retorno para “consciência empírica”, submetida ao tempo e ao espaço, ressurgindo, por conseguinte, a ilusória divisão entre o “eu” e o “*não-eu*”, entrando em cena, mais uma vez, a engrenagem da

²*Idem* p.42.

³*Idem*, *ibidem*, p.32.

⁴O sentido do termo “consciência melhor” se aproxima não apenas da terminologia dos místicos alemães, mas também com a sabedoria oriental dos Indus. Trata-se do *Nada* (o nirvana dos Budistas), e do *nunc stans*, (o “agora permanente” dos místicos). Schopenhauer identificaria mais tarde essa aproximação.

individualidade. Estamos, portanto, diante da individuação (*Principiumindividuationis*⁵).

As irradiações da “consciência melhor” ultrapassam as fronteiras do “eu”, além de ocasionar a sua dissolução. É justamente aqui, neste estado de êxtase luminoso que Schopenhauer projeta-se contra as tentações corpóreas. Entretanto, ele admite a importância e a seriedade da “volúpia” em todos os seus níveis, como ele diz: “seria de admirar que algo que tem um papel tão significativo na vida humana até agora quase não tenha sido tomado em consideração pelos filósofos e se apresente como uma matéria não trabalhada⁶”. Mas tal seriedade inconsciente do *impulso sexual* nos impele para o abismo da natureza impessoal, uma vez que o coito gera uma inquietude dominadora. Nesse aspecto, Eros representaria a metáfora imanente da Vontade de vida (*Wille zumleben*).

Para Schopenhauer, o impulso sexual é estimulado com muita intensidade não apenas em momentos inconscientes, mas também em instantes especiais de consciência. Sobre esse assunto escreve Barboza: “Contudo como o filósofo insiste nas motivações sexuais inconscientes que movem os casais, a beleza do rosto fica relegada ao plano consciente, de primeira visão do outro⁷”. A partir do plano consciente permite-se identificar que o desejo voluptuoso da sexualidade expressa uma misteriosa semelhança com a “consciência melhor”, pois os genitais, segundo o filósofo, equivalem às raízes e o cérebro à copa das árvores. A seiva precisa subir até a copa para que esta possa florescer. Pelo fato de possuírem muita energia, tanto o cérebro como os órgãos genitais lutam entre si a fim de exercer a supremacia de seu poder. Diz Schopenhauer:

Aos dias e às horas em que o impulso para a

⁵Termo estabelecido pela antiga escolástica medieval, cujo sentido nada mais é do que “tempo” e “espaço”.

⁶Arthur Schopenhauer. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2.ed. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁷Jair Barboza. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p.30.

volúpia se torna mais forte, quando não é somente um desejo embaçado surgido do vácuo e do embotamento da consciência, porém uma ânsia ardente e uma paixão violenta correspondem precisamente os períodos em que as energias da mente se acham preparadas para levar sua atividade à máxima expansão; ora, no momento em que a consciência empírica se entrega à paixão física e fica preenchida pelos seus efeitos, a “consciência melhor” se torna, por assim dizer, latente; é necessário um poderoso esforço para inverter a direção e, ao invés de permitir que esta paixão torturante, miserável e desesperada (o reino da noite) nos domine, conseguir que a atividade das forças mais elevadas do espírito (o reino da luz) nos preencham a consciência.⁸

Esta citação demonstra claramente que o impulso que nos conduz para a sexualidade é o mesmo que nos leva para o êxtase cristalino da *consciência melhor*. Nesse aspecto, há um combate contínuo entre o baixo ventre e o cérebro pela retenção das energias que nos possibilitam mover-nos para longe dos limites do nosso *eu*. No decorrer desta tese, elencaremos de forma mais detalhada a conceituação do impulso sexual, entendido como um grau determinado de afirmação da Vontade de vida.

A *consciência melhor* ao ultrapassar os limites do eu empírico torna-se independente, mesmo que seja por um só momento, dos laços arraigados da vontade. Schopenhauer também mencionou a “graça” como sendo superior a toda a razão. Trata-se de uma situação surpreendente que nos eleva acima do conhecimento atrelado ao

⁸ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, editado por A. Hubscher, Frankfurt-am-Main, Cinco Volumes publicados a partir de 1966, Reimpressão de 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag [Editora alemã de manuais]. *Frühe Manuskripte*, p.14. *Frühe Manuskripte*, p.54.

princípio de razão. Portanto, ao se debruçar neste conceito (*consciência melhor*), o autor de *O mundo como vontade e como representação* fundamentou no decorrer da sua obra principal o sentido (ético-estético) da negação da Vontade de vida, mais precisamente em torno da figura do puro sujeito do conhecimento e do asceta. Sobre essa teorização conceitual diz Cacciola:

A noção de consciência melhor não reaparece na obra principal, onde, de algum modo, o sujeito puro do conhecimento toma o lugar dela. No entanto a consciência melhor indica uma forma de consciência superior, uma autonomia da virtude diante da ilusão do conhecimento fenomênico que é determinado por meio do entendimento e da razão.⁹

Contudo, a diferença em relação à duplicidade da consciência de si (*eu*) que se apresenta na “consciência empírica” e na “consciência melhor” é esclarecida através dos mais variados estados de ânimo em torno da morte. Schopenhauer ilustra precisamente essa ideia da seguinte maneira: Ao termos a morte como o maior de todos os males, como aniquilação definitiva da nossa existência, somos inteiramente consciência empírica, ou seja, meras aparências submetidos ao tempo. Em outras situações quando encaramos a morte com certo entusiasmo e até mesmo com contentamento sereno, a *consciência melhor* entra em cena, desvencilhando-se do laço misterioso que a une à consciência empírica por meio da identidade de um único *eu*. A subtração de tal laço é inteiramente necessária a fim de conduzir a *consciência melhor* para o caminho da *salvação*, ou seja, mediante a sua autoafirmação no eterno. Já para a consciência empírica não há redenção, pois o tempo (forma arquetípica da finitude) a determina. Diz Schopenhauer nos manuscritos: “A ascese é a negação da consciência temporal e o hedonismo, sua afirmação. O foco dessa afirmação é a

⁹CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 107.

satisfação do impulso sexual; por isso, a castidade é primeiro degrau para a ascese e permite a passagem da virtude para ela¹⁰”.

Schopenhauer não admite uma relação de causalidade entre ambas, uma vez que o ser da consciência empírica é apenas orientado pelo entendimento e pela razão, portanto, toda relação de causalidade só se aplica em torno da consciência empírica e não na *consciência melhor*. Para Cacciola, trata-se de uma relação transcendente e incognoscível, pois “nem a consciência melhor pode conhecer tal relação, já que ela apenas pensa e não conhece, pois está além do sujeito e do objeto, nem a consciência empírica pode tampouco conhecê-la, já que não pode reconhecer uma relação da qual seria uma parte¹¹”.

Ora, se a Vontade é a origem do querer viver, um núcleo de emanção para onde convergem todos os males, daí atesta-se a impossibilidade de se tornar diferente do que era, ou seja, não poderá se transformar numa vontade boa. O passo dado por Schopenhauer em direção ao caminho que conduz para o viés da moralidade significa em última instância, considerar a plena consciência empírica como foco específico de afirmação da vontade. Isso quer dizer que o caminho da moralidade não será conduzido pela consciência empírica, mas por outra consciência que eleve o homem em direção à ordem da salvação (*Die Heilsordnung*). Diz Schopenhauer:

Os seres humanos têm de aprender a sobrepor-se à vida, têm de entender que todos os sucessos e acontecimentos, todas as alegrias e tristezas não podem afetar seu Eu melhor e mais íntimo e que, portanto, todos os movimentos exteriores não passam dos lances de um jogo.¹²

¹⁰*Idem*, p.69.

¹¹CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 107.

¹²Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte*, p.32.

Essa suposta consciência superior (*consciência melhor*), tal como descrita nos manuscritos de 1813 e 1814 representa o ponto de partida para o desenvolvimento da construção teórica da estética e da ética, que por sua vez desembocará no ponto central desta tese, ou seja, na conceituação do “*conhecimento do todo da vida*”. Na verdade, defenderemos neste primeiro capítulo um desenvolvimento de elevação característico do conhecimento intuitivo na escala natural do reino animal, quando o sujeito do conhecimento sai da pequenez e atinge um grau de intensidade contemplativo em que ele é o sustentáculo do objeto.

2.2 TIPOS DE CONHECIMENTO INTUITIVO (INTUIÇÃO EMPÍRICA E SEUS GRAUS); SOBRE O GÊNIO CIENTÍFICO.

Arthur Schopenhauer inicia sua obra principal *O mundo como vontade e como representação* com a seguinte frase: “O mundo é minha representação¹³”. Tal expressão é tratada por ele como uma verdade válida em referência a todos os seres vivos dotados de conhecimento, sobretudo no homem, único ser capaz de “trazê-la à consciência refletida e abstrata¹⁴”.

Na teoria do conhecimento schopenhaueriana a noção de representação implica uma simultaneidade entre o sujeito, isto é, “aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém”, e o objeto que, por sua vez, é condicionado pelo sujeito. Logo, as noções de sujeito e objeto são indissociáveis na medida em que ambas são pensadas como termos correlatos. Diz o filósofo:

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto, o

¹³SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*.

Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 43.

¹⁴*Idem*, p. 43.

mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de que intui, numa palavra, representação.¹⁵

Assim, Schopenhauer define precisamente a noção de representação da seguinte forma: “uma complexa atividade fisiológica do cérebro de um animal ao fim da qual se tem a consciência de uma imagem¹⁶”. Contudo, pelo fato de a representação não revelar o núcleo volitivo do mundo, poder-se-ia dizer que sua esfera de abrangência é aparente, envolvida na ilusão.

Convencendo-nos de que, do mesmo modo que o tempo, também o espaço e, como este, tudo o que se encontra simultaneamente nele e no tempo, portanto tudo o que resulta de causas e motivos, possui apenas existência relativa (...). O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem a ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa em si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: “trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol”.¹⁷

¹⁵*Idem*, p. 43.

¹⁶Jair Barboza. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p.30.

¹⁷SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 49.

Assim, ao seguir este caminho Schopenhauer não apenas retomaria a teoria do conhecimento kantiana, mas também a simplificaria de maneira decisiva. Do complicado mecanismo de Kant o autor de *O mundo como vontade e como representação* pensou um elemento para explicar o fundamento da faculdade cognoscitiva, a saber, o *Princípio de Razão Suficiente*¹⁸ (*Satz von zureichendenGrunde*). O referido princípio tem como característica principal buscar indagações das conexões existentes entre representações e outras, no sentido de procurar razões suficientes dentro do universo representativo.

Inserido nesse contexto, Schopenhauer apontou quatro maneiras diferentes de se perguntar a respeito das ligações necessárias entre objetos (representações), são elas: 1) para todos os acontecimentos do mundo efetivo-material procuramos indagar a Razão do *acontecer* (Devir). Trata-se de uma pergunta sobre a causalidade tomada em sentido estrito. 2) para todos os juízos (conceitos abstratos) perguntamos o modo pelo qual esses juízos se baseiam ou se atestam. É como se perguntássemos sobre a própria razão das representações abstratas. 3) Já a terceira raiz, diz respeito à esfera da aritmética e da geometria (princípio de razão de Ser). Ela fundamenta-se em evidências em si mesmas, não admitindo investigações anteriores, ou seja, não devemos

¹⁸Esse princípio foi formulado por Leibniz e diz que todas as coisas devem ter uma razão suficiente pela qual são o que são e não são outra coisa. Partindo desse pressuposto, Schopenhauer enumerou quatro formas do princípio de razão suficiente. De acordo com Barboza, “o princípio de razão – *nihil est sine ratione curpotiussit, quam non sit*. “nada é sem uma razão pela qual é”, e que se aplica à totalidade dos fenômenos, possui, segundo Schopenhauer, quatro raízes. As suas raízes são: 1) “princípio de razão de devir”: a ele estão submetidas as representações da realidade, isto é, da experiência possível; 2) “princípio de razão de conhecer”: a ele estão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos; 3) “princípio de razão de ser”: a ele está submetida a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dado *a priori*, o espaço e o tempo; 4) “princípio de razão de agir”: a ele está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei de motivação, causalidade vista a partir de dentro (*die Kausalitat von innen*). (MVR, p. 48).

perguntar sobre a razão do porquê do triângulo possuir três ângulos, mas tal pressuposto, somente pode ser atestado pela própria natureza de ser do espaço. 4) Por fim, a quarta forma do princípio de razão suficiente se baseia no conjunto das ações humanas. Indagamos sobre os motivos em torno de cada ação específica que foi praticada.

Nesse sentido, Schopenhauer, por um lado, infere a forma fundamental de todo objeto dentro da diretriz do princípio de razão, por outro, apresenta a figura do sujeito como sustentáculo da realidade do mundo exterior, realidade essa que só tem validade a partir da intuição. Logo, demonstra precisamente a esfera de abrangência do sujeito, visto que este escapa por completo do domínio do referido princípio e de suas formas gerais, ou seja, o tempo, o espaço e a causalidade. No entanto, o sujeito também contém *a priori* tais formas, sem as quais o conhecimento do próprio objeto estaria impossibilitado. Já o objeto, além de conter as formas do referido princípio acerca dos quais se pluraliza, é tão somente um complemento necessário do sujeito.

Em contrapartida, os dados que a experiência fornece passam primeiramente pelos sentidos, os quais, porém, nos transportam à imagem ou representação. Sendo assim, é importante não perder de vista que, antes da aquisição da representação é indubitável pressupor um poderoso mecanismo mental circunscrito no entendimento (*Verstand*) para organizar e edificar as representações. Nesse sentido, deve-se dizer que cabe ao entendimento a construção das imagens, isso porque possui de antemão, em seu aparato cognitivo, formas inatas (*a priori*), a saber, o tempo, o espaço e a causalidade, o que proporcionaria, por sua vez, a intuição da realidade exterior.

A partir das modificações corpóreas que ocorrem nos órgãos dos sentidos concluímos a existência de uma causa anterior, a qual permanece contida no espaço dentro do qual exerce sua influência enquanto permanecer o substrato dessa força. Nesse contexto, a categoria de causalidade atesta-se como condição essencial da experiência. Logo, todo processo perceptivo fisiológico é elaborado pelo viés do princípio de causalidade. Portanto, é justamente por intermédio desta via (causalidade) que reconheceremos a realidade efetiva dos objetos. Quando enxergamos determinada coisa, o único objeto imediato são os dados fornecidos pelos sentidos (corpo); neste caso, propiciado

pela estimulação da retina dos olhos. Só podemos ver, ouvir, e tocar nos corpos inseridos no espaço porque consideramos os conteúdos sensoriais captados pelos sentidos como um “efeito”, para assim buscarmos de forma “imediate”, “automática e “inconsciente” uma “causa inicial”. Sobre esse assunto, assevera Barboza:

Segundo Schopenhauer, o nosso corpo é um “objeto imediato”, vale dizer, é um conjunto de sensações. Ele é o ponto de partida para todo conhecimento porque fornece, pela causalidade, os primeiros dados para o entendimento, que, igual ao artesão com seus materiais, trabalha-os e constrói os objetos, pois as sensações nuas e cruas, sem as formas inatas do conhecer para se lhes aplicar, são cegas, nada significam (...). Ora, a percepção nítida significa a obtenção do resultado final selado de todo aquele processo de construção das coisas, quando o entendimento se serve da causalidade, considera a sensação que lhe foi fornecida como um efeito e, a partir dela, auxiliado pelo tempo, sai à procura da sua causa e, ao chegar nela, serve-se do espaço e a situa: mas agora a causa é um objeto.¹⁹

É preciso, no entanto, ressaltar que Schopenhauer reconhece o corpo não apenas como uma simples representação, em torno da qual ele mesmo é um objeto dentre outros, mas também atesta que “o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento²⁰”. Dito de outro modo, o cérebro, aliado aos dados que os sentidos nos fornecem por intermédio

¹⁹Jair Barboza. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p.33.

²⁰SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 62.

do corpo, abre caminho para a aquisição do conhecimento. “Não somos cabeças de anjo aladas”, já dizia o filósofo, visto que possuímos um corpo real sob o qual se tem um conjunto de sensações. Logo, o corpo representa em sua própria estrutura o ponto de partida para o entendimento empreender um trabalho intelectual, ou seja, construir e ordenar as representações, a partir dos dados fornecidos por aquele.

No entanto, essa noção de corpo circunscrito como objeto imediato do conhecimento, ou seja, como conjunto de sensações, não pode ser considerado um conhecimento propriamente dito. Veja-se como: em primeiro lugar, as sensações assinalam o ponto inicial das intuições, pois a partir delas o entendimento prepara as primeiras noções do conhecimento; note-se que esse processo “precede” o uso da lei de causalidade. Em segundo lugar, para se formar um conhecimento, é necessário o uso da lei de causalidade, isto é, do entendimento, juntamente com a aplicação das formas puras *a priori*, o tempo e o espaço e, nesse aspecto, não se pode mais conceber um corpo como objeto imediato, mas somente de maneira mediata²¹.

A ação do entendimento entra em cena primeiramente por intermédio da contemplação imediata dos objetos exteriores pela via dos sentidos, convertendo-se em imagem ou representação somente por meio deste ato perceptivo, tal como descrito por Barboza na citação acima. Nesse sentido, os animais também possuem entendimento, pois são dotados de percepção, capazes de perceber a objetividade do mundo fora de si. Portanto, é pelo entendimento que percebemos as estimulações do nosso corpo, assim como a existência de um mundo exterior, pois somos capazes de compreender os dados fornecidos pelo corpo como “efeito” de uma “causa” exterior.

O método de Schopenhauer diferencia-se claramente do método de Kant, enquanto o segundo parte do conhecimento “mediato” e “reflexivo”, o primeiro parte do conhecimento “imediato” e “intuitivo”.

²¹O corpo tomado como objeto imediato do conhecimento antecede o uso da lei de causalidade, portanto, sem a aplicação da causalidade, não haveria a possibilidade de conhecimento. Já o corpo tomado como objeto mediato do conhecimento pressupõe a aplicação da lei de causalidade, atestando, assim, o conhecimento.

O método schopenhaueriano traz em torno de si uma relativização do papel da razão, contrapõe assim, o espírito dominante da filosofia alemã do século XIX. A razão (*Vernunft*), de acordo com Schopenhauer, nada mais faz do que reunir as representações intuitivas em conceitos abstratos (representações de representações), o que implica, por sua vez, um estabelecimento combinatório entre conceitos, surgindo daí os “juízos”. Segundo atesta Debona²², a primeira forma de razão é a teórica, cuja finalidade seria a formação de conceitos abstratos a partir das representações intuitivas. Trata-se do único atributo que diferencia os seres humanos dos demais seres da natureza. Diz Schopenhauer:

Antes, porém, ainda se faz preciso considerar aquela classe de representações que pertence exclusivamente ao homem, cujo estofo são os CONCEITOS e seu correlato subjetivo, a RAZÃO, como o correlato subjetivo das representações consideradas até agora eram a sensibilidade e o entendimento, também atribuíveis aos animais²³.

Quando indagamos a respeito dos “corpos animais” nos deparamos com três informações importantes: 1) são considerados como objetos imediatos do conhecimento. 2) representam pontos de partida da intuição do mundo para o sujeito. 3) o caráter da animalidade é justamente fundamentado pelo conhecer e pelo movimento condicionado por motivos. Logo, as três informações implicam a constatação de que todos os animais são dotados de entendimento, inclusive os mais imperfeitos. Na medida em que todos são capazes de conhecer objetos, tal conhecimento, entretanto, determinaria, a partir de motivos, seus mais variados movimentos. Diz Schopenhauer:

²²DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

²³SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 81.

O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais. Porém **o grau**²⁴ de agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla, desde o grau mais baixo, que conhece apenas a relação causal entre o objeto imediato e os mediatos – e, por conseguinte, é suficiente para a passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço, até **os graus**²⁵ mais elevados de conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito da natureza²⁶.

Mediante esta citação, é notória a constatação da existência de graus escalonados de *intuição empírica*. Com esse norte em mente, tentaremos demonstrar neste trabalho não apenas a existência dos graus de agudeza do entendimento em sua forma empírica, mas, sobretudo os graus mais elevados da intuição, em torno do qual se assentam a contemplação estética e o conhecimento do todo da vida.

O entendimento possui uma única função, qual seja, o conhecimento imediato da lei de causalidade, o qual configura a intuição do mundo efetivo. Ora, pela definição da função do entendimento, cabe reconstruir essa jornada do conhecimento mediante a exposição das etapas rumo à *clareza de consciência*.

²⁴Negritos meus.

²⁵Negritos meus.

²⁶*Idem*, p.64.

O primeiro grau de intuição empírica entra em cena através do conhecimento imediato das relações de causa e efeito. Aqui se inserem os animais menos perfeitos²⁷, como insetos e lesmas, ambos apresentam alguns aspectos em comum, possuem um corpo (objeto imediato), sentem sensações, agem inconscientemente movidos apenas por *motivoempíricos*, a fim de procurar alimentos. No caso das lesmas, o tato cumpre um papel preponderante no processo perceptivo, pois as sensações fornecidas por ele são codificadas pelo entendimento que se serve da lei de causalidade, tomando as sensações como um efeito e, a partir dela, com o auxílio do tempo, sai em busca da sua causa e, ao se deparar com ela, faz uso do espaço para situá-la. Nessa instância inconsciente e imediata, estamos diante do grau mais baixo da percepção intuitiva. Trata-se aqui de um simples conhecimento da relação causal entre o objeto imediato e os mediatos. Sobre o que foi exposto, confirma Schopenhauer:

Por outro lado, já o animal mais abaixo e próximo dela é induzido, por necessidades mais intensas e mais precisamente especificadas, a ampliar a esfera da própria existência para além dos limites do seu corpo. Isso acontece através do conhecimento: ele tem uma vaga percepção do seu entorno imediato, do qual surgem motivos para o seu agir em vista de sua conservação. Com isso entra em cena o MÉDIUM DOS MOTIVOS: e este é o mundo objetivamente existente no tempo e no espaço, O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO; por mais pálido, vago e crepuscular que seja esse seu primeiro e mais humilde espécime. Porém ele vai-se formando cada vez mais distinto, cada vez mais amplo e profundo à medida que, na

²⁷Tratam-se de animais com cérebros pouco desenvolvidos.

série ascendente das organizações animais, o cérebro é produzido com perfeição cada vez maior²⁸.

A potencialização do desenvolvimento cerebral, ou seja, do intelecto é, entretanto, produzida em vista das necessidades cada vez maiores das aparências da vontade. Sendo assim, a ampliação do intelecto implica uma apreensão mais aperfeiçoada do mundo. E conforme ascendemos na escala dos animais, notaremos que todas as capacidades de representação, que inclui o cérebro, despontam-se cada vez mais perfeitas. Na medida em que o cérebro se desenvolve na escala dos animais, o mundo exterior se manifesta na consciência de forma cada vez mais nítida. Nesse sentido, o segundo grau específico na escala do conhecimento intuitivo circunscreve-se nos animais mais perfeitos (cães, macacos, elefantes e gatos). Assim como nos animais menos perfeitos, eles também possuem percepção intuitiva e imediata das relações causais, movimentando-se a partir de *motivos empíricos*, entretanto, existiria aqui um detalhe para que pudessem estar situados num patamar acima, trata-se da *astúcia* ou *sagacidade*. A agudeza da inteligência desses animais é proporcionada pela sagacidade. Portanto, percebemos uma extensão mais desenvolvida da esfera cognitiva. Sobre esse assunto, assevera Schopenhauer:

Nos animais mais perfeitos admiramos sua sagacidade, como nos cães, elefantes, macacos, raposas, cuja penetração Büffon descreveu com tanta maestria. Em semelhantes bichos mais inteligentes podemos avaliar de maneira bem exata o quanto o entendimento consegue sem a ajuda da razão, ou seja, sem o conhecimento abstrato por conceitos²⁹.

²⁸SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 337.

²⁹*Idem*, p.67.

Para ampliar sua concepção escalonar empírico-cognitiva, Schopenhauer apresenta o terceiro grau de extensão cognitiva. Em cada um dos pontos elencados até aqui, concentra-se a função mais básica do entendimento, ou seja, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito. Tal função é mantida no terceiro grau de intuição empírica, a sagacidade também é mantida, apesar de possuir um grau bem maior de desenvolvimento. Assim, é justamente nos homens (comuns) que se encontra um grau de agudeza mais elevado da esfera cognitiva, pois, aqui, reside o apoio mútuo entre entendimento e razão. A racionalidade dentro desse contexto cumpre apenas um papel secundário - auxiliar, a saber, fixa em conceitos abstratos o conhecimento intuitivo. Esse atributo auxiliar confere a todos os homens a possibilidade da abstração (função teórica e básica da razão), inexistente nos animais. Tal acepção é ressaltada pelo o autor de *O mundo como Vontade e como Representação* na seguinte citação: “em nós mesmos não o reconhecemos desse modo, já que, em nosso caso, entendimento e razão sempre se apoiam mutuamente³⁰”. No suplemento 22, Schopenhauer amplia ainda mais essa concepção:

Contudo, no ser humano, a espontaneidade da atividade cerebral, que em última instância é decerto conferida pela vontade, vai além da mera intuição e da apreensão imediata das relações causais; a saber, vai até a formação de conceitos abstratos a partir daquelas intuições, e mais além até a operação com tais conceitos, isto é, até o PENSAR, no qual consiste a RAZÃO humana³¹.

³⁰*Idem*, p.67.

³¹SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 333.

Por fim, existiria um grau ainda mais elevado na escala da intuição empírica. Nesse sentido, tudo o que foi dito até agora se insere nesse último grau: a) conhecimento imediato das relações de causa e efeito; b) existência de uma sagacidade acima da média; c) apoio mútuo entre entendimento e razão, no sentido de possibilitar a formação de conceitos abstratos. Entretanto, aqui ocorre o emprego do “conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza³²”. Inseridos neste último grau, encontram-se as grandes mentes da ciência³³, dos quais se diferem amplamente dos homens comuns. O início da investigação científica se intercala em torno de cada força específica da natureza, em torno de cada lei natural. Ambas são primeiramente conhecidas de maneira imediata e intuitiva e só depois aparecem refletidas em forma de conceitos abstratos com o auxílio da razão. O conceito jamais produz tal conhecimento, mas apenas ajuda a fixá-lo abstratamente através de regras fixas. É notório o primado do intuitivo em relação ao abstrato. Schopenhauer apresenta alguns exemplos interessantes que ilustram o exposto:

Uma concepção intuitiva, imediata, do entendimento foi a descoberta da lei de gravitação por R. Hookes, bem como a remissão de tantos e grandes fenômenos a essa lei, o que logo foi confirmado pelos cálculos de Newton. Também nesses moldes foi a descoberta de Lavoisier do oxigênio e seu papel significativo na natureza. Exatamente nos mesmos moldes foi a descoberta de Goethe da origem das cores físicas. Todas essas descobertas são

³²*Idem*, p.64.

³³ A meu ver, são gênios científicos. Schopenhauer não utiliza essa denominação, pois a noção de gênio schopenhaueriana circunscreve-se apenas no âmbito estético.

simplesmente um remontar imediato e correto do efeito à causa³⁴.

À luz desta perspectiva, poderíamos chamar os cientistas de “gênios científicos”, pois se trata de uma genialidade atrelada ao princípio de razão na forma de uma intuição empírica-espaço-temporal de cunho mais universal. Tal abordagem é pretensiosa dentro dos quadros da filosofia schopenhaueriana, mas quem negaria o gênio científico de Newton ou de Einstein? Mas antes de adentrarmos no suposto *gênio científico*, será necessário explicitarmos de maneira sucinta a concepção schopenhaueriana de gênio, a fim de esclarecermos ainda mais esse assunto.

Segundo Schopenhauer, a faculdade genial é o modo de conhecimento que considera unicamente o que há de mais essencial no mundo, ou seja, trata-se aqui de um conhecimento alheio e independente de toda relação. O gênio conhece o conteúdo verdadeiro das aparências, por isso sua essência consiste justamente na capacidade preponderante de pura contemplação. Isso proporcionaria um esquecimento completo e momentâneo da própria pessoa. Acerca do gênio, diz Schopenhauer.

A genialidade nada é senão a objetividade mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito [...] a genialidade reside na capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente para o serviço da Vontade, ou seja, de seu interesse, querer e fins³⁵.

Sendo assim, o gênio deixa a condição de simples indivíduo atrelado às diretrizes do princípio de razão e passa à condição de *puro sujeito do conhecimento* destituído de Vontade. Nesse momento livra-se

³⁴*Idem*, p.64.

³⁵*Idem*, p.254.

por instantes de todo o querer, e dos tormentos existenciais. Enfim, o gênio seria aquele, que consegue aprender de maneira puramente intuitiva as **Ideias**, e em seguida procura universalizá-las por intermédio das artes. Sobre o gênio, assevera Barboza:

O gênio é a faculdade de intuir Ideias. Todos a possuem, em maior ou menos grau. Alguns são mais, outros menos geniais. Ao ser ativada, ela nos torna puros sujeitos do conhecimento destituído de vontade, isentos de desejo, livres de submissão à orientação do princípio de razão, véu de Maia da existência. Em consequência, vamos além da realidade, para o mundo verdadeiro e imemorial estabelecido pela Vontade cósmica, o das Ideias³⁶.

Porém, no suplemento 29, Schopenhauer aproxima o cientista do gênio estético:

O grau em que cada um em face de uma coisa particular não só a pensa, mas nela mira diretamente um algo mais ou menos universal, ascendendo até o mais universal da espécie, é o critério de sua proximidade com o gênio. Correspondendo a isso, o objeto propriamente dito do gênio é sempre a essência das coisas em geral, o universal nelas, o todo: a investigação dos fenômenos isolados é o campo do talento nas ciências do real, cujo objeto é, propriamente dizendo, apenas as relações das coisas entre si³⁷.

³⁶BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997. P.63.

³⁷SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 455.

O conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza é o critério que aproxima os grandes cientistas dos gênios. Diz Schopenhauer:

Manifestamente, a apreensão das relações que as coisas têm ENTRE SI ocorre só MEDIATAMENTE no serviço da vontade. Tal apreensão faz, portanto, a transição para o conhecimento puramente objetivo e completamente independente da vontade: se, por um lado, aquela apreensão é científica, por outro, esse conhecimento é artístico³⁸.

A apreensão da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si possui uma matriz mais universal em relação ao conhecimento imediato das relações de causa e efeito. Por isso a proximidade do cientista com o gênio. Mesmo que a concepção de gênio em Schopenhauer esteja estritamente restrita às artes, isso não implica a impossibilidade de atestarmos uma pressuposta genialidade científica, circunscrita na figura dos grandes gênios da ciência. Aqui Schopenhauer menciona também a filosofia, de modo que o filósofo natural, na época *cientista*, poderia assim ser visto em casos raros. Sobre esse assunto, assevera o autor:

Ora, à medida que aumenta a distinção de consciência em infinitas gradações, entra em cena de modo paulatino a clarividência, chegando aos poucos até o ponto em que, por vezes, embora raramente e de novo em muitos diversos graus de distinção, um relâmpago como que corta a cabeça com um “que é tudo isso”? ou COMO tudo isso foi

³⁸*Idem*, p. 435.

realmente feito? A primeira questão, caso alcance elevada // clareza e contínua presença, faz o filósofo, e a outra, em iguais condições, faz o artista ou poeta³⁹.

O conhecimento dos grandes cientistas por mais que não seja estético, se aproxima de modo gradual da clarividência do gênio. Isso corrobora a tese levantada de um suposto gênio científico, circunscrita ao domínio das relações causais. O exposto sugere que a apreensão da conexão causal dos objetos meramente mediatos seja o elemento de transição para o puro conhecimento objetivo. Segundo o filósofo, conforme se aprende a todo tempo as relações, mais nítida se torna a natureza do objeto. Sendo assim, os gênios da ciência formam a transição para a entrada em cena da clarividência estética. Sobre isso, diz Schopenhauer:

De fato, quando diversas e variadas relações de um objeto são apreendidas imediatamente, segue-se que a partir delas a natureza própria dele aparece cada vez mais distintamente e assim é gradativamente construída a partir de puras relações, embora em si mesma seja totalmente diferente de tais relações. Ao mesmo tempo, nesse modo de apreensão, a servidão do intelecto à vontade torna-se cada vez mais mediata e reduzida⁴⁰.

Em seguida, o filósofo afirma que o intelecto preponderante das grandes mentes da ciência pode elevar-se a ponto de se aproximar da clarividência. O que confirmaria uma pressuposta existência do gênio empírico. Diz Schopenhauer:

Através do intelecto preponderante que aqui

³⁹*Idem*, p.458.

⁴⁰*Idem*, p. 435 - 436.

entra em cena, não só aumenta infinitamente a apreensão dos motivos, a multiplicidade destes e em geral o horizonte dos fins, mas também eleva-se ao mais alto grau a distinção com a qual a vontade torna-se consciente de SI MESMA, em consequência da clareza de toda consciência que emerge, que, apoiada na capacidade de conhecimento abstrato, agora chega à plena clarividência⁴¹.

Desse modo, os grandes cientistas são os que mais se aproximam do gênio estético. Sobre esse assunto, diz Schopenhauer no suplemento 31, do Tomo2: “O grau em que cada um em face de uma coisa particular não só a pensa, mas nela mira diretamente um algo mais ou menos universal, ascendendo até o mais universal da espécie, é o critério de sua proximidade com o gênio”⁴². Em conformidade com isso, diz Schopenhauer, no suplemento 31, do Tomo2: “Precisamente aí reside a essência do GÊNIO, único no qual se dá aquele estado em alto grau e de maneira sustentável, enquanto nos demais indivíduos entra em cena apenas aproximada e excepcionalmente”⁴³. Por fim, Michael Tanner corrobora com a tese levantada no que se refere ao gênio empírico:

Quando ele fala do gênio pensa especificamente no artista, mas ele poderia igualmente pensar no cientista, pelo menos aquele que não possui olhos para os propósitos finais nos quais sua pesquisa vai parar. Nesse sentido estaria efetuando, afinal, algum tipo de quase platônica fusão entre o belo (artista), o bom (santo) e o verdadeiro (cientista). Há indícios de que ele pensa isso,

⁴¹*Idem*, p. 338.

⁴²SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 455.

⁴³*Idem*, p.457.

porém, caso ele o tivesse pensado claramente, poderia, seguindo a sua prática, ter celebrado a sua façanha mais detidamente⁴⁴.

Isso leva às seguintes considerações: 1) a primeira forma de intuição é empírica, pois a extensão do entendimento estaria restrita ao domínio da aparência (contexto temporal). 2) esta mesma intuição empírica se intercala em torno de 4 graus específicos: 1º grau) implica apenas o conhecimento imediato das relações de causa e efeito (animais inferiores – insetos e lesmas); 2º grau) teríamos o mesmo conhecimento imediato da lei de causalidade, além da existência da sagacidade (presente nos animais superiores - cães e elefantes); 3º grau) implica o mesmo conhecimento imediato-perceptivo da lei de causalidade, e também da existência de uma sagacidade mais desenvolvida, além do auxílio racional na formação de conceitos abstratos (presentes nos homens comuns – pressupondo a cooperação mútua entre entendimento e razão); 4º grau) pressupõe o mesmo conhecimento da lei de causalidade, a existência de uma sagacidade acima da média, auxílio racional na formação de conceitos, além do conhecimento das mais complexas concatenações de causa e efeito na aparência (objeto da ciência – cientistas – gênios da ciência). Por fim, diante de tais assertivas, poderemos admitir a existência de graus de intuição empírica na teoria do conhecimento schopenhaueriana. A partir de agora, investigaremos uma segunda forma de intuição, de cunho estético-atemporal. Trata-se aqui de uma intuição alheia as formas do princípio de razão, que proporcionaria um estado contemplativo circunscrito no conhecimento objetivo.

⁴⁴TANNER, Michael. Schopenhauer: metafísica e arte. Trad. Jair Barboza. Grandes filósofos. São Paulo, Ed Unesp. 1998. P. 35.

2.3 TIPOS DE CONHECIMENTO INTUITIVO (INTUIÇÃO ESTÉTICA E SEUS GRAUS). GRAUS DE INTENSIDADE NO GÊNIO ESTÉTICO

Segundo Schopenhauer, existiria um segundo tipo de conhecimento intuitivo. Trata-se de um encanto estético-metafísico (fora do tempo, do espaço e da causalidade) em que a divisão entre sujeito e objeto desaparece. É fundamental que haja um espaço destinado à contemplação, tendo em vista o rompimento momentâneo dos limites do indivíduo. Consoante ao que foi dito, seria possível admitir graus de conhecimento intuitivo no âmbito estético? Antes de responder essa questão, procura-se explicitar os aspectos centrais da metafísica da natureza e da metafísica do belo de Arthur Schopenhauer, uma vez que ambas se relacionam mutuamente em torno da arte.

A Vontade, pensa Schopenhauer, é como substrato metafísico fundamental, um lado do mundo oposto àquele da representação. Semelhante à coisa em si kantiana, ela é o próprio núcleo volitivo do mundo, permanecendo indivisível e manifestando-se em toda parte, seja nos animais ou até mesmo nos organismos mais elementares; em outras palavras, estende-se no todo da natureza como “Vontade de vida” (*Wille zum leben*). Essa *Vontade* cósmica consoante à concepção de metafísica imanente, muito embora além da física, não é estendida para além dos limites da aparência, também se configura como *vontade*⁴⁵ *particular* isso porque se objetiva na aparência, tornando-se objeto. Tal consideração é denominada pelo filósofo alemão de *Objektivität des Willens*, assumindo aqui, diferentes graus de objetivação, vai desde o reino inorgânico, perpassando o reino orgânico, até chegar a sua mais completa manifestação no reino animal (incluindo o homem). Mas essa argumentação de Schopenhauer desagua nos *atos originários* da Vontade, ou seja, debruça-se nas *Ideias platônicas* propriamente ditas. É pelo conhecimento da Ideia que se abre a possibilidade do conhecimento da essência (Vontade). Trata-se aqui de uma

⁴⁵Indicaremos o termo Vontade com V maiúsculo, uma vez que expressa a coisa-em-si. Em contrapartida, indicaremos com v minúsculo a vontade particular, como objetividade da Vontade.

contemplação estética do mundo, um êxtase contemplativo na qual haveria uma ausência momentânea da *vontade*. Entretanto, a “Ideia” não deve ser entendida como conceito abstrato, mas como representação independente do princípio de razão, ou seja, vista segundo a perspectiva da contemplação intuitiva *atemporal*. Visto por este ângulo, adquirimos uma perspectiva diferente, pois momentaneamente estamos livres do sofrimento e libertos das aparências, apenas contemplamos as formas nítidas dos objetos, sem relação alguma com nossos interesses pessoais. Segundo Barboza, ao nos depararmos com certos objetos dignos de contemplação, seja um grande rochedo ou uma cachoeira, suprimimos momentaneamente nossa individualidade e nos perdemos inteiramente na beleza à qual pertence sua ideia (cf. SCHOPENHAUER *apud* BARBOSA, 1997, p. 58). Estamos, portanto, diante da contemplação estética do belo.

Mas também pela arte se consegue fixar o objeto contemplado diante de si, além de despojá-lo das torrentes dos acontecimentos das aparências. Aqui a roda do tempo para, as relações findam e o objeto isolado se torna cristalino, ou seja, se apresenta como Ideia. Portanto, deveremos considerar a arte como sendo o modo de considerar os objetos independentes das formas relacionadas ao princípio de razão (tempo, espaço e causalidade). A *Ideia* é a objetividade imediata e adequada da *coisa em si* (Vontade) e, nesse sentido, não são completamente idênticas, pois a Vontade (coisa em si) não se objetivou, não se tornou objeto (representação). Sendo assim, ela estaria situada além das formas do princípio de razão, ou mais precisamente, livre de todas as formas que regem o conhecimento. No caso das Ideias, por mais que estejam num patamar atemporal elas continuam atreladas à forma geral da representação, o que implica “ser objeto para um sujeito”. A Ideia é o elemento intermediário entre a Vontade e a aparência, o primeiro ato de manifestação originário da coisa em si fora do tempo e do espaço, em contrapartida, a aparência é o segundo palco de sua manifestação inadequada no tempo. Sobre as Ideias, afirma Schopenhauer:

Os diferentes graus de objetivação da
Vontade expressos em inumeráveis

indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo a ser; enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os graus de objetivação da Vontade, quer dizer, não são outra coisa senão as Ideias de Platão⁴⁶.

É notório que Schopenhauer continua a se mover especificamente dentro do âmbito intuitivo. Contudo, encontrou uma conceituação preferencial para expressar uma forma *intuitiva* de conhecimento atemporal, ou seja, o próprio “estado estético”. À luz desta perspectiva, as Ideias são contempladas intuitivamente e, além disso, podem ser encaradas dentro de um panorama luminoso. Esta intuição que ele alude e que pretende adotar na metafísica do belo circunscreve-se na figura do puro sujeito do conhecimento destituído de vontade⁴⁷. Do ponto de vista estético, adquirimos uma perspectiva diferente, pois momentaneamente estamos livres do sofrimento e libertos das aparências, apenas contemplamos as formas cristalinas dos objetos, sem relação alguma com nossos interesses empíricos. Na verdade, toda contemplação de uma Ideia possibilita a negação momentânea da Vontade de vida em seus contextos temporais e espaciais cujo domínio se encontra presente no princípio de razão. Assim, o simples indivíduo se transfigura em puro sujeito do conhecer despojado de Vontade, na medida em que elevou seu conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias. Diz Schopenhauer:

⁴⁶SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 191.

⁴⁷ Nos manuscritos, Schopenhauer antecipou essa noção em torno da conceituação de “consciência melhor”.

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o // princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação⁴⁸.

É precisamente neste contexto que se rompe os limites do indivíduo e das aparências. Este encanto metafísico que subtrai momentaneamente os anseios e os impulsos, significando a libertação de toda a vontade e, portanto, de todos os interesses do indivíduo, contempla a rubrica na figura do *gênio*, portador da clareza de consciência.

Já o conhecimento do “*homem comum*” está inteiramente inserido na esfera relacional, de causa e efeito, uma vez que ele é portador de gênio bem reduzido. A contemplação da Ideia só se torna possível através do rompimento do fio condutor das relações causais. Desse modo, para que a capacidade genial possa entrar em cena num determinado indivíduo, é necessário que tal indivíduo suporte um “excedente de conhecimento” livre do serviço da vontade individual. Sendo assim, é digno de nota que o gênio, por ser capaz de contemplar intuitivamente os arquétipos eternos e imutáveis, também pode comunica-lo por intermédio das obras de arte. Assim, poderemos considerar os seguintes pontos: 1) o conhecimento das Ideias é um *conhecimento intuitivo* independente do princípio de razão. 2) o conhecimento das Ideias é literalmente superior ao conhecimento empírico ou abstrato das aparências (intuição

⁴⁸*Idem*, p.245.

empírica⁴⁹). 3) o gênio pode intuir a essência do mundo por intermédio do conhecimento da Ideia. 4) o conhecimento da Ideia também pode ser acessado pelo homem comum (com baixa genialidade). Nesse sentido, se ambos podem acessar a essência do mundo, o que diferenciaria o conhecimento do “gênio” em relação ao do “homem comum”? No caso do gênio, trata-se de uma intuição mais prolongada, o que lhe permite conservar a “clareza de consciência”, com uma intensidade acima da média. Já em relação ao homem comum essa mesma intuição é breve, ou seja, tem um tempo bem limitado, com uma intensidade abaixo da média. Sempre conhecer no particular o universal é a característica central do gênio; já o homem comum, por sua vez, identifica no particular somente o particular. A questão do deter-sena intuição não significa uma contaminação da consciência do gênio pelo tempo. Salienta Schopenhauer:

O homem comum, esse produto de fábrica da natureza, que ela produz aos milhares todos os dias, é, como dito, completamente incapaz de deter-se numa consideração completamente desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita. [...] Assim, o homem comum não permanece por muito tempo na simples intuição, por conseguinte não prende seu olhar por muito tempo ao objetomas, em tudo que se oferece a ele, procura rapidamente o conceito sob o qual possa subsumi-lo⁵⁰.

Após considerarmos o papel metafísico da genialidade na estética schopenhaueriana (lado objetivo da contemplação estética), passaremos a investigação para o *lado subjetivoda contemplação estética*, circunscrita no conceito de “sublime”.

⁴⁹Como já foi abordado, trata-se de um conhecimento intuitivo submetido ao princípio de razão.

⁵⁰SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 256.

A concepção de sublime em Schopenhauer implica uma relação hostil do objeto contemplado com a vontade humana objetivada num corpo. Isso acontece quando o sujeito se depara com determinados acontecimentos grandiosos na natureza passíveis de serem contemplados intuitivamente⁵¹. A todo instante esses acontecimentos colocam a vida do sujeito em risco. Nesse sentido, tal grandeza incomensurável elimina por completo a possibilidade de qualquer resistência por parte do indivíduo, reduzindo-o assim, ao nada. Mas se o contemplador desviar a atenção dessa agitação tempestuosa que afeta a sua vontade e se, além disso, permanecer consciente diante dessa situação de risco entrará em cena uma libertação violenta da própria vontade e de suas relações. É assim que o sujeito transfigura-se na forma de contemplador, contempla calmamente o objeto aterrador como “puro sujeito do conhecer destituído de Vontade”. Dessa forma, as relações findam, o querer desaparece e a personalidade é suprimida, pois nesse momento há somente o conhecimento das Ideias. Trata-se aqui de um desprendimento violento e *consciente* das relações do objeto com a vontade. E neste caso específico se tem uma livre elevação consciente para além dos limites da Vontade, mas também é necessária a manutenção desse estado consciente com uma contínua lembrança da Vontade em geral. Mas basta a Vontade se apresentar repentinamente na consciência do indivíduo na forma de aflição ou angústia para que a contemplação estética do sublime possa desaparecer.

O papel relevante conferido ao sublime é ainda mais bem compreendido se se leva em conta a diversidade dos seus graus. *O primeiro grau* de sublime dinâmico, de elevação do conhecer sobre a relação hostil que o objeto tem para com o corpo, se dá em meio de um inverno rigoroso e com toda natureza congelada. Dentro desse panorama, os raios do sol se refletem inteiramente na paisagem, iluminando-a sem ao menos aquecê-la, de modo que o mais puro conhecimento seja favorecido em detrimento do corpo (vontade objetivada). É justamente nesse momento que se dá o ponto culminante de contemplação da Ideia, no entanto há também uma breve recordação da ausência de aquecimento por aqueles raios solares, portanto do

⁵¹Grandes cachoeiras, enormes rochedos, tempestades e erupções vulcânicas.

princípio vivificador da vida. Aqui é necessário um pequeno esforço para a manutenção do puro conhecimento.

O segundo grau de sublime é exemplificado em torno de uma região erma e solitária, um imenso horizonte sob o céu sem uma única nuvem, árvores e plantas inalteradas, ausência completa de qualquer animal, nenhum homem, nenhuma corrente de água, um silêncio inteiramente profundo. Esse ambiente solitário traz consigo um convite à pura contemplação serena, com o abandono de todo querer. Isso confere um traço desfavorável à vontade ávida pela vida, mas ao mesmo tempo mescla-se uma lembrança da subordinação de uma vontade em busca de inumeráveis empenhos, de maneira que se está sujeito ao tormento do tédio.

O terceiro grau de sublime circunscreve-se da seguinte forma: imaginemos agora essa mesma cercania descrita acima destituída de qualquer vegetação, mostrando apenas íngremes rochedos, a falta de alimentação orgânica necessária à nossa subsistência nesse suposto cenário se tornaria hostil à vontade, ganhando com isso um contorno trágico. Em seguida, abre-se a elevação de maneira bem distinta ao puro conhecimento do sentimento do sublime.

O quarto grau de sublime se apresenta de maneira ainda mais intensa em meio a grandes tempestades. Céu negro, relâmpagos ameaçadores, rochedos bem íngremes, som dos cursos d'água espumosos. Diante desse panorama descrito acima é nítida a nossa luta contra a hostilidade da natureza; no entanto, enquanto os interesses e desejos não se sobrepõem, permanecemos mergulhados na serenidade da pura contemplação estética, é o puro sujeito do conhecer que mira através daquela agitação amedrontadora, para aprender somente as Ideias. É precisamente diante dessa oposição entre o terrível e o sereno que entra em cena de maneira mais intensa o sentimento do sublime.

O quinto grau de sublime gira em torno da luta das forças da natureza em grande escala. Grandes cataratas que impedem com seus ruídos que ouçamos a própria voz, agitação feroz das ondas do mar que golpeiam implacavelmente os rochedos próximos, grandes relâmpagos que iluminam o céu enegrecido, tempestades violentas com ventos alucinantes. É justamente aqui que a duplicidade da consciência do contemplador atinge o mais elevado grau de sublime. Primeiramente o

espectador desse cenário hostil sente-se *simultaneamente*⁵² como aparência efêmera da Vontade, indefeso diante dos eventos violentos da natureza, que ao menor golpe do acaso pode esmagá-lo e reduzi-lo ao nada. Mas também se sente puro sujeito do conhecer, sustentáculo da luta revoltosa das forças da natureza sendo apenas sua representação, contemplando com tranquilidade a pureza cristalina das Ideias, e alheio às mudanças de caráter temporal. Precisamente nesse contraste reside a oposição entre o finito e o infinito, entre o mutável e o imutável, entre o temporal e o atemporal.

Por fim, Schopenhauer também pondera sobre a concepção de *sublime matemático*. Acerca disso, salienta o filósofo:

Quando nos perdemos na consideração da grandeza infinita do mundo no espaço e no tempo, quando meditamos nos séculos passados e vindouros, ou também quando consideramos o céu noturno estrelado, tendo inumeráveis mundos diante dos olhos e a incomensurabilidade do cosmo se impõe a consciência – sentimo-nos nessa consideração reduzidos a nada, sentimo-nos como indivíduo, como corpo vivo, como fenômeno transitório da Vontade, uma gota no oceano, condenados a desaparecer, a dissolvermos no nada⁵³.

Isso leva as seguintes considerações: 1) a segunda forma de intuição é *estética*, pois a extensão do entendimento estaria restrita ao domínio das Ideias (contexto atemporal). 2) a meu ver, esta mesma intuição estética se intercala em torno de 3 graus específicos em ordem

⁵² A nosso ver, trata-se de uma *genialidade relativa*. No final do capítulo explicaremos melhor tal assertiva.

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 278.

de importância⁵⁴: 1º grau) implica apenas o conhecimento intuitivo e imediato das Ideias circunscrito ao domínio do *belo naturale* das *obras de arte* com intuição estética *pouco duradoura* (homem comum); 2º grau) teríamos o mesmo conhecimento imediato das Ideias, restrita ao domínio das *obras de arte* do *belo natural* com intuição estética *duradoura* (gênio). 3º grau) implica o conhecimento imediato-atemporal da Ideia, e também da existência de uma relação hostil do objeto contemplado com a vontade humana objetivada num corpo, além de uma lembrança da vontade que varia conforme a intensificação do *sublime*⁵⁵ (todos os humanos são passíveis de provar a experiência do sublime em determinada situação);

Após esse percurso pela argumentação schopenhaueriana acerca da intuição estética e de suas implicações, conclui-se indicando a existência de três graus de intuição estética atemporais, justamente porque se inserem no conhecimento das Ideias, acessível a todos, a exemplo dos homens comuns e dos gênios. Levando em conta esses pontos indicativos abordados no decorrer deste capítulo poderemos estruturar os seguintes *graus de intensidade no gênio estético*:

O gênio comum: Está inserido no domínio do *belo natural* e do *belo artístico*. Trata-se de um gênio restrito aos *homens comuns* com *intuição estética pouco duradoura* (baixa genialidade no campo da arte e do belo natural, dificuldade de intensificar a apreensão das Ideias). Além disso, seu intelecto sempre permanece atrelado à vontade. Como consequência, isso acarretaria uma desconfiguração da intuição estética, implicando, por sua vez, numa produção artística de má qualidade. Para ilustrar o exposto, diz Schopenhauer no suplemento 31, do Tomo 2:

⁵⁴Para Schopenhauer não existiria um grau de importância entre o belo natural e o belo artístico. Porém, a meu ver, o grau de importância se limitaria mediante o tempo de duração da intuição estética. Quanto mais prolongada ela for, mais importante ela será.

⁵⁵Do ponto de vista estritamente teórico e da coerência dos argumentos o sublime deveria vir primeiro que o belo, pelo fato da experiência do sublime implicar uma relação hostil do contemplador com o objeto contemplado, pelo fato mesmo de existir uma vaga lembrança da Vontade que varia conforme os graus de sublime. Nesse sentido, o sublime implicaria numa contemplação relativa entre o temporal e o atemporal.

Todos os paspalhões são o que são porque em última instância o seu intelecto, unido com demasiada firmeza à vontade, só com a espora dela entra em atividade e, portanto, permanece inteiramente ao seu serviço. Em consequência, não são capazes de outros fins senão os pessoais. Correspondentemente, criam pinturas ruins, poesias sem espírito⁵⁶.

Os gênios comuns procuram em suas criações apenas o proveito próprio e como consequência consideram suas produções artísticas um mero meio de promoção pessoal. Tratam-se aqui, de obras efêmeras, que não perduram por muito tempo. Sobre isso, diz Schopenhauer: “vivem e morrem com o seu tempo⁵⁷”.

O gênio pleno: Circunscreve-se no domínio do *belo natural* e principalmente no *belo artístico*. Trata-se do mais elevado grau de genialidade estética restrita aos “favoritos da natureza”, portadores da originalidade artística com *intuição estética* duradoura (alta genialidade no campo da arte e facilidade de intensificar a apreensão das Ideias – reduzida a poucos indivíduos diferenciados no quesito “*clarividência*”, os grandes gênios da arte). Acerca disso, salienta Schopenhauer:

No gênio, cujo intelecto está destacado da vontade, portanto da pessoa, o que diz respeito a esta não lhe encobre o mundo e as coisas mesmas; mas torna-se distintamente ciente delas, percebe-as em e para si mesmas em intuição objetiva: nesse sentido, o gênio é CLARIVIDENTE. É esta CLARIVIDÊNCIA o que capacita o pintor a reproduzir fielmente sobre a tela a natureza diante de seus olhos, e

⁵⁶SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 460.

⁵⁷*Idem*, p.462.

ao poeta evocar de maneira precisa o presente intuitivo⁵⁸.

O intelecto do *gênio pleno* furta-se mais facilmente aos desígnios soberanos da vontade afastando-se das circunstâncias adversas. Diz Schopenhauer no suplemento 31 do Tomo2: “com tanto mais energia direciona-se ao estranho mundo exterior, logo, torna-se puramente objetivo de modo mais fácil⁵⁹”. Como consequência, isso implicaria em autênticas produções no domínio da arte, pois se trata de uma orientação objetiva do espírito que fugiu do império da vontade. Na *genialidade plena* o objeto da arte é o fim em si mesmo. E para ilustrar tal exposto, citemos mais uma vez o suplemento 31, do Tomo2:

Por isso apenas os raríssimos e anormais seres cujo verdadeiramente sério não reside no que é pessoal e prático, mas no que é objetivo e teórico, estão em condições de apreender o essencial das coisas e do mundo, portanto, as supremas verdades e reproduzi-las em alguma forma (...). A um tal ser sua pintura, poesia e pensamento é FIM, aos demais é MEIO.

Tratam-se aqui, de obras genuínas, que perduram no tempo pretérito, presente e futuro, como diz Schopenhauer: “Correspondentemente, sua obra é para todos os tempos, mas o reconhecimento dela começa a maior parte das vezes na posteridade⁶⁰”. A essência do gênio pleno é anômala (antinatural), na medida em que seu intelecto, cuja a destinação é o serviço da vontade, emancipa-se dessa sujeição. Sendo assim, afirma o autor: “Por conseguinte, o gênio é um intelecto que se tornou infiel à sua destinação⁶¹”. Por fim, ao citar Jean

⁵⁸*Idem*, p.458.

⁵⁹*Idem*, p.459.

⁶⁰*Idem*, p.462.

⁶¹*Idem*, p.463.

Paul, Jair Barboza em sua obra intitulada *Infinitude subjetiva e estética*, mostra a diferença dos graus de gênio:

Ora, se consultamos a *Vorschule der Ästhetik* publicada em 1804 por Jean Paul, notamos que nessa obra a chamada *Besonnenheit*, definida como uma das características salientes do gênio, a sua “**clarividência divina**”⁶², que é “diferente da **clareza de consciência comum**”⁶³ como a razão o é do entendimento”, é na verdade a “progenitora de ambos”. A clareza de consciência comum, dirigida ao exterior, permanece estranha a si, e seus portadores possuem mais consciência do que autoconsciência, esta entendida como um “ver-a-si-mesmo total (*ganzSichselbstsehen*)”. A clarividência do gênio “se separa tanto das outras que frequentemente aparece como seu oposto”⁶⁴.

O gênio relativo: Está inserido no domínio do *sublime dinâmico e matemático*. Trata-se de um gênio que implica uma duplicidade de consciência, individual, temporal e aparente, atrelada ao sujeito empírico, numa relação hostil com a vontade de vida, mas ao mesmo tempo (atemporal e arquetípica) atrelada ao puro sujeito do conhecer cujo conhecimento gira em torno das Ideias (acessível ao homem comum e ao gênio).

Estas considerações nos permitem pôr em relevo a existência de graus de conhecimento intuitivo inserido ao âmbito estético. No entanto, nos deparamos com a seguinte questão: se os animais são dotados de conhecimento intuitivo, porque não podem contemplar o belo natural e o

⁶²Negritos meus.

⁶³Negritos meus.

⁶⁴BARBOZA, Jair, *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005. P. 270.

belo artístico? Quando apresentamos neste capítulo a forma *empírica* de intuição, deixamos claro que a partir do *terceiro grau*, teríamos a cooperação mútua entre entendimento e razão (ausente nos animais). No caso da intuição estética, ocorre algo semelhante, ou seja, mesmo que Schopenhauer desconsidere a racionalidade dentro do domínio estético, a mesma ficaria pressuposta, e nesse sentido, também teríamos um apoio mútuo entre entendimento e razão (da mesma forma ausente nos animais). Se no primeiro caso a cooperação mútua entre entendimento e razão se restringe ao domínio empírico-temporal, no segundo caso essa mesma cooperação se insere no plano estético-atemporal. O problema é que tudo isso é ocultado no livro III de *O mundo como vontade e como representação*, porém, aludido no suplemento 31 do Tomo 2 com o conceito de *Clarividência*. Investigaremos esse conceito no decorrer do presente trabalho, mais precisamente quando analisarmos a intuição ético-mística. Mas antes de iniciarmos essa investigação, passaremos para o segundo objeto de análise desta tese, a saber, o problema da liberdade na filosofia de Schopenhauer. O problema da liberdade encontra-se sobremaneira intercalado com a problemática do conhecimento intuitivo.

3 - OS DOIS PROBLEMAS FUNDAMENTAIS DA ÉTICA

3.1 LIBERDADE E NECESSIDADE

Em seu artigo intitulado “*Sobre o senso de realidade brutal (rude e apurado) de Schopenhauer: Wittgenstein, a verdade do solipsismo e a falsidade do livre-arbítrio*”, Eduardo Gomes diz:

No miolo da análise da potência do querer, no ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade*, Schopenhauer parte do conceito de liberdade como conceito negativo. O positivo é o obstáculo à ação, a resistência a cuja ausência chamamos de liberdade. A liberdade varia pois de acordo com o tipo de obstáculo, pode ser física, intelectual ou moral⁶⁵.

Assim, o autor de *O mundo* define a *liberdade física* da seguinte forma: “a liberdade física (positiva) consiste na ausência de qualquer obstáculo de natureza material⁶⁶”, ou seja, se encontra na ação de ser livre para fazer ou não fazer algo. Partindo desse pressuposto, notamos que os movimentos dos animais são provenientes da vontade. Assim, a falta de obstáculos para a execução de uma determinada ação configura a liberdade física positiva. Nesse sentido, ser livre significa todo movimento decorrente da própria vontade sem obstáculos materiais. Já o conceito de *liberdade intelectual* é formal, ou seja, o autor emprega tal conceito de modo a mostrar as acepções de liberdade, porém não apresenta uma definição clara sobre a liberdade intelectual, apenas indica que ela está mais próxima da liberdade física. Mas a problemática do “livre arbítrio” está inserida no domínio da *liberdade moral*, justamente por se tratar de uma potência de ordem superior.

⁶⁵REDYSON, Deyve. Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. P.170.

⁶⁶*Sobre a liberdade da vontade*. São Paulo: Formar, 1980, p.152.

Desse modo, ficam circunscritas as seguintes perguntas: os motivos podem influenciar uma ação sob qualquer circunstância? A potência do querer é livre? Podemos admitir um livre arbítrio no âmbito empírico? As respostas a essas questões revelarão o ponto de vista schopenhaueriano acerca do que ele entende por liberdade, bem como seu percurso argumentativo em torno dos dois problemas fundamentais da ética.

Schopenhauer, contrariando a concepção de liberdade física, que já pressupõe o afastamento de qualquer obstáculo material, diz:

Observou-se, contudo, em numerosas circunstâncias, que um homem, não sendo constrangido por obstáculos materiais, era afastado da ação (para a qual sua vontade certamente se determinaria em qualquer outra circunstância) devido a motivos fortuitos, como por exemplo, pelas ameaças, pelas promessas, pelo receio de algum risco possível e assim por diante⁶⁷.

A partir do que foi dito, poderíamos admitir uma liberdade individual, mesmo sob tais circunstâncias? Nota-se, pelo fragmento acima, que nesse aspecto os *motivos* influenciaram inteiramente a ação da vontade individual. Em conformidade com isso, Schopenhauer apresenta a suposta resposta do senso comum, ou seja, a de que as circunstâncias exteriores se elevariam a ponto de ultrapassar os motivos: “nenhum motivo, contudo, é irresistível em si mesmo, não podendo ser dotado de uma força absoluta⁶⁸”. Neste caso poder-se-ia admitir a liberdade⁶⁹, isso porque não teríamos motivos suficientes para determinar nossas ações.

⁶⁷*Idem*, p154.

⁶⁸*Idem*, p.155.

⁶⁹ A liberdade em sentido *negativo* implica a completa ausência de motivos e a negação da necessidade.

Entretanto, Schopenhauer não só afirma a influência dos motivos na efetivação de uma ação, como também admite sua força absoluta. A consequência de tal concepção, a qual se refere a posição frontal do filósofo, nada é senão invalidar a liberdade na esfera empírica. Assim, o autor de *O mundo como vontade e como representação* apresenta a seguinte questão: a Vontade em si mesma é livre? antes de respondê-la, alude mais uma vez a forma empírica de liberdade, a fim de refutar a seguinte expressão: “eu sou livre, desde que possa fazer aquilo que quero⁷⁰”. Tal expressão, em contrapartida, confere a subsistência do chamado *liberum arbitrium indifferentiae*.

Na filosofia schopenhaueriana é manifesto que todo ato de volição tenha como contrapartida correspondente a força da necessidade; no entanto, enfatiza um núcleo originário independente de toda necessidade enquanto tal. O que Schopenhauer procura extrair da constatação deste novo problema é a distinção da Vontade tomada como coisa em si e suas manifestações individuais, isto é, as suas aparências. Segundo o filósofo infere-se daí o seguinte: para concebermos a existência da *liberdade negativa* (que se encontra na noção de estar livre de algo), teríamos que suprimir toda forma de necessidade. Então, faz-se necessário agora explicar o que o autor entende por necessidade, antes de situar precisamente o lugar da liberdade em sua ética.

Schopenhauer define o termo *necessidade* em comum acordo com sua teoria do conhecimento:

Entende-se por necessário tudo aquilo que resulta de dada razão suficiente [...] Trata-se, porém, da ordem dos fatos que porventura tratam a necessidade da consequência como sempre absoluta quando for dada a razão suficiente. Não é somente ao concebermos uma coisa como consequência de razão determinada que reconhecemos sua necessidade; e, inversamente, apenas reconhecemos que uma coisa depende, como

⁷⁰*Idem*, p.156.

efeito de uma razão suficientemente conhecida, concebemo-la necessária, dado que todas as razões são necessárias.⁷¹

Admitir a ausência de necessidade equivaleria a conceder a exclusão de uma razão suficiente. Ora, como foi mencionado no primeiro capítulo, a Vontade, tomada como coisa em si, não está submetida ao domínio do princípio de razão suficiente; logo, podemos considerar a não necessidade como um de seus atributos principais. Porém, o filósofo é enfático ao afirmar que a liberdade tomada em sentido negativo não pode estar correlacionada com as relações de causa e efeito, pois essas já pressupõem a necessidade, necessidade essa que, por sua vez, submete todos as aparências individuais. Diz o autor de *o Mundo*: “Seja como for, o vocábulo livre significa *o que não é necessário sob relação alguma*, o que não depende de toda razão suficiente⁷²”

Em seguida, o filósofo direciona sua análise para a consciência. Essa investigação, entretanto, já tinha sido realizada no livro II de *O mundo como vontade e como representação*, ou seja, sobre o papel balizador da consciência no que diz respeito ao conhecimento invariável da vontade pessoal. Assevera o filósofo:

Com efeito, todos aqueles que sabem distinguir os caracteres essenciais das coisas, apesar das diferenças nos graus e nos modos de apresentação, não se ressentiriam de qualquer dificuldade em reconhecer que todo fato psicológico, desejo, aspiração, esperança, amor, alegria, etc., como também os sentimentos opostos, ou seja, o ódio, o medo, a cólera, a tristeza, etc., numa palavra, todo efeito e toda paixão, deviam ser considerados como manifestações da vontade

⁷¹*Idem*, p.158.

⁷²*Idem*, p.159.

[...] São esses, outros aspectos múltiplos da mesma vontade, cuja força ativa se manifesta nas nossas resoluções e nos nossos atos.⁷³

Cumpra saber que Schopenhauer trata aqui de identificar o objeto próprio da consciência, ou seja, da evidência irrecusável da vontade e da consciência que temos dela como estados subjetivos. Então, como se relacionaria a Vontade com a consciência? Para o filósofo, a Vontade considerada em si mesma representa o próprio objeto da consciência. Nesse sentido, os atos da vontade só podem fazer efeito mediante algum aspecto da percepção, cuja influência é determinante neste sentido. Trata-se tão somente dos *motivos* que, por sua vez, cumprem um papel preponderante na dinâmica dos atos volitivos. Acerca disso, salienta Schopenhauer, “se conclui que a volição não poderia produzir-se sem motivo, dado que lhe minguarda, em tal caso, também a causa e a matéria⁷⁴”.

A asserção desse autor, já anteriormente salientada, a respeito da negação da necessidade no âmbito da liberdade não apenas situa sua problemática, mas também abre o caminho para a negação do livre arbítrio na esfera empírica. Assim, Schopenhauer demonstra precisamente a força significativa dos motivos, na medida em que estes influenciam diretamente a vontade. Nesse aspecto, o ponto de vista do filósofo está em forte discordância em torno da alegação do senso comum de que os motivos não determinariam, digamos até certo ponto, a vontade. Mas a posição schopenhaueriana a respeito da consciência é diametralmente oposta da concepção do senso comum (que o autor chama de limitada), cuja explanação se baseia na seguinte citação:

Eu posso querer, e quando eu quiser um ato qualquer, os membros do meu corpo capazes de movimento (e de movimento, subentendese, que se situe na esfera dos voluntários), efetuá-lo-ão no mesmo instante, com a

⁷³*Idem*, p.164.

⁷⁴*Idem*, p.167.

máxima presteza e precisão. Em poucas palavras, quer isso dizer: eu posso fazer aquilo que quero⁷⁵!

Considerem-se os seguintes pontos em questão: em primeiro lugar, a expressão “eu posso fazer aquilo que quero” já pressupõe uma liberdade em sentido afirmativo, ou seja, seu modo empírico enraizado no senso comum sob a qual se baseia o agir conforme a vontade. Em segundo lugar, além de negar a liberdade das volições em seu contexto empírico, Schopenhauer notadamente reafirma sua justificativa para fazer valer sua tese, sinalizando, por um lado, a Vontade considerada como coisa em si e, por outro, os nossos atos ou volições inteiramente dependentes da primeira. Em terceiro lugar, fica notório, nesse ponto, a negação do *livre arbítrio*, na medida em que suprime a autonomia de nossas volições ou atos da Vontade em relação aos motivos. Diz Schopenhauer:

Se, com efeito, devêssemos agora tornar, com a mesma questão nos lábios, aquele tribunal a que recorreremos ainda há pouco como única jurisdição competente – refiro-me ao tribunal do intelecto puro, da razão que reflete sobre os dados e os elabora, e da experiência que completa o trabalho de um e de outro – se então, digo, a decisão desses juízes tendesse a estabelecer *que o pretense livre arbítrio absolutamente não existe*, mas que as ações dos homens, como todos os fenômenos da natureza, resultam, em cada caso particular, das circunstâncias precedentes, como um efeito que se produz necessariamente em continuidade à própria causa, isso nos daria, ainda mais, a certeza de que a *existência própria*, na consciência, de meios aptos a

⁷⁵*Idem*, p.170.

fornecer a demonstração do livre arbítrio, é coisa perfeitamente impossível⁷⁶.

Portanto, por mais que se procure na consciência, nunca encontraremos nela a liberdade, mas apenas a *ilusão* da liberdade. Sendo assim, não podemos demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da *autoconsciência*. Segundo seu modo de pensar, Schopenhauer procurou investigar o significado da *autoconsciência*: a mesma era o que permanecia na consciência depois que se subtraía “a consciência das outras coisas”. Entretanto, esta “consciência das outras coisas” preenche a mente de forma quase completa. Nesse sentido, o que é que contém o resto da mente? Os movimentos provenientes da vontade como sendo o único objeto da consciência.

Após considerarmos a vontade diante da consciência, faz-se necessário explanar alguns aspectos acerca da vontade diante da percepção exterior. Na filosofia de Schopenhauer a lei de causalidade adquire três formas distintas entre si no âmbito das aparências; além disso, está plenamente estabelecida *a priori*, à qual todos os objetos do mundo objetivo estão submetidos e expostos a todo tipo de modificações. Desse modo, para cada modificação da aparência implicasse de antemão outra modificação anterior a ela; esse processo, entretanto, se aplica infinitamente mediante a lei de causalidade. Para Schopenhauer é impensável conceber uma causa primeira que dê início às séries causais. De forma oposta, essa perspectiva foi discutida por Aristóteles principalmente no Livro XII da *Metafísica*, onde o Estagirita estabelece um fundamento para solucionar o problema do movimento (cf. ARISTÓTELES, 2005, *passim*). Tratava-se, portanto, de indicar como ponto de partida o primeiro motor imóvel, cuja peculiaridade se baseia em iniciar a série dos movimentos em torno do qual se intercalam as séries de causas e efeitos. Na filosofia de Schopenhauer, notaremos uma correspondência imediata entre a causalidade e o princípio de razão, na medida em que implica a *necessidade*: todo efeito é produzido necessariamente como ele mesmo afirma:

⁷⁶*Idem*, p.185.

Todas as modificações que têm por teatro o mundo exterior estão, pois, submetidas à lei de causalidade; e, conseqüentemente, toda vez que se produzem, são revestidas do caráter da mais palpitante necessidade⁷⁷.

A partir do que foi dito, considere-se a variabilidade e as modificações da lei de causalidade sob os três aspectos apontados acima, aspectos esses bem determinados e específicos que perpassam a natureza inorgânica, a natureza vegetal e a natureza animal, configurando assim os três reinos da hierarquia natural.

Todos os objetos materiais situam-se num reino natural específico. Tome-se uma pedra para exemplificar a questão: de modo unívoco, todos concordaríamos com o fato de que a pedra pertence à natureza inorgânica, mas também concordaremos que a pedra sofre modificações e está submetida à lei de causalidade, que nesse caso assumiu a forma mais elementar, ou seja, a *causalidade em sentido estrito*, como “lei segundo a qual todas as mutações mecânicas, físicas e químicas se produzem nos objetos da experiência⁷⁸”.

O mesmo se aplica aos objetos exteriores situados no reino vegetal, que da mesma forma estão submetidos a mudanças e diferenças; aqui, entretanto, a lei de causalidade se modifica, isto é, assume a forma de *excitação*, cujos aspectos principais são apresentados pelo filósofo alemão da seguinte maneira: em primeiro lugar, “não há exata proporcionalidade entre ação e a reação correspondente⁷⁹”. Em segundo lugar, “não se pode estabelecer nenhuma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito⁸⁰”. Em verdade, na primeira forma de causalidade em *sentido estrito*, podemos precisar perfeitamente a intensidade e a igualdade entre duas razões, isto é, entre a ação e a reação sobre a qual se baseia a segunda e a terceira lei de Newton,

⁷⁷*Idem*, p.190.

⁷⁸*Idem*, p.192.

⁷⁹*Idem*, p.194.

⁸⁰*Idem*, p.194.

respectivamente. A exata proporção entre ação e reação não ocorre na causalidade por *excitação* como diz o autor:

O grau do efeito não pode ser medido e determinado preventivamente, embora se conheça o grau de intensidade da causa; antes um aumento mínimo na causa excitadora pode provocar um sensívelíssimo aumento no efeito, ou pelo contrário, provocar um absolutamente oposto. Sabe-se, por exemplo, que o crescimento das plantas pode ser aumentado em muito pela influência do calor, ou mistura de cal à terra, agindo como estimulantes da sua força vital⁸¹.

O mesmo acontece com os objetos exteriores situados no reino animal, pois todos sofrem modificações. Todavia, a lei de causalidade entra em cena sob a forma de *motivação*. Nesse aspecto, a causalidade atua por intermédio do entendimento, para facilitar a satisfação das necessidades, que se tornaram mais complexas na esfera do reino animal. Nota-se, entretanto, que o segundo aspecto da causalidade anteriormente mencionado, ou seja, a excitação, não pode mais suprir as necessidades dos animais e, como consequência necessária, a natureza dotou-os com o poder preponderante do *Verstand*. Diz Schopenhauer:

Eis por que, nos seres que pertencem a esta espécie, vemos substituir-se à simples *receptividade das excitações*, e aos movimentos que resultam, a *receptividade dos motivos*, isto é, uma faculdade de representação, que oferece inumeráveis graus de perfeição, apresentando-se materialmente sob a forma de um sistema nervoso e de um

⁸¹*Idem*, p.194.

cérebro privilegiado pelo conhecimento. Sabe-se, contudo, que as primeiras graduações animais são de uma vida puramente vegetativa, que, como tal, procede unicamente sob a influência da excitação. Mas todos os movimentos de ordem superior que o animal realiza como animal, e que por esta razão dependem daquilo que a fisiologia designa sob o nome de funções animais, produzem-se em seguida à percepção de um objeto, por conseguinte, sob a influência de *motivos*.⁸².

Consoante ao que foi dito, os objetos exteriores afetam diretamente os animais, provocando a partir de *motivos empíricos* a variabilidade de seus movimentos. Sendo assim, as manifestações individuais internas são provenientes de motivos. Aqui, entra o papel imediato da consciência, pois, além de reconhecer tais volições, cumpre a designação de identificá-las como Vontade. Assevera Schopenhauer:

[...] o que designo aqui com o nome de Vontade, força imediata e interiormente presente à consciência dos seres animais, é a mesma que, em rigor do termo, comunica ao motivo a força de ação e a mola escondida do movimento provocado [...] Esta energia interna deve dar-se preventivamente, e anteriormente a qualquer explicação dos fenômenos, como uma coisa inexplicável⁸³.

E por fim, o filósofo apresenta um tipo de motivação exclusiva dos homens, valendo ressaltar as seguintes observações: em primeiro

⁸²*Idem*, p.196.

⁸³*Idem*, p.198..

lugar, para o homem em geral, a causalidade adquire uma forma exclusiva, isto é, além de *motivações empíricas*, os homens são determinados pelas *motivações abstratas*, revelando, por sua vez a marca característica da *Vernunft*. Em segundo lugar, tal característica abre uma gama de opções e de escolhas, bem como um horizonte inteiramente amplo que abrange não apenas o presente, mas também o passado e o futuro. Isso permite o aparecimento em maior número de objetos exteriores e conseqüentemente faculta ao homem um poder maior de decisão sobre as escolhas a serem efetivadas por intermédio do pensamento. Nesse domínio, temos a própria deliberação, que já indica em sentido etimológico o poder de decisão. Todavia, é preciso notar um ponto importante salientado pelo filósofo de Frankfurt: o reconhecimento da deliberação como faculdade exclusiva do homem implica uma “liberdade relativa”. Ora, não se trata aqui de considerar a ‘liberdade relativa’ como solução ao problema apresentado, mas apenas o prelúdio de sua solução. Diz Schopenhauer: “Esta liberdade relativa, realmente, não constitui senão o livre arbítrio como o entendem também pessoas instruídas, mas pouco habituadas a irem até o âmago das coisas⁸⁴”. Em outros termos, a faculdade deliberativa pode, por um lado, alterar a maneira em torno da qual o motivo se apresenta, mas, por outro, não pode suprimir a necessidade intrínseca dos motivos da ação. Assim, o indivíduo racional se depara com uma gama de motivos. Em seguida, cada um deles se apresenta diante da vontade revelando suficientemente suas respectivas forças imperiosas. Por fim, apenas o motivo mais forte sai vitorioso nessa empreitada, determinando inteiramente a vontade individual.

Se uma decisão da vontade, circunscrita em torno da orientação racional, venha a se realizar ou nunca venha a se cumprir, não é coisa que dependa da razão, mas sim do fato de que um motivo em questão estimule ou não minha vontade, que por sua vez se manifesta no todo da minha existência corpórea. A razão apenas apresenta motivos e pode informar a vontade, mas não tem o mínimo controle de como será a reação da vontade diante dos motivos que lhe foram apresentados. Assim, a problemática apresentada se desdobra da seguinte forma: a

⁸⁴*Idem*, p.203.

decisão final nunca pode ocorrer antes da efetivação da ação, justamente pelo fato de existir uma causalidade, que, por conseguinte, implicaria uma relação de causa e efeito, entre a decisão e a ação proveniente dela; mas, de maneira oposta, a decisão se produz concomitantemente com a ação final. Pois somente a execução torna válida a deliberação. Pois aquilo que realmente somos se intercala naquilo que nós realizamos. Daí a impossibilidade de nos tornarmos algo diferente do que já somos, mas com a possibilidade de conhecermos aquilo que nós somos de fato.

Para Schopenhauer, isso mostra o aspecto conflituoso dos motivos, sobre o qual se circunscreve toda necessidade. Notadamente, reconhece-se de forma geral a influência dos motivos sobre o comportamento humano. Assim, diz o filósofo: “Em relação a tudo o que até aqui foi dito, quando devemos formular qualquer projeto ou dispor algum plano, não descuramos nunca de ter em mente a influência dos vários motivos que atuam sobre o ânimo humano⁸⁵”.

Com base em tais considerações, a ilusão do *liberum arbitrium indifferentiae* consolidada na esfera do senso comum se baseia simplesmente em negar a influência dos motivos na consolidação de uma determinada ação. Entretanto, no ponto de vista schopenhaueriano tal pressuposto é infundado, visto que é notória a influência dos motivos, tanto no que diz respeito à conduta humana, quanto no que concerne aos atos da Vontade. Dessa forma, o querer individual sempre será condicionado por motivos, e nunca poderá decidir-se livremente sem a influência deles. Assim, a expressão “posso fazer aquilo que quero” já seria uma indicação ilusória do pretensão livre arbítrio ou, dito de outro modo, uma falsa interpretação da consciência individual em face da suposta supressão dos motivos. Eis a concepção do senso comum nas palavras de Schopenhauer:

Para elucidar quanto claramente se possa e, de modo particular, a origem desse erro de capital importância em relação à tese que sustentamos, e para completar com isso o estudo do testemunho da consciência que

⁸⁵*Idem*, p.211.

iniciamos no capítulo precedente, devemos imaginar um homem que, estando, por exemplo, na rua, dissesse consigo mesmo: São seis horas; o meu dia de trabalho terminou. Poderei também subir à torre para admirar o acaso do sol, ou ir ao teatro, ou visitar este ou aquele amigo; e poderei, ainda, sair para os arredores da cidade e lançar-me em meio da vastidão do universo para não mais voltar... Tudo isso depende somente de mim; tenho plena e absoluta liberdade de agir como me apraz⁸⁶.

Ora, aceitar o livre arbítrio é conceber “um efeito sem causa”. Tal acepção contradiz frontalmente o ponto de vista schopenhaueriano, que, por sua vez, entende por causa o próprio motivo, ou seja, trata-se da terceira forma particular de causalidade antes mencionada, que, no caso dos homens, opera mediante o intelecto, oferecendo inumeráveis motivos abstratos. Nesse sentido, nota-se que só existe uma única e mesma causalidade que assume três aspectos particulares, nos três reinos da natureza. Assim, Schopenhauer prova a impossibilidade do livre arbítrio, deixando claro que todas as ações dos homens estão inteiramente determinadas pela necessidade. Isso pode ser sintetizado da seguinte forma: não posso fazer aquilo que quero na medida em que minhas ações, minha conduta e meu caráter estarão sempre determinados por motivos. Logo, não sou livre e devo refutar a hipótese do *livre arbítrio* conferida pelo senso comum.

Resta, portanto, ao filósofo conceber outra forma de liberdade, ao que justamente revela a chamada *liberdade moral*. Todavia, existiria outra verdade captada pela autoconsciência: trata-se, justamente, de indicar a *responsabilidade moral*. Mas afinal, conceder uma responsabilidade permitiria admitir uma liberdade moral? Eis aqui uma pergunta crucial para que se cumpra nosso objetivo. Respondendo afirmativamente, assevera Schopenhauer:

⁸⁶*Idem*, p.213.

Onde há culpa deve também existir responsabilidade: e desde que o sentimento desta responsabilidade é o único dado possível de intuir a existência da liberdade moral, a própria liberdade deve residir onde reside a responsabilidade, isto é: no caráter do homem. Esta conclusão é ainda mais necessária quando estamos persuadidos de que a liberdade não poderia encontrar-se nas ações individuais, as quais, uma vez dado o caráter, se ligam uma à outra com rigoroso determinismo⁸⁷.

A ratificação dessa assertiva encontra-se na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, nos seguintes termos:

Por isso a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é. Pois, isto pressuposto, seu agir por intervenção de motivos nunca poderia deixar de acontecer como acontece. [...] Pois a consciência é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima. [...] Só somos, pois conscientes da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no “esse”. A necessidade recai no “operari”. Mas do mesmo modo que os outros, só apreendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer

⁸⁷*Idem*, p.251.

conhecimento “*a priori*’ do nosso caráter”.⁸⁸.

A responsabilidade moral permite reconhecer, não somente a imutabilidade do próprio caráter, mas também as ações provenientes dele, por intermédio de observações da experiência empírica.

Por fim, o problema da liberdade nos defronta com escolhas em conformidade com o nosso ser interior. Quando optamos por uma determinada decisão, temos a responsabilidade de assumi-la integralmente. Uma vez decidida, não podemos voltar atrás. O conhecimento da nossa própria escolha determina o conhecimento de nós mesmos, ou seja, quem de fato nós somos. Sendo assim, no processo de decisão entrariam em cena múltiplas possibilidades de escolhas, no entanto a tomada de uma única decisão implica o abandono de várias possibilidades. Assevera Schopenhauer:

É que sempre determinamos o nosso caminho sobre a terra como apenas uma linha e nunca como um plano; assim devemos, através da vida, se quisermos agarrar firmemente e possuir alguma coisa, deixar de lado, à direita e à esquerda do caminho, inumeráveis outras coisas e renunciar a todas elas [...] todas as pessoas, sempre passam por experiências malogradas de toda espécie, através das quais cometem violências contra seu próprio caráter; porém mais cedo ou mais tarde, aquelas são forçadas a ceder a este.⁸⁹”

⁸⁸*Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P.97.

⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen*, publicado por Volker Spierling, 4 Volumes, Muchen/Zurich, 1985, Quarto Volume: *Vorlesung: Metaphysik der Sitten*, p.103.

É justamente dentro deste contexto que Schopenhauer argumentou contra a teoria tradicional do “livre arbítrio”, ou seja, da vontade livre. A mesma consiste em afirmar que o ser humano é o produto de sua própria obra a partir da clareza do conhecimento. De forma contrária, Schopenhauer afirma que o homem é a sua própria obra antes de qualquer conhecimento e que este entra em cena somente depois para iluminar a obra. A vontade que nos circunda se objetiva em diferentes partes do corpo com graus diversos de intensidade e cognoscibilidade. Além disso, até mesmo os aspectos vegetativos do nosso corpo também são manifestações da vontade. E mesmo que o homem seja dotado de capacidade cognoscitiva, isso não o liberta da influência da vontade sobre o seu próprio corpo; na verdade, o conhecimento é apenas um produto secundário da vontade cega. Portanto, originariamente, tanto o conhecimento racional quanto o conhecimento intuitivo estão inteiramente submetidos e destinados ao serviço da vontade.

A constituição do nosso sentido íntimo circunscreve-se nos movimentos provenientes da vontade como sendo o “único objeto da consciência”. É aqui que nos deparamos com a ilusão do “livre arbítrio”, iludidos por uma interpretação equivocada e distorcida da consciência a nos garantir a possibilidade de fazer aquilo que queremos. Em verdade, a vontade não pode decidir espontaneamente sem a influência de motivos. Eis aí a grande pedra de toque discutida pelo filósofo, pois atestar a existência do “livre arbítrio” é o mesmo que afirmar a existência de uma *liberdade de indiferença*, ou seja, uma vontade que impele sem ser impelida por motivos empíricos ou abstratos. Por fim, Schopenhauer conclui o ensaio intitulado *Sobre a Liberdade da Vontade* com as seguintes afirmações: 1) agimos sempre de forma necessária mediante causas internas (motivos). 2) subtraída do âmbito da aparência, a vontade em si mesma é livre. 3) a liberdade da vontade não existe no domínio da aparência.

A partir do que foi mencionado até aqui, passaremos agora a considerar como parte integrante da nossa investigação a doutrina do caráter na filosofia de Schopenhauer.

3.2 ALGUMAS NOTAS SOBRE A DOCTRINA DO CARÁTER

De acordo com Schopenhauer, o caráter inteligível se intercala em torno do ato originário da Vontade que nela se objetivou. Trata-se de uma manifestação do núcleo metafísico do mundo (Vontade) que se objetiva enquanto Ideia em cada indivíduo humano. Se em todas as espécies a Vontade se objetiva na própria *espécie*, no caso dos homens ela se manifesta em cada *indivíduo*. Assim, o *caráter inteligível*, enquanto *objetividade da Vontade* é imutável, uma vez que a individualidade de cada pessoa é inteiramente indelével, ou seja, nenhum ser humano é capaz de mudar ou subtrair a própria individualidade em termos estritos. Desse modo, o caráter de cada um enquanto coisa em si não está submetido ao princípio de razão e de suas formas gerais (tempo, espaço e causalidade), pois trata-se de um caráter sem fundamento, e além disso tem como atributo a imutabilidade, sendo inato em sua natureza. Sendo assim, o caráter do homem é imutável,⁹⁰ conserva-se durante todo o período de vida. Para Schopenhauer, as manifestações dos atos da Vontade estão rigorosamente determinadas por motivos. Nesse sentido, todas as ações individuais sempre estarão em consonância com o próprio caráter. Sobre esse assunto, diz o filósofo: “O homem em si não muda nunca: como agiu em um caso, tornará a agir quando iguais circunstâncias se repetirem⁹¹”.

Já o caráter empírico seria as próprias aparências individuais, isto é, os atos da Vontade espalhados no tempo e no espaço sob o absoluto rigor da necessidade e dos motivos. O caráter empírico nada mais é do que o próprio caráter inteligível que se tornou aparência no tempo, aparência essa que representa a figura dos indivíduos humanos, além de consistir no modo de agir dos homens em geral. Seguindo essa linha teórica, todos os *atos* estarão em concordância direta com o caráter

⁹⁰Malgrado Schopenhauer reconheça a imutabilidade do caráter, não se pode ignorar esta citação: “mesmo aqueles que eram pessoas más, vemo-los às vezes purificados até este grau mediante a mais profunda dor: tornam-se outros, completamente convertidos” (MVR, p. 497). Não se quer entrar nessa questão, apenas indicar uma possível mudança de caráter por intermédio da negação da Vontade.

⁹¹*Idem*, p.226.

inteligível. Sobre essas duas noções, assevera Schopenhauer:

Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “potentia” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “actu” [na realidade], quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o caráter empírico. Em contrapartida seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o caráter inteligível, que quer dizer a essência em si desta coisa⁹².

No início deste capítulo explanou-se a negação schopenhaueriana do *liberumarbitriumindifferentiae*, ou seja, a ilusão da consciência diante da expressão “eu posso fazer aquilo que quero”. Vimos como Schopenhauer deixa suficientemente clara a influência determinante dos motivos no que diz respeito à efetivação de uma ação. Sendo assim, partindo do ponto de vista exposto acima sobre a doutrina do caráter inteligível e do caráter empírico, o filósofo apresenta em *O mundo como vontade e como representação* e nos *Aforismos para a sabedoria de vida* o conceito de *caráter adquirido*. Eis aqui um ponto importante a ser mencionado como parte fundamental da nossa problemática, circunscrita em torno da ética.

A imutabilidade do caráter inteligível, exposto neste capítulo, circunscreve-se também como *Objektivität des Willens* e é relacionado por Schopenhauer com a individualidade. Esse caráter, assim como a Vontade, pertencem ao reino da liberdade, na medida em que ambos a possuem como atributo. Entretanto, o homem enquanto aparência individual e transitório da essência íntima do mundo não pode ser livre enquanto indivíduo, mas somente como Ideia de humanidade. Pelo fato

⁹²*Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P.96.

do caráter empírico espelhar o caráter inteligível no domínio temporal, isso faz do homem uma aparência a mais no mundo, entrelaçado inteiramente com a rigidez da necessidade. É justamente no âmbito da aparência que se intercala o plano da determinação, e pelo fato do caráter ser inato poderíamos afirmar que quem nasce egoísta continuará sendo egoísta pelo transcorrer de sua vida, quem nasce bom continuará sendo bondoso no decorrer da existência. Atesta-se, assim, um cenário fatalista e determinista em torno de cada existência individual. Nesse sentido, como se poderia suprimir o aspecto imutável de cada um? Trata-se aqui, de indicar o aspecto prático da razão, circunscrito no conceito de *caráter adquirido*. Sobre o exposto, assevera Leandro Chevitarese:

No curso da sua experiência de vida, o indivíduo pode apenas chegar a *conhecer o seu caráter*, por meio do intelecto. (...). Esse conhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, visto que só conhecemos nosso caráter empírico através de nossos atos, temporalmente. Neste sentido, é possível constituir o que Schopenhauer denomina de *caráter adquirido (erworbenenCharakter)* – a terceira e última concepção de “caráter⁹³”.

A discussão sobre a doutrina do *caráter adquirido* deve ser justaposta àquela sobre o caráter inteligível e o caráter empírico, como um meio termo entre eles. Assim, assevera Schopenhauer, “embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento⁹⁴”. Entretanto, para cumprirmos tal resolução, se faz necessário aprender por meio da experiência o que queremos e a partir

⁹³REDYSON, Deyve. Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. P.131.

⁹⁴SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 391.

daí o que podemos fazer, “pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos que retroceder em nosso caminho⁹⁵”. O autoconhecimento daquilo que somos, isto é, do nosso próprio caráter, nada mais é do que aquilo que Schopenhauer denomina de *caráter adquirido*. Tal conhecimento, além de ser abstrato, também possibilitaria “guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa⁹⁶”. Reconheceríamos que o autoconhecimento não apenas possibilitaria guiar nosso caráter, mas também forneceria possibilidades efetivas de encontrar caminhos diferentes que conduzam à realização de nossa própria natureza, evitando assim transtornos maiores. Ora, a tentativa de fazer aquilo que não corresponde à sua própria natureza leva o indivíduo ao descontentamento consigo mesmo. É necessário, portanto, saber o que quero para assim escolher a melhor via possível a fim de obter minha satisfação. Tudo isso só é possibilitado pelo conhecimento de si fornecido via concurso da experiência de vida; trata-se, portanto, do caráter adquirido, “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade⁹⁷”. Sendo assim, atesta o filósofo:

Conhecemos nossa vontade em geral e não nos permitimos ser seduzidos por disposições ou exigências exteriores em vista de decidir no particular o que iria contrariar a vontade em geral. Conhecemos, portanto, o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor⁹⁸.

É uma contradição imediata da vontade consigo mesma quando o indivíduo procura ser aquilo que não é; noutros termos, não segue ele as diretrizes inatas de seu próprio caráter pela falta de conhecimento do mesmo. Portanto, a possibilidade do reconhecimento do próprio caráter

⁹⁵*Idem*, p.393.

⁹⁶*Idem*, p.394.

⁹⁷*Idem*, p.394.

⁹⁸*Idem*, p.394.

é proporcionada pelo decorrer da experiência de vida. A esse respeito, citemos Schopenhauer:

Digo que o homem é sua própria obra, à luz do conhecimento, e este é apenas adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o que é. Pela citada tradição, ele QUER o que conhece; em mim ele conhece o que quer⁹⁹.

Ao que tudo indica a expressão “conhece o que quer” significa atribuir o autoconhecimento do próprio caráter, pois somente atos pesam na consciência moral, não desejos nem pensamentos. Pois apenas os nossos atos são o espelho de nossa vontade. Seria inútil, portanto, tentar aperfeiçoar o próprio caráter, bem como travar uma luta contra as inclinações, sejam elas boas ou más. Sendo assim, segundo o filósofo, “só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos. Daí se explica a satisfação ou o peso de consciência com que olhamos retroativamente para o nosso caminho de vida¹⁰⁰”.

Diante dessas considerações, além de existir a completude determinista das aparências, existiria também uma “liberdade que nos resta”. Assim, caberia ao indivíduo, uma mediação com o auxílio da razão, entre o aspecto imutável do próprio caráter, ou seja, aquilo que se é, e um modo mais adequado e favorável de vida, a fim de expor inteiramente o seu caráter inteligível. É neste contexto que a racionalidade auxilia na maneira como conduzimos a vida tornando, por sua vez, a existência menos determinada. Esse é o aspecto motriz da sabedoria de vida na filosofia de Schopenhauer. Trata-se, aqui, do sentido prático da razão, pois o homem em geral pode expor a Ideia de

⁹⁹*Idem*, p.379.

¹⁰⁰*Idem*, p.390.

humanidade enquanto espécie, mas por intermédio da razão como auxiliadora, abre-se a possibilidade de um conhecimento de si, adquirido em torno das inúmeras particularidades vivenciadas durante a vida. Entretanto, para garantir uma existência menos amarga e menos conflituosa, o conhecimento de si (individual) precisa ser atingido no decorrer da experiência, garantindo, assim, uma vida sábia, no sentido de ser menos infeliz. Desse modo, as escolhas que entrarão em cena no decorrer da vida serão favoráveis ao caráter imutável, justamente pelo fato de existir aqui, a consciência prática de um caráter adquirido, evitando, assim, transtornos maiores. Caso isso não ocorra, algumas opções podem conduzir ao arrependimento, tendo como consequência imediata, a aquisição de sofrimentos desnecessários. Violar o caráter, é o mesmo que conduzir uma vida que, de certa maneira, não é a própria vida. Ser aquilo que não é, não favorece a plenitude imutável do caráter. E por mais que a essência da vida seja sofrimento, na medida em que a Vontade em si mesma crava os dentes na própria carne, nada impede de se evitar de forma consciente aspirações negativas presentes em cada indivíduo. Nesse processo de autoconhecimento, adquirido no tempo e intercalado no espaço, a essência imutável do indivíduo permanece inalterada, no entanto, passa a ganhar certo toque de singularidade e ponderação, no sentido de saber guiar com clareza de consciência o próprio modo individual de agir no tempo. Aqui a vida será conduzida por meio de máximas e regras conceituais fixas que poderão ser aplicadas em torno de cada decisão. Enfim, não se pode mudar o alvo para o qual a essência se direciona, mas apenas o caminho que ela segue para atingi-lo.

3.3 SOBRE A MOTIVAÇÃO MORAL E AS MOTIVAÇÕES ANTIMORAIS NA ÉTICA DE SCHOPENHAUER

Na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer também expressou sua concepção em torno das ações sob a influência de motivos. Para o filósofo, todos os motivos referem-se tão somente ao bem-estar e ao mal-estar. Assim, todas as ações são direcionadas ora em proveito próprio, ora em benefício alheio. Porém, de acordo com o filósofo, só podemos conceber uma ação dotada de valor moral se

suprimirmos momentaneamente os motivos egoístas. O filósofo estabelece, então, três tipos específicos de motivações das ações humanas: em primeiro lugar, teríamos as motivações egoístas, que visam apenas o bem-estar de si próprio, ou seja, tratam-se de ações provenientes do egoísmo ilimitado cuja pressuposição se assentam unicamente os fins interessados; em segundo lugar, as motivações que advêm da maldade: essas motivações visam apenas ao mal estar alheio, chegando à mais extrema crueldade; por fim, apresenta a compaixão como fundamento da moral, isso porque as ações provenientes dela visam apenas ao bem-estar alheio por meio da caridade. Nesse último aspecto, o indivíduo suprime inteiramente a própria pessoa em função do outro, pois o agente da ação abre mão de seus fins pessoais, passando a considerar o outro como fim em si mesmo, participando diretamente no sofrimento alheio como se fosse o seu próprio. No entanto, a compaixão não se baseia em conceitos abstratos, possuindo como marca característica o conhecimento intuitivo. Por conseguinte, podemos conferir a partir desse ponto de vista que a diferença ética entre os caracteres não é apenas inata, mas também imutável. Cada caráter carrega consigo no transcorrer de sua vida o selo impresso da maldade ou da bondade. Diz Schopenhauer:

Foi, porém Kant que, primeiro, esclareceu este ponto importante por meio de sua grande doutrina de que o *caráter empírico* que, como fenômeno, apresenta-se no tempo e numa multiplicidade de ações tem por fundamento o caráter inteligível que é a qualidade da coisa em – si daquele fenômeno e, por isso, independe do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança. Só a partir daí torna-se explicável a tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos¹⁰¹.

¹⁰¹ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p.193.

Cumpra notar que todas as três formas de motivação estão plenamente presentes e alicerçadas em cada caráter empírico. Entretanto, uma delas sempre será superior em relação às demais. Tomemos, por exemplo, um caráter compassivo; neste caso, a motivação proveniente da compaixão fará mais efeito do que as outras, ou seja, o egoísmo e a maldade. De igual forma, aconteceria com um caráter egoísta, pois a motivação oriunda dele prevalece em relação à compaixão e à maldade. Em linhas gerais, isso nos permite compreender que mesmo um santo ou um facínora possuem as três formas intrínsecas de motivações, porém no primeiro sobressai a compaixão e no segundo a maldade. Nessa perspectiva, os crimes de ampla repercussão, oriundos da mais extrema crueldade, são movidos pelo motivo mais forte, isto é, pela maldade, que determinou integralmente a ação. Diante de tal pressuposto assevera Schopenhauer:

Para uma melhoria efetiva seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos; portanto, que, por exemplo, se fizesse com que, para alguém, o sofrimento alheio não fosse mais indiferente que, para outro, causá-lo não fosse mais um prazer ou que, para um terceiro, nem mesmo o mais insignificante aumento do próprio bem-estar não sobrepujasse de longe e não tornasse ineficaz todos os motivos de outra espécie. Isto, porém, é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro¹⁰².

Quando o filósofo se detém no estabelecimento do fundamento da moral, mais precisamente a própria compaixão, não apenas se constata o desprendimento em relação ao *eu*, mas também a preocupação em favor do *não-eu*, sucumbindo nesse processo o

¹⁰²*Idem*, p.197.

conhecimento abstrato, próprio da razão. Todavia, a intuição tem um papel fundamental para o fenômeno espontâneo da *Mitleid* que, do mesmo modo, representaria uma etapa antecedente à renúncia definitiva do asceta.

A ética Schopenhaueriana busca suas raízes no mundo empírico e nada tem a ver com reflexões abstratas, uma vez que não corresponde à prescrição de regras de conduta, como na ética kantiana, ou ainda, no ensinamento, pois, segundo Barboza, “é tão quixotesco esperar de uma ética a formação de virtuosos, nobres e santos quanto da estética a formação de poetas, pintores e músicos¹⁰³”. Ainda assim, Schopenhauer mantém um particular interesse sobre a compaixão. Todavia, o método de abordagem da questão se mostra um tanto frágil, pois ele o caracteriza como um *aspecto misterioso para a ética*, tendo seu fundamento qualificado na experiência.

Para melhor compreender como isso complica o campo da teorização da *liberdade* em Schopenhauer é necessário retomar as três formas de *motivações*, situadas no agir e particularizadas pelo princípio de razão:

Há em suma apenas três motivações das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal estar alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade¹⁰⁴).

Schopenhauer apresenta a motivação egoísta como uma das maiores expressões da afirmação da Vontade de vida, presente na

¹⁰³ *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005. P.262.

¹⁰⁴ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P.137.

wirklichkeit (efetividade) das aparências. Com relação a essa efetividade, “o querer tudo para si e nada para o outro” expressaria unicamente a natureza do egoísta. Além disso, o filósofo concebe o egoísmo como sendo a primeira motivação antimoral, motivação essa que se revela essencial, motor da diversidade das ações humanas¹⁰⁵ e dos animais.

A partir dessas considerações seria possível perceber certas limitações no conhecimento dos indivíduos egoístas, sobretudo em termos metafísicos, pelo fato de não reconhecerem a unidade e a identidade da Vontade em todos os seus níveis. Assim, nada obsta o egoísta de aniquilar tudo aquilo que põe resistência a seus intentos. Seus interesses estão acima das necessidades alheias e, tomando o *eu* como a única verdade, conceberia a pluralidade das aparências como meras representações e reconhecer-se-ia como um mero ente particularizado e totalmente distinto dos outros.

As considerações de Schopenhauer sobre o egoísmo ilimitado se baseia na ilusão do conhecimento circunscrito na égide do Véu de Maia. Nesses termos, o indivíduo permaneceria distante do conhecimento da Vontade, enxergaria o mundo apenas submetido as aparências. Sob a égide do Véu de Maia, a essência do mundo estaria representada no próprio *eu* do indivíduo, uma vez que a realidade do egoísta é compreendida como sendo imediata, pois se daria por si e para si. Por conta dessa motivação, apenas seu próprio bem-estar estaria em jogo; o restante das aparências se apresentaria de forma mediata para ele, por meio de suas representações. Schopenhauer entende que:

O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem estar,

¹⁰⁵*Eigennutz* (interesse próprio). Trata-se de um egoísmo guiado pela razão, ou seja, próprio do homem.

quer todo o gozo (...). Tudo que se opõe ao esforço do seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo (...) “tudo para mim e nada para o outro” é sua palavra de ordem. (...) Se fosse dado, pois, a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria¹⁰⁶.

É importante notar que agora não estão em jogo apenas as motivações egoístas - cujo objetivo é o bem-estar de si próprio - mas também a malevolência, que diferente do egoísmo, pois visa fundamentalmente o mal-estar alheio. De acordo com Schopenhauer, a malevolência - segunda motivação antimoral - é proveniente de uma colisão entre um egoísmo e outro. Embora haja de antemão o interesse próprio (*Eigennutz*), a malevolência se torna mais complexa porque há um choque impetuoso entre dois ou mais egoísmos. Tendo a aniquilação alheia como desejo principal, a malevolência é um produto da racionalidade em termos de planejamento de uma ação. Essa característica da malevolência, já indicada como motivação antimoral, pressupõe o ódio como motor da ação; a razão, por sua vez, serve como instrumento para o algoz por em prática suas pretensões contra a vítima. Assim, a maldade se apresenta em potencialidade e desenvolvimento, expressando a imutabilidade do caráter maldoso.

Por outro lado, como já foi dito, a compaixão se revela como caridade desinteressada. O indivíduo compassivo reconhece no outro a sua própria essência, a ponto de estabelecer uma identidade com a dor alheia. Essa característica permitiria que se enxergasse além do Véu de Maia, restringindo ou eliminando o *principiumindividuationis*; dessa maneira se dissiparia a diferença entre o *eu* e o *não-eu*, restando somente a identificação do compassivo com o sofredor. No entanto, a compaixão não se baseia em conceitos abstratos; em verdade, ela se revelaria na participação imediata na dor do outro.

¹⁰⁶*Idem*, p.136.

Nesses termos, o ponto de partida do místico na filosofia schopenhaueriana é identificado na caridade, que pressupõe o sentimento da compaixão. Desse modo, “podemos considerar as ações que lhe são concordes, por exemplo, a caridade, como início da mística¹⁰⁷”. Esse é o ponto crucial da problemática apresentada, pois Schopenhauer apresenta duas questões importantes: “Em que repousa a tão grande diferença no comportamento moral dos homens?¹⁰⁸”; “Pode ela [a ética] transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso?¹⁰⁹”. Partindo dessas indagações, o filósofo conclui que a diferença ética entre os caracteres seria inata e inelével, pois cada caráter carrega consigo no transcorrer de sua vida o selo imutável do determinismo. Nesse sentido, as três formas de motivação estão plenamente presentes e alicerçadas em relações diferentes. As ações se realizam em consonância com os motivos. Todavia, ainda que Schopenhauer realize uma singular análise das três motivações pela dimensão das ações humanas, emerge daí a possibilidade de uma redenção absoluta, ou de uma negação da Vontadenão só livre de motivações, mas também de sofrimentos que a assolam constantemente. Sendo assim, as virtudes morais como a caridade e a justiça, quando são puras, nascem da própria vontade que transpassou o *principium individuationis* e se reconheceu como idêntica em todas as suas aparências. Estamos diante de um primeiro estímulo para a mortificação da vontade individual:

Do mesmo modo, todo homem age de conformidade com o que é, e a ação consoante à sua natureza é determinada, caso por caso, pela influência necessitante dos motivos. [...] Concluindo: Todo homem apenas faz o que deseja e, portanto, age sempre de modo necessário. E a razão está no fato de que ele é já *aquilo que quer*: porque

¹⁰⁷ P/P, cap. VIII, “Acerca da ética”, § 115, p. 201.

¹⁰⁸ *Fundamento*, tr. bras., p. 190 [*Grundlage*, SW, III, p. 645]

¹⁰⁹ *Idem*, *ibidem*.

tudo o que ele faz decorre naturalmente do que é. [...] A solução que eu ofereço acerca do problema não suprime, contudo, a liberdade, apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em campo mais elevado, porém, mais dificilmente acessível a nossa inteligência¹¹⁰.

3.4 OS GRAUS DE INTENSIDADE DA COMPAIXÃO NA IMUTABILIDADE DO CARÁTER.

Em consequência da exposição acima sobre a compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento alheio, passemos agora a considerar com mais detalhes as *virtudes cardeais*. Para o autor de *O mundo*, as virtudes cardeais¹¹¹ seriam duas (a justiça e a caridade); ambas circunscrevem-se na compaixão. No decorrer do capítulo, também deixamos claro que essa mesma compaixão não repousa sobre máximas abstratas, muito menos em torno de dogmatismos religiosos. Assim, Schopenhauer intercala a compaixão em torno de dois graus específicos. O primeiro grau enraíza-se em torno da *justiça*, como diz o filósofo:

O primeiro grau¹¹² do efeito da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela me grita “pare”! e se coloca como arma defensiva diante do outro, protegendo-o da ofensa a que, fora isso, meu egoísmo ou minha maldade me teriam impelido. Desta

¹¹⁰ *Idem*, p.256-257.

¹¹¹ De acordo com Schopenhauer, todas as outras virtudes derivam delas.

¹¹² Negritos meus.

forma, deste primeiro grau da compaixão surge a máxima “neminemlaede”, isto é, o princípio da justiça, virtude que só aqui e *em mais nenhum outro lugar* tem sua origem mais pura¹¹³.

Já o segundo grau específico de compaixão repousa na *caridade* genuína, como diz Schopenhauer:

Mediante o que foi efetivamente acima demonstrado, **osegundo grau**¹¹⁴ em que o processo da compaixão, apesar de ser secreto conforme sua origem transforma o sofrimento alheio no próprio e, como tal, no meu motivo separa-se nitidamente do primeiro através do caráter *positivo* das ações que dele surgem. Pois, então, a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo¹¹⁵.

Isto atesta, por parte do agente, uma identificação com o outro numa certa medida e, como consequência, a quebra da barreira entre o *eu* e o *não-eu*, porém, de forma momentânea. Aqui, a indiferença desaparece, tornando o sofrimento alheio o motivo do agente, que por sua vez, não medirá esforços para socorrer o sofredor, arriscando inclusive a própria vida.

A história da humanidade sempre foi uma história de guerra de todos contra todos, desde a antiguidade até a contemporaneidade milhões de pessoas perderam suas vidas em guerras. Por exemplo, o século XX foi um dos mais sangrentos da história. 250 milhões de pessoas morreram em guerras, massacres em massa e assassinatos

¹¹³ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P.142-143.

¹¹⁴ Negritos meus.

¹¹⁵ *Idem*, p.160-161.

políticos. Um verdadeiro derramamento de sangue que atesta a seguinte verdade: a maldade impera neste mundo. E para Schopenhauer, o que mais revolta o nosso sentimento moral é a crueldade. Daí o estabelecimento da seguinte pergunta pelo filósofo: como é possível ser tão desprovido de compaixão? Eis aí uma questão importante tendo em vista o complemento de nossa análise. A meu ver, dentro do seu caráter inato, uma pessoa cruel tem como motivação majoritária a maldade, isso implica a seguinte asserção: os motivos compassivos são minoritários nesse caráter; eles não possuem força suficiente para fazer a motivação compassiva proveniente deles prevalecer em relação aos motivos maldosos. Porém, isso não implica que os motivos compassivos não possam ocasionalmente sobrepor-se aos motivos antimorais, mesmo que isso aconteça em raras ocasiões e de forma bem inesperada.

A compaixão, enfim, não se limita aos seres humanos enquanto tais, pelo contrário, se estenderia para todos os animais. Diz Schopenhauer, “quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém¹¹⁶”. E continua:

A compaixão para os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Também esta compaixão mostra-se como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos. Assim, por exemplo, as pessoas sensíveis sentirão o mesmo remorso, o mesmo descontentamento consigo mesmas, ao ter a lembrança de que, num acesso de mau humor, esquentadas pela ira ou pelo vinho, maltrataram imerecida, desnecessária ou excessivamente seu cão¹¹⁷.

¹¹⁶Idem, p.171.

¹¹⁷Idem, p.179.

Partindo da citação acima, fica evidente o seguinte ponto: quando uma pessoa compassiva num determinado momento de fúria maltrata um animal, evidencia-se a vitória *momentânea* de um determinado motivo maldoso sobre um motivo compassivo; e por mais que o caráter desta pessoa seja bom, tanto o egoísmo quanto a maldade podem entrar em cena de forma inesperada num caráter compassivo. Para corroborar esse ponto de vista, citemos Schopenhauer: “As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente”¹¹⁸. Sendo assim, prossegue o filósofo, “sobre um caráter egoísta só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhes serão superiores”¹¹⁹. Além disso, a compaixão é mais evidenciada no fundamento da caridade em relação ao da justiça.

Diante de tudo o que foi mencionado até aqui, elenquemos, então, os seguintes pontos indicativos: 1) o caráter é inato, ou seja, ele não é passível de variação. Se uma pessoa nasce egoísta sempre será fundamentalmente egoísta pelo resto da vida. Se uma pessoa é compassiva continuará sendo compassiva pelo resto da vida. Se uma pessoa é maldosa continuará sendo cruel pelo transcorrer da existência. 2) Cada caráter individual, além de ser inato, possui as três formas intrínsecas de motivações (o egoísmo, a maldade e a compaixão). 3) apenas uma delas sempre predominará em relação às demais. Tomemos como exemplo a figura de um facínora. Ele possui as três formas de motivações indicadas acima, porém a motivação maldosa e todos os motivos ligados a ela sempre farão mais efeito em seu caráter inato. Nesse sentido, poderemos afirmar que, o caráter do facínora é essencialmente maldoso, mas isso não implica que no transcorrer de sua existência, pelo menos em raras ocasiões, não possa ele experimentar o sentimento misterioso da compaixão. Sendo assim, a compaixão poderá exteriorizar-se de forma *menos intensa* (em raras ocasiões) em torno de indivíduos que possuem um caráter inato-maldoso, de cujos motivos

¹¹⁸*Idem*, p.195.

¹¹⁹*Idem*, p.195.

maldosos sempre predominarão em relação aos demais. No entanto, a compaixão também poderá exteriorizar-se de maneira *mais intensa* em torno de indivíduos que possuem um caráter inato-compassivo. Aqui, os motivos benevolentes predominam majoritariamente em relação aos motivos maldosos e egoístas.

Partindo dessa indicação teórica, tudo isso implicaria em três graus específicos de intensidade compassiva. a) a intensidade de uma compaixão proveniente de um caráter maldoso. b) a intensidade de uma compaixão proveniente de um caráter egoísta. c) a intensidade de uma compaixão proveniente de um caráter compassivo.

Schopenhauer afirma que a compaixão é uma motivação intrínseca a todo indivíduo humano. Nesse sentido, confirma-se tal assertiva com as próprias palavras do filósofo, “por isso é que se apela para ela confiantemente em toda parte como sendo algo presente em todo homem¹²⁰”. Até mesmo indivíduos egoístas e maldosos poderão provar intuitivamente o fenômeno diário da compaixão, e para confirmarmos esse ponto citaremos Schopenhauer: “e, no entanto, é algo cotidiano. Todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho¹²¹”.

Nesse sentido, a terceira forma de intuição é *ético-mística*, pois a extensão do entendimento estaria reduzida ao conhecimento intuitivo do todo da vida, implicando o conhecimento da unidade metafísica da Vontade em todos os seus níveis (contexto atemporal). Dentro desse panorama, a compaixão representaria a *primeira forma de intuição ético-mística(negativa)*.

Levando em conta esses pontos indicativos abordados no decorrer deste segundo capítulo pode-se estruturar os seguintes graus de intensidade de compaixão: *primeiro grau) compaixão com pouca intensidade*¹²²: estaria inserida ao domínio do caráter inato-maldoso. Trata-se de uma compaixão rara, que brotaria em escassas ocasiões. Um caráter fundamentalmente maldoso terá uma compaixão menos intensa e

¹²⁰*Idem*, p.142.

¹²¹*Idem*, p.142.

¹²²Num caráter inato-maldoso, a motivação maldosa é a que mais predomina. A motivação egoísta e a compassiva são minoritárias frente a maldade.

pouco duradoura. Pois os motivos compassivos na esmagadora maioria das vezes não conseguem vencer a força preponderante dos motivos provenientes da maldade. Em função disso, os motivos compassivos raramente se exteriorizam na experiência. (Nero, Stálin, Hitler, são exemplos de indivíduos que raramente sentiram compaixão). *Segundo grau) compaixão com intensidade limitada*¹²³: estaria inserida ao domínio do caráter inato-egoísta. Trata-se de uma compaixão parecida com a primeira, porém com algumas diferenças. A intensidade dela é mais duradoura em relação à maldosa. Pois os motivos compassivos em ocasiões bem maiores que a primeira conseguem vencer a força preponderante dos motivos egoístas (majoritários). Em função disso, se exterioriza na experiência numa frequência maior. Um caráter fundamentalmente egoísta experimentará uma compaixão nem muito intensa nem pouco intensa. (a compaixão limitada representaria o meio termo entre a compaixão mínima e a compaixão ilimitada). *Terceiro grau) compaixão com intensidade ilimitada*¹²⁴: circunscreve-se ao domínio do caráter inato-compassivo. Trata-se do mais elevado grau de compaixão restrita a poucos homens portadores da bondade inata do caráter. Trata-se de uma compaixão *muito duradoura* e bem mais *intensa*. Pois os motivos compassivos na esmagadora maioria das vezes conseguem vencer o ímpeto tempestuoso dos motivos egoístas e maldosos.

Após apresentar neste capítulo a primeira forma *ético-mística* de intuição, deixamos claro que a compaixão não se apoia mutuamente na razão. Mas se os animais são dotados de conhecimento intuitivo, porque não podem experimentar o sentimento diário e misterioso da compaixão? mesmo que Schopenhauer desconsidere a racionalidade dentro do domínio da compaixão, a mesma ficaria pressuposta, e, nesse sentido, também teríamos um apoio mútuo entre entendimento e razão

¹²³Num caráter inato-egoísta, a motivação egoísta é a que mais predomina. A motivação maldosa e a compassiva são minoritárias frente ao egoísmo.

¹²⁴Num caráter inato-compassivo, a motivação compassiva é a que mais predomina. A motivação maldosa e a egoísta são minoritárias frente à compaixão.

que se restringe ao domínio místico-temporal e atemporal¹²⁵. Essa cooperação velada começará a ser desvelada a partir do livro IV, com a conceituação da *Besonnenheit der Vernunft*. Investigaremos esse conceito no decorrer da tese, mais precisamente quando analisarmos a ascese. Mas antes de retomarmos essa investigação, passaremos para outro objeto de análise desta tese: sobre a possibilidade de exteriorização da liberdade no âmbito da afirmação da Vontade de vida.

A estrutura do terceiro capítulo dar-se-á da seguinte forma: 1) apresentaremos os graus de afirmação da Vontade de vida; 2) analisaremos a possibilidade de exteriorização da liberdade no âmbito afirmativo; 3) apresentaremos o segundo tipo de intuição ético-mística, de cunho afirmativa. Debruçar-nos-emos sobre conceituações importantes. Assim, investigaremos a natureza do amor entre os sexos, na medida em que representa um grau determinado de afirmação da vida, também analisaremos a natureza obscura do suicídio como grau determinado de afirmação da vida.

¹²⁵ Por um lado a compaixão é temporal pelo fato de ser uma motivação alicerçada na experiência, mas por outro lado ela é atemporal, pois permite o conhecimento da unidade metafísica presente no outro.

4 - SOBRE A AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA

4.1 OS GRAUS DE AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA

Schopenhauer abre o parágrafo 60 de *O Mundo como Vontade e como Representação* com a seguinte frase: “A afirmação da Vontade é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral¹²⁶”. A temática aqui proposta circunscreve-se em torno de todos os diferentes atos da Vontade numa relação de satisfação das necessidades ligadas ao corpo. Essas necessidades, por sua vez, consistem, sobretudo, na conservação do indivíduo e na manutenção da espécie. Para o filósofo, o homem essencialmente é um ser que quer e, além disso, o seu conhecimento permanece em constante relação com os desígnios (afirmativos) soberanos da Vontade. É como se a consciência desse indivíduo sempre estivesse atrelada ao querer, ou seja, trabalhando inconscientemente para a afirmação do próprio corpo. Diz Schopenhauer: “assim é a vida de quase todos os homens. Querem, sabem o que querem e esforçam-se em favor disso com sucesso¹²⁷”.

Sendo assim, o primeiro grau de afirmação da Vontade circunscreve-se em torno da conservação do próprio corpo. Trata-se de um grau inferior-individualizado, restrita à existência corpórea do indivíduo. E, além disso, não possui um excedente que possa ultrapassar os limites corporais do indivíduo, pois aqui a consciência sempre direciona o alvo de seu querer na escolha dos meios circunstanciais, com intuito de satisfazer as suas necessidades infindáveis. É justamente nesse momento que Schopenhauer começa a deixar de maneira bastante pressuposta a engrenagem aparente do *Principium Individuationis*. Dentro deste panorama espaço-temporal, o intelecto permanece preso ao corpo, servindo inconscientemente aos desígnios soberanos da Vontade cósmica, ou seja, não há uma emancipação intelectual-metafísica-atemporal, e nesse sentido se sobressai de maneira bastante efetiva o

¹²⁶SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 420.

¹²⁷*Idem*, p.421.

egoísmo, na medida em que visa apenas o bem estar pessoal.

No entanto, esse mesmo querer individual pode se elevar a ponto de exceder a afirmação da própria existência. E neste caso específico o indivíduo não apenas afirmaria a própria vida, mas também negaria de forma veemente a dos outros; tudo isso por meio de impulsos violentos e paixões sem limites (na forma de crimes passionais e violência exacerbada). Eis aqui *o segundo grau* de afirmação da Vontade de vida. Neste grau específico, o egoísmo se exterioriza de maneira ainda mais acentuada no indivíduo, a ponto de ultrapassar afirmativamente as fronteiras do próprio *eu* (dentro de uma perspectiva espaço-temporal). Esse grau representaria o oposto da compaixão, pois não haveria uma identificação metafísica em relação ao outro. É preciso, no entanto, ressaltar que essa aproximação entre o agente (*eu*) e o paciente (*não eu*), tem apenas como alvo a aniquilação alheia, a fim de satisfazer seus próprios interesses.

Já o *terceiro grau* de afirmação da Vontade também se elevaria a ponto de ultrapassar os limites afirmativos da existência corpórea. Trata-se do mecanismo inconsciente do impulso sexual. O impulso sexual afirma a vida ilimitadamente muito além da morte do indivíduo. Sobre esse assunto, assevera Schopenhauer:

A natureza, sempre verdadeira e conseqüente, aqui até mesmo inocente, exhibe de maneira bastante explícita a significação íntima do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem mesclas (como no caso da negação de outros indivíduos) a mais decidida AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA¹²⁸.

A entrada em cena de uma nova existência no tempo dependeria exclusivamente do ato sexual. A diferença entre o procriador e o procriado se daria apenas no âmbito da aparência, mas em termos

¹²⁸ *Idem*, p.422.

metafísicos, em relação a Ideia, não haveria a mínima diferença entre eles. É também pelo mecanismo sexual que a manutenção da espécie é garantida pela multiplicidade de indivíduos. É justamente nessa perspectiva, que o nascimento e a morte representam os dois lados da mesma moeda, na medida em que são pertencentes ao fenômeno da vida. Dentro deste panorama afirmativo, inexistente qualquer possibilidade de redenção, cuja viabilidade circunscreve-se em torno da mais perfeita capacidade de conhecimento (*Besonnenheit der Vernunft*). Entretanto, tentaremos demonstrar que essa mesma capacidade de conhecimento pode se exteriorizar no plano afirmativo, mais precisamente no último grau de afirmação da Vontade de vida.

Segundo Schopenhauer, o impulso sexual representaria a finalidade suprema tanto para o homem quanto para o animal. Trata-se aqui, de um primeiro esforço inconsciente de autoconservação, numa tentativa cega de eternizar no tempo a espécie, mediante a multiplicidade de indivíduos. Sendo assim, ficam circunscritos dois pontos importantes: 1) qualquer espécie é eterna, pois se encontra no âmbito atemporal enquanto Ideia. Por exemplo; se nesse exato momento fossem extintos todos os elefantes da face da terra, isso em nada afetaria a eternidade da Ideia de elefante fora do tempo. 2) entretanto, a Ideia poderá sem dúvida alguma se eternizar no tempo e para isso, bastaria o esforço de propagação da espécie mediante o ato sexual. Tudo isso pressupõe a multiplicidade de indivíduos que garantirão a continuidade da espécie no tempo.

A Vontade de vida representa a mola propulsora que impele o homem e o animal para a procriação por meio do ato sexual. Obviamente isso tem um preço, como diz Schopenhauer: “Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe nulo¹²⁹”. Seguindo a análise do filósofo, é notória a importância dos genitais dentro do contexto afirmativo, uma vez que os genitais, mais do que qualquer parte exterior do corpo, estão reduzidos aos ditames soberanos da Vontade e de nenhum modo ao conhecimento.

¹²⁹ *Idem*, p.424.

Isso corrobora com alguns pontos que foram discutidos até aqui, mais precisamente no que tange ao quesito da clareza de consciência, pois diferentemente dos órgãos reprodutivos, a mesma não se atém aos aspectos volitivos do corpo. Diz Schopenhauer:

A Vontade mostra-se aqui quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião da simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução e nas quais a Vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento.¹³⁰

Isso quer dizer, que Schopenhauer postula os genitais como sendo o verdadeiro foco da Vontade de vida, garantindo, assim, a continuidade da existência no tempo. Porém, essa curta temática elencada no parágrafo 60 de *O mundo como vontade e como representação*, impele o filósofo à aprofundar a investigação no Tomo 2, sobretudo nos parágrafos 44 (*Metafísica do amor sexual*) e 45 (*Da afirmação da Vontade de vida*) da segunda edição. Sendo assim, faz-se necessário comentar de forma abreviada alguns pontos específicos do parágrafo 44 antes de adentrarmos no quarto grau de afirmação da vida.

No parágrafo 44, intitulado *Metafísica do amor*, Schopenhauer entende a concepção de amor sexual como a mais direta manifestação da Vontade no âmbito da aparência. O amor é identificado como sendo um impulso sexual (*Geschlechtstrieb*), ocupando assim, a maior parte do pensamento mais jovem da humanidade. Esse impulso age cegamente em torno de todos os casais aptos para procriar. Trata-se aqui, de uma poderosa ilusão, pois o indivíduo acredita veementemente perseguir suas próprias satisfações sexuais particulares, quando na verdade trabalha inconscientemente para os desígnios soberanos da espécie, pois aqui a grande meta estabelecida pela natureza é a geração de uma futura

¹³⁰*Idem*, p.424.

criança (fruto da união sexual entre um homem e uma mulher). É justamente dentro desse panorama afirmativo, que Schopenhauer apresenta a conceituação de motivação sexual inconsciente. As motivações sexuais inconscientes possibilitam a inclinação mútua entre os casais. Por exemplo, a principal consideração que guia a escolha masculina é a idade, pois o homem, guiado por motivos inconscientes, privilegia aquela idade feminina entre o princípio e o fim da menstruação. Portanto, a idade ideal ficaria compreendida entre os 18 e os 28 anos, estas se encontram no ápice do seu período fértil. A saúde, a constituição do esqueleto, a abundância de carne e a beleza do rosto, nesta ordem, representam outros atributos atraentes para o homem. Já as mulheres, dariam preferência para os homens com idade compreendida entre os 30 e 35 anos, ápice da força reprodutiva masculina, além de levar em conta a qualidade do caráter, a força e a coragem masculina. Essas seriam as *considerações absolutas* que determinam a escolha inconsciente e mútua entre os parceiros. A contrapartida correspondente a elas são as chamadas *considerações relativas*, de tendência individual, válidas individualmente para cada caso de amantes, e que afirmam o tipo da espécie à qual poderia expor-se de maneira deficiente. O amor apaixonado origina-se exclusivamente aqui, pois pressupõe uma química cega-metafísica entre os casais, na medida em que um neutraliza os defeitos do outro, gerando, por sua vez, uma criança identificada com o tipo adequado da espécie. Sobre esse assunto, assevera Barboza: “trata-se de um complexo cálculo inconsciente que retira sua energia do impulso sexual¹³¹”. Aqui, a sexualidade é definida na sua unilateralidade, de modo que um homem (mais masculino) buscará uma mulher (mais feminina) e vice-versa. Para Schopenhauer, “cada um ama o que lhe falta”:

Quanto mais fraco for o homem no que se refere à força muscular, tanto mais procurará mulheres fortes: a mulher também fará o

¹³¹BARBOZA, Jair. *Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud*. In: Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.19 n.25 jul./dez. 2007.

mesmo do seu lado. Mas como, via de regra, é conforme a natureza uma força muscular mais fraca para mulher, então, via de regra, também as mulheres darão preferência aos homens mais fortes. A estatura também é uma consideração importante. Homens pequenos têm uma inclinação decisiva por mulheres grandes, e vice-versa¹³².

O impulso sexual, portanto, imiscui-se em toda parte sob o disfarce inconsciente da atração mútua, num panorama metafísico-imanente que possibilita a direção para todo o processo de permanência da espécie. Cada relacionamento é um desenvolvimento ou uma realização perfeita de um plano metafísico estabelecido por Eros (metáfora da Vontade de vida). Diz Schopenhauer:

Entretanto, no meio do tumulto, vemos os olhares de dois amantes se encontrarem cheios de desejos: - todavia, porque com tanto mistério e temor e às escondidas? – Porque esses amantes são os traidores que secretamente tramam perpetuar toda miséria e atribulação que, sem eles, logo atingiriam um fim, fim que eles querem obstar, do mesmo modo que seus semelhantes anteriormente obstaram.¹³³

A citação elencada acima atesta os seguintes pontos em questão: 1) para Schopenhauer, toda vida já implica a existência de sofrimento. 2) a manutenção do sofrimento depende exclusivamente da manutenção da espécie. 3) a aniquilação definitiva de todo sofrimento, depende da erradicação do impulso sexual, ou seja, da própria negação

¹³²SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

¹³³*Idem*, p.55.

do corpo, mediante a castidade voluntária¹³⁴. Eis aqui o domínio do terceiro grau específico de afirmação da Vontade de vida, circunscrito ao âmbito da metafísica do sexo.

Nos parágrafos 49 e 69 de *Omundo como vontade e como representação*, Schopenhauer apresenta o quarto grau de afirmação da Vontade de vida, ou seja, trata-se aqui do *suicídio* propriamente dito. O suicídio difere largamente da negação da Vontade de vida e, longe de configurar uma negação do corpo, é um ato humano genuinamente afirmativo. O indivíduo suicida deseja vigorosamente a vida, e nesse sentido sua ação difere-se amplamente do ato de negação da Vontade, que por sua vez repugna todos os prazeres ligados ao corpo. O suicida almeja uma existência sem obstáculos ligados ao corpo, porém, quando circunstâncias adversas entram em cena a ponto de não permitir tal intento, o desfecho é sempre a frustração e o sofrimento. Todavia, o assunto é mais complexo. Primeiramente, há a difícil tarefa de compreender a relação metafísica que pode haver entre a Vontade e o indivíduo, isto é, entre a coisa em si e a aparência, uma vez que as considerações metafísicas que possibilitam o suicídio determinam a indiferença em relação a aparência particular, o que significa também que se o suicídio é possível, seria apenas como um deixar de ser afirmativo referente apenas ao indivíduo, não a espécie. Sobre este assunto, assevera Schopenhauer:

Pois aquela certeza firme, íntima que permite a todos nós vivermos sem o terror contínuo da morte, vale dizer, também apoia o ato de suicídio. A Vontade de vida aparece // tanto na morte auto-imposta (Shiva), quanto no prazer da conservação pessoal (Vishnu) e na volúpia da procriação (Brahma). [...] O suicídio está para a negação da Vontade como a coisa particular está para a Ideia. O suicida nega tão somente o indivíduo, não a

¹³⁴Trata-se aqui de um exercício ascético propiciado pela negação da Vontade de vida. No quarto capítulo retomaremos esse assunto.

espécie¹³⁵.

Isto é importante porque permite compreender a determinação do aspecto suicida e a sua total ilusão atrelada ao *principiumindividuationis* que, portanto, não permite a identificação da Vontade como sendo a fonte subjacente do sofrimento. No entanto, se o equívoco ilusório é rejeitável pela sua condição aparente, a ilusão de Maia é um fundamento complexo que a realidade humana enfrenta segundo suas próprias limitações metafísicas, uma vez que a clareza de consciência é um atributo raro e restrito a poucos homens com qualidades espirituais diferenciadas.

De maneira sucinta, em *O mundo* o suicídio é compreendido como uma aniquilação arbitrária de uma determinada aparência particular. Por conta disso, representa uma contradição da Vontade consigo mesma. É importante notar neste caso específico a luta incessante em todos os graus ascendentes de objetivação da Vontade. Essa guerra contínua cuja fonte não é um estado positivo exteriorizado, mas a eterna contradição da Vontade que recai no todo da aparência, explicita uma forma constante de luta de todos contra todos, revelando, assim, o eterno retorno do sofrimento no fluxo contínuo do Devir. Mergulhado na torrente dos desejos o homem se lança sobre eles a fim de suprir suas carências infundáveis sem, no entanto, jamais conseguir, estando fadado ao desespero do sofrimento ilimitado, cujo resultado apenas prolonga a necessidade inócua, tal como a repetição eterna da roda de Íxion, do trabalho inútil, do esforço em vão de sair da sua condição, ou seja, cuja condição mesma revela a impossibilidade de redenção, mesmo às expensas de um mero suicídio. Aderir ao suicídio não implica suprimir o sofrimento, pois o mesmo enraíza-se na essência eterna. Todavia, essa característica conflituosa é expressa por Schopenhauer da seguinte maneira:

Ao fim, no grau mais elevado desta, a Ideia de homem, esse conflito atinge o grau no

¹³⁵SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 504.

qual não apenas os indivíduos a exporem a mesma Ideia se exterminam uns aos outros, mas o mesmo indivíduo declara guerra a si; e a veemência, com a qual ele quer a vida e se revolta contra a travessão da mesma, a saber, o sofrimento, o leva a destruir-se, de tal maneira que a vontade individual, mediante um ato volitivo, suprime o corpo, o qual é apenas a sua visibilidade, e isso antes que o sofrimento quebre a vontade. Precisamente porque o suicida não pode cessar de querer, cessa de viver. A Vontade se afirma aqui justamente pela supressão de seu fenômeno, pois não pode mais afirmar-se de outro modo.¹³⁶

Quando o sofrimento alcança uma intensidade demasiada, possibilita-se a negação da Vontade. Entretanto, o suicida ao rejeitar o corpo (aparência da Vontade), por conseguinte, rejeita tal possibilidade, de modo que a essência permanece inalterável. Esse processo de fuga pelo suicídio não levaria à redenção absoluta do sofrimento pelo simples fato de ser o próprio sofrimento o caminho que leva a salvação¹³⁷. É justamente pelo *conhecimento do todo da vida* despertado na consciência do indivíduo, a qual a Vontade é reconhecida como sendo a fonte subjacente do sofrimento do mundo, que se torna um quietivo para a vontade individual correlacionada ao corpo, possibilitando, assim, a suprema redenção.

Isso levaria Schopenhauer a ver o aspecto suicida com certo pessimismo, igualando-o ao fracasso das paixões inúteis. Ante o exposto, vê-se que mesmo de tempos em tempos repetem-se casos de suicídio no seio familiar. O filho mata os pais que tanto ama para em

¹³⁶*Idem*, p.505

¹³⁷Retomaremos esse assunto no quarto capítulo quando analisar o parágrafo 49 do Tomo2 da obra principal, intitulado “A ordem da salvação” (*Die Heilsordnung*).

seguida dar cabo da própria vida. Diante dessas considerações, pode-se traçar os seguintes pontos relacionados com a temática em questão: 1) existiriam três tipos específicos de suicídio; 2) os dois primeiros tipos seriam suicídios afirmativos atrelados ao *principiumindividuationis*; 3) o terceiro tipo seria um suicídio negativo atrelado ao conhecimento do todo da vida, logo não submetido ao tempo e ao espaço (*principiumindividuatinis*). Nesse sentido, faz-se necessário demonstrar cada um deles, a fim de concluir nossa exposição sobre o suicídio.

O primeiro tipo de suicídio circunscreve-se ao contexto individual, entendido apenas como uma aniquilação arbitrária de uma determinada aparência particular no tempo e no espaço. Trata-se aqui, de um suicídio submetido à ilusão de Maia, atrelado às vestes do *principiumindividuationis*, e nesse sentido, configura-se um *suicídio afirmativo*, pelo fato da mortificação corporal estar correlacionada com a violência exercida no corpo. Em termos filosóficos, esse ato só pode ser explanado como se segue: mergulhado no sofrimento profundo o indivíduo reconhece imediatamente a vontade que habita em si; em seguida, reconhece essa mesma vontade como fonte mantenedora do sofrimento que habita nele; por fim, profundamente afetado pelo conhecimento da miséria da vida, deseja em seguida adotar o ato suicida; acreditando que, ao suprimir a aparência, também suprime a essência mesma; portanto, almeja resgatar-se a si próprio dos tormentos e das penúrias ligadas a própria vida. Neste caso específico, o que se tem é a ilusão atrelada ao *principiumindividuationis*, no sentido de se acreditar na quebra definitiva da Vontade mediante o ato suicida. O que de fato foi alcançado nesse contexto foi tão somente a destruição de uma aparência particular, neste tempo, neste espaço, sem afetar, no entanto, a essência íntima. Sendo assim, denominaremos o primeiro tipo de suicídio de *suicídio individual afirmativo*. (temporal, individual e atrelado à ilusão do *principiumindividuationis*).

O segundo tipo de suicídio, circunscreve-se ao contexto homicida, entendido como um quadro de suicídio de seu perpetrador após o assassinato das vítimas. Assim como o primeiro, também se trata de um suicídio submetido à ilusão das cortinas aparentes do Véu de Maia, atrelado ao *principiumindividuationis*, e nesse aspecto, também se caracteriza como *suicídio afirmativo* pelo fato da mortificação corporal

estar correlacionada com a violência exercida em mais de um corpo. Em termos conceituais, essa ação só pode ser explicitada da seguinte forma. Como se explicaria o fato de um pai matar os próprios filhos e em seguida a si próprio? A vontade do indivíduo se reconhece imediatamente nos filhos, contudo, fortemente afetado pelo conhecimento dos sofrimentos de toda vida, espera que, ao abolir a aparência, suprime também a Vontade como essência; nesse sentido, deseja salvaguardar a si e aos seus filhos, das misérias e dos tormentos ligados à vida. Assim como o primeiro tipo de suicídio elencado acima, também se tem aqui uma ilusão atrelada ao *principiumindividuationis*, no sentido de se acreditar na subtração definitiva da Vontade de vida por meio do ato suicida. O que de fato fora atingido nesse cenário foi tão somente a destruição de mais de uma aparência particular (pai e filhos), neste tempo, neste espaço, sem abalar, no entanto, a essência cósmica. Diz Schopenhauer:

Ora, um caminho tão errado como quanto este corresponde à suposição de que se pode atingir aquele mesmo fim, ao qual se chega pela voluntária castidade, servindo-se do aborto dos fins da natureza na fecundação ou até mesmo quando, na consideração do sofrimento inevitável da vida, provoca-se a morte do recém-nascido em vez de fazer todo o possível para assegurar a vida àqueles que são a esta impelidos. // Pois, se a Vontade de vida existe como o exclusivo metafísico ou a coisa em si, violência alguma pode quebrá-la, mas tão somente destruir seu fenômeno¹³⁸.

Desse modo, denominaremos o segundo tipo de suicídio de *homicídio-suicídio afirmativo* (temporal, homicida e atrelado à ilusão do *principiumindividuationis*).

¹³⁸ *Idem*, p.506.

Já o terceiro tipo de suicídio circunscreve-se ao contexto da negação da Vontade de vida, entendido apenas como contradição da aparência consigo mesma, revelando, por sua vez, o estado de santidade e auto-abnegação. Trata-se aqui, de um suicídio não submetido à ilusão de Maia, não atrelado às vestes do *principiumindividuationis*, e nesse sentido, configura-se como *suicídio negativo*, pelo fato da mortificação corporal estar correlacionada com a clareza de consciência (conhecimento do todo da vida). Em termos filosóficos, este ato só pode ser explicitado como se segue: a Vontade só pode ser suprimida por intermédio do conhecimento e assim pode pôr fim ao sofrimento estritamente correlacionado a aparência. Portanto, neste caso específico, o que se tem não é um suicídio afirmativo atrelado ao *principiumindividuationis*, mas o que de fato foi alcançado nesse contexto foi tão somente a redenção absoluta na forma de ascese voluntária. Sobre esse ponto específico, assevera Schopenhauer:

A Vontade não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno. Isso, entretanto, não é possível por violência, como a destruição do embrião, a morte do recém-nascido, o suicídio. A natureza conduz a Vontade à luz, porque só na luz a Vontade pode encontrar a sua redenção¹³⁹.

Sendo assim, denominaremos o terceiro tipo de suicídio de *suicídio individual negativo*. Consoante ao que foi dito, nos deparamos com a seguinte pergunta: a ascese como negação da Vontade de vida se

¹³⁹*Idem*, p.506.

configura uma espécie de suicídio, assim como foi mencionado acima? Schopenhauer deixa muito clara a resposta a essa pergunta e podemos confirmar tal intento nas próprias palavras do autor de *O mundo*:

Totalmente diferente do suicídio comum parece ser **outro**¹⁴⁰ bem especial e que talvez ainda não tenha sido adequadamente verificado. Trata-se da morte resultante do mais elevado grau de ascese, livremente escolhida por inanição, cujo fenômeno, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos¹⁴¹.

A palavra grifada em negrito corrobora a tese levantada, significando um tipo especial de suicídio circunscrito no mais elevado grau de ascese, ou seja, a morte por inanição. Em seguida, Schopenhauer cristaliza essa afirmação ao dizer que “muito longe de resultar da Vontade de vida, tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver simplesmente porque cessou por inteiro de querer¹⁴²”. No quarto capítulo desta tese retomaremos esse assunto de maneira mais aprofundada, a fim de analisar os graus específicos de ascese. Portanto, neste terceiro tipo de suicídio poderemos atestar os seguintes atributos: (atemporal, místico, individual e atrelado ao conhecimento do todo da vida).

No parágrafo 64 de *O mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer deixa pressuposto o grau mais elevado de afirmação da Vontade de vida. Trata-se aqui do próprio “conhecimento do todo da vida” atrelado ao contexto de afirmação da Vontade. Mas antes de analisarmos esse assunto, retomaremos a questão da liberdade.

No segundo capítulo desta tese, mostramos a argumentação schopenhaueriana sobre a impossibilidade crucial de exteriorização da liberdade no âmbito da aparência. Entretanto, Schopenhauer deixa um espaço aberto para se pensar na exteriorização da liberdade na esfera

¹⁴⁰Negritos meus.

¹⁴¹*Idem*, p.507.

¹⁴²*Idem*, p.507.

aparente por meio da negação da Vontade de vida. Nesse sentido, pergunta-se: também seria possível essa mesma liberdade se manifestar na esfera da aparência por meio da mais distinta afirmação da Vontade de vida? Demonstraremos, portanto, os seguintes problemas: 1) que a exteriorização da liberdade na aparência estaria inteiramente correlacionada com o “conhecimento do todo da vida”; 2) que esse mesmo “conhecimento do todo da vida” não apenas pode ser alcançado intuitivamente na ascese mediante a negação da Vontade, mas também no mais elevado grau de afirmação da Vontade de vida;¹⁴³ 3) se demonstrarmos tal possibilidade, isso implicará na completa supressão dos motivos, tanto no mais elevado grau de negação quanto no mais alto grau de afirmação; 4) isso provaria que essa mesma liberdade, cuja exteriorização é toda a aparência pode manifestar-se tanto no plano da negação quanto no plano da afirmação. Eis aqui o escopo da próxima investigação.

4.2 SOBRE A POSSIBILIDADE DE EXTERIORIZAÇÃO DA LIBERDADE NO ÂMBITO AFIRMATIVO

Em *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer já manifestava a seguinte concepção: “O conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente negação da necessidade¹⁴⁴”. De igual modo, afirma que o “homem possui o seu caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade¹⁴⁵”. Entretanto ressalta um ponto importante, não tratado até agora. Assim, amplia seu percurso argumentativo, admitindo a liberdade na esfera da aparência pela via da negação da Vontade de vida. Diz o filósofo:

Assim a liberdade jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa em si, pode neste caso entrar em cena

¹⁴³Indicaremos o grau máximo de afirmação da Vontade de vida no decorrer do capítulo.

¹⁴⁴*Idem*, p.372.

¹⁴⁵*Idem*, p.372.

no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação¹⁴⁶.

Contudo, se precisamente reconhecermos que o “conhecimento do todo da vida” configura a mais distinta afirmação e negação da Vontade de vida, seria pretensão conceber uma liberdade (consciente) para ambas?

Nota-se a tradução de Jair Barboza do subtítulo do livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, bem como de sua nota explicativa: “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou¹⁴⁷ negação da Vontade de vida”. Também numa passagem importante da obra principal, assevera o autor:

Essa **liberdade**¹⁴⁸ e onipotência – cuja exteriorização e cópia é todo o mundo visível, seu fenômeno, o qual se desenvolve progressivamente conforme as leis trazidas pela forma do conhecimento – pode também exteriorizar-se de uma nova maneira e justamente lá onde, em seu fenômeno mais acabado, surgiu o conhecimento perfeitamente adequado de sua própria essência. Pois aqui, no ápice de sua

¹⁴⁶*Idem*, p.373.

¹⁴⁷Jair Barboza (2005, p. 351)diz: “no original se encontra a conjunção *und*, isto é, “e”. Ora, a Vontade primeiro se afirma, aparece em fenômeno, só depois se nega; noutros termos, *ou* ela se afirma *ou* se nega num dado instante, portanto, não se trata de uma afirmação seguida de negação. Trata-se de uma opção tomada via conhecimento do todo da vida. Nesse sentido, o que melhor traduz para o português o *und* do subtítulo deste livro quarto, a meu ver, é justamente “ou” em vez de “e”.” MVR, p. 351).

¹⁴⁸Negritos meus.

clarividência e autoconsciência, ou ela quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento lhe permanece sempre um motivo, tanto no particular quanto no todo ou, ao contrário, esse conhecimento se lhe torna um quietivo, silenciando e suprimindo todo o querer. Tem-se aí a afirmação ou negação da vontade de vida¹⁴⁹.

De acordo com o filósofo, o querer viver é a fonte geradora de inumeráveis sofrimentos, um esforço contínuo que nunca se satisfaz. Sendo assim, imaginemos um indivíduo que num determinado momento de sua vida tenha reconhecido plenamente esse mesmo querer como fonte geradora de necessidades absolutas e carências infundáveis. Num primeiro momento, notaríamos uma diferença marcante entre ele e os demais homens, isso porque trata-se de indivíduos que estão inteiramente entregues ao querer, ou seja, destituídos de *clareza de consciência*¹⁵⁰.

Em conformidade com isso, entra em cena o conceito de “*justiça eterna*”, que por sua vez reside na essência do mundo. Para Schopenhauer, o indivíduo comum possui uma forma característica de conhecimento inteiramente a serviço da Vontade. Tal conhecimento, entretanto, impossibilitaria esse indivíduo de reconhecer no plano exterior a unidade metafísica que se manifesta em cada aparência individual, revelando apenas as aparências situadas no tempo, no espaço e na pluralidade. Sobre isso, salienta o filósofo:

Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é uma, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si. A ele aparece a volúpia

¹⁴⁹*Idem*, p.397.

¹⁵⁰Que pressupõe o conhecimento intuitivo do todo da vida.

como uma coisa, e o tormento como outra diferente; este homem como atormentado e assassino, aquele outro como mártir e vítima; a maldade como uma coisa, o padecimento como outra. Vê uma pessoa vivendo na alegria, na abundância e em volúpias, e, ao mesmo tempo, vê nas portas dela outro morrer atormentado por miséria e frio. Daí perguntar: onde se encontra a retaliação? Ora, ele mesmo em ímpeto veemente da Vontade, que é a sua origem e a sua essência, lança-se às volúpias e aos gozos da vida, abraça-os firmemente e não sabe que, precisamente por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrorifica. Vê o padecimento, a maldade no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes do fenômeno de uma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos e procura amiúde, através do mal, isto é, causando sofrimento alheio, escapar do mal, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no *principiumindividuationis*, enganado pelo véu de maia.¹⁵¹

De maneira geral, pode-se dizer que a argumentação de Schopenhauer se caracteriza por elogiar o conhecimento destituído de vontade, próprio do gênio e do asceta. No entanto, nota-se essa citação:

Assim, em conformidade com a verdadeira essência das coisas, cada um de nós carrega todos os sofrimentos do mundo como seus,

¹⁵¹*Idem*, p.450.

sim, tem de considerar todos os sofrimentos possíveis como reais para si, enquanto é firme Vontade de vida, isto é, enquanto afirma a vida com toda força¹⁵².

“Considerar os inumeráveis sofrimentos como se fossem os seus, [...] enquanto afirma a vida”: já não seria o caso de se admitir o conhecimento da unidade metafísica presente em cada aparência individual no âmbito afirmativo? Se a resposta fosse positiva, deveríamos conceber uma justiça eterna? E, neste caso, seria correto conceber a liberdade (consciente) no âmbito da mais distinta afirmação da Vontade de vida? Nesse sentido, Schopenhauer deixa um espaço aberto para se pensar a liberdade (consciente) nesta esfera. Para demonstrar essa possibilidade, citem-se duas passagens que expressam definitivamente tal concepção.

Mas só conceberá e apreenderá a justiça eterna quem se elevar por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo, conhece as ideias, vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa em si. É só uma pessoa assim que, em virtude desse mesmo conhecimento, **pode compreender a essência verdadeira da virtude**¹⁵³[...] A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento, a esse tornar-se-á claro que, como a Vontade é o em si do fenômeno, o tormento infligido a outrem, o tormento experimentado por si mesmo, o mal, o padecimento concernem sempre e

¹⁵²*Idem*, p.451.

¹⁵³ Negritos meus.

exclusivamente a uma única e mesma essência, embora os fenômenos nos quais um e outro se expõem existam como indivíduos inteiramente diferentes e até mesmo separados por amplos intervalos de tempo e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa em si, isto é, a Vontade, que vive em ambos. Vontade que, aqui, enganada pelo conhecimento atada ao seu serviço, desconhece a si, procurando em UM de seus fenômenos o bem-estar, porém, em OUTRO produzindo grande sofrimento, e, dessa forma, em ímpeto veemente, crava os dentes na própria carne sem saber que fere sempre só a si mesma, manifestando desse modo pelo médium da individuação o conflito dela consigo mesma, que porta em seu próprio interior. O atormentador e o atormentado são unos. [...] Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento. [...] O atormentado notaria que toda maldade praticada no mundo, ou que já o foi, também procede daquela Vontade constituinte de SUA própria essência, que aparece NELE, reconhecendo mediante este fenômeno e sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da Vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto for essa Vontade¹⁵⁴.

¹⁵⁴*Idem*, p.452-453.

O fragmento acima expressa perfeitamente o que Schopenhauer entende por justiça eterna, o que justamente revela a unidade e a identidade da Vontade em todos os níveis da hierarquia natural. Conforme o filósofo, mesmo admitindo-se tal conhecimento, nem assim seria possível concebê-lo para a grande maioria dos homens; dessa forma, seria um conhecimento restrito a poucos homens dotados de grandes capacidades espirituais que se diferenciam integralmente da multidão.

Parece pertinente, aqui, registrar algumas observações. No contexto schopenhaueriano, mais precisamente na metafísica do belo, o gênio entra em cena com atributos diferenciados: em primeiro lugar, por sua capacidade de dissolver-se inteiramente no objeto; em segundo lugar, trata-se de um conhecimento que escapa ao domínio do princípio de razão, possibilitando assim a contemplação dos arquétipos eternos e imutáveis dos objetos exteriores, ou seja, as Ideias, tornando-se puro sujeito do conhecimento. De maneira análoga, ocorre o mesmo com o asceta, na medida em que o conhecimento da essência tornou-se para ele um quietivo do próprio querer. Desse modo, observando a primeira acepção, conferimos uma negação momentânea e inconsciente da Vontade de vida. Por seu turno, a segunda acepção nos confere uma definitiva negação consciente da Vontade de vida. Nesse sentido, seria pertinente conceder o conhecimento vivido da justiça eterna para ambos, pois trata-se de homens diferenciados espiritualmente e raros em sua natureza. Como consequência, concordaremos em admitir tal conhecimento no âmbito da negação da Vontade de vida. Isto posto, uma pergunta que de imediato se impõe pode ser formulada do seguinte modo: poderíamos atribuir o conhecimento sentido dessa justiça eterna no âmbito da mais distinta afirmação da Vontade de vida? De maneira direta e objetiva, poderíamos dizer que o conteúdo central do problema gira em torno da consciência moral, que por seu turno não passa de um conhecimento sentido da justiça eterna. Cite-se Schopenhauer para fundamentar a análise:

Constata-se que não só a parte injuriada, na maioria das vezes possuída pelo desejo de vingança, mas também ao espectador

completamente alheio advém a satisfação em ver, após um mau ato cometido, que quem causa dor a outrem sofre exatamente a mesma medida de dor. Parece-me que aí não ocorre outra coisa senão justamente o anúncio na consciência da justiça eterna, que, entretanto, é mal compreendida e falseada pela mente impura, enredada no *principiumindividuationis* e que comete uma anfibologia de conceitos, ao exigir do fenômeno o que cabe apenas à coisa-em-si. Passa-lhe assim despercebida em que extensão o ofensor e o ofendido são unos, e é a mesma essência que, desconhecendo-se a si mesma no seu próprio fenômeno, suporta tanto o tormento quanto a culpa; mas, antes, essa mente impura exige no mesmo indivíduo, ao qual pertence a culpa, também o tormento¹⁵⁵.

Em conformidade com isso, é notório que Schopenhauer não prescreva uma consciência moral para todos os homens, ou seja, para as chamadas mentes impuras. Tais indivíduos, entretanto, têm como marca característica um conhecimento turvado pelo *principiumindividuationis* e não conseguem captar o que há de essencial por trás das cortinas das aparências, isto é, a compreensão do sentimento obscuro da justiça eterna que já pressupõe a unidade e a identidade da Vontade em cada aparência. Desse modo, estabelecem tão somente diferenciações no plano exterior, sem o reconhecimento próprio da coisa-em-si. Partindo desse pressuposto, já constatamos que o asceta apresenta qualidades espirituais elevadas, o que permite, por sua vez, conceder-lhe a consciência moral. Porém estamos lidando com a negação consciente da Vontade de vida. Assim, Schopenhauer passa, em seguida, a examinar o outro modo em que pode ocorrer o conhecimento da justiça eterna; trata-

¹⁵⁵ *Idem*, p.456.

se da mais distinta afirmação da Vontade de vida. Para tanto, teríamos que admitir a existência de um determinado indivíduo que reunisse todas as qualidades espirituais atribuídas ao asceta, com a diferença de que esse indivíduo continuasse a afirmar a vida com toda sua força. Uma passagem obscura expressa justamente esta análise:

Eis por que a maioria também exigirá que um homem, dotado de um elevadíssimo grau de maldade, apesar de ele ser encontrado em muitos outros homens, mas não acompanhado de qualidades parelhas com as dele, dentre as quais se pode mencionar a que o faz superior por uma força espiritual incomum, homem esse que, por exemplo, é um **conquistador de mundos**¹⁵⁶, que infligiu sofrimentos inomináveis a milhões de outros – a maioria também exigirá, ia dizer, que esse homem expie com igual medida de dor em algum momento e em algum lugar todo aquele sofrimento provocados nos outros, justamente porque desconhecem como o torturador e o torturado são em si unos; e a mesma Vontade pela qual o torturador existe e vive é também aquela que aparece no torturado, e justamente naquele atinge a manifestação mais distinta de sua essência. A Vontade sofre igualmente tanto no oprimido quanto no opressor, e em verdade neste último em graus ainda maiores, na proporção em que a consciência adquire maior clareza e distinção e a Vontade mais veemência¹⁵⁷.

O conquistador de mundos representaria a mais distinta

¹⁵⁶Negritos meus.

¹⁵⁷*Idem*, p.456-457.

manifestação da essência íntima do mundo no plano afirmativo, pois se trata de um indivíduo que adquiriu “conhecimento do todo da vida”, reconheceu a unidade e a identidade das aparências mediante uma única e mesma Vontade e, por fim, conhece inteiramente o fundamento da justiça eterna, bem como o fundamento de sua consciência moral¹⁵⁸e afirma a vida com todo vigor. Constatamos aqui uma liberdade consciente. Para fundamentar ainda mais a análise, cite-se novamente Schopenhauer:

A Vontade de vida, embora ainda se afirmando, não adere mais aqui ao fenômeno individual, ao indivíduo, mas abarca a ideia de homem e quer conservar o fenômeno desta Ideia purificado dessa iniquidade monstruosa e revoltante¹⁵⁹.

Ao mencionar “iniquidade monstruosa” o filósofo está se referindo à vingança, vingança essa que é própria dos indivíduos que não chegaram à compreensão da justiça eterna. Segundo ele, o próprio cristianismo soube captá-la: “A vingança é minha, eu retaliarei, diz o senhor¹⁶⁰” e, “se considerarmos com cuidado o espírito dessa exigência de retaliação, notaremos que é bem diferente da vingança comum, a qual quer mitigar o sofrimento padecido por meio da visão de um sofrimento causado¹⁶¹”. Mais adiante retomaremos esse assunto.

Esse caráter diferencia nitidamente o modo de agir do homem que adquiriu “conhecimento do todo da vida”, neste caso, na esfera afirmativa. Diz Schopenhauer:

¹⁵⁸ “E a mesma Vontade pela qual o torturador existe e vive é também aquela que aparece no torturado, e justamente naquele atinge a manifestação mais distinta de sua essência” (SCHOPENHAUER, 2005, 457). Fica evidente que o torturador nada mais é do que o próprio conquistador de mundos. Note-se que a palavra “naquele” nos fornece uma indicação precisa de que se trata do torturador, ou seja, do conquistador de mundos.

¹⁵⁹ *Idem*, p.458.

¹⁶⁰ *Romanos* 12, 19 *apud* SCHOPENHAUER, 2005 p. 457.

¹⁶¹ *Idem*, p.457.

Portanto, ao lado do conhecimento meramente sentido, da aparência e da nulidade das formas da representação que separam os indivíduos, aquilo que dá a consciência moral o seu espinho é o autoconhecimento da própria vontade e de seus graus¹⁶².

Conforme apresentado no início deste capítulo, a liberdade em sentido negativo concerne tão somente à coisa em si, isto é, ao próprio caráter inteligível, o que justamente revela a impossibilidade de conceber a liberdade no âmbito da aparência, cuja pressuposição unicamente se assenta o princípio de razão. Entretanto, vimos que Schopenhauer amplia seu percurso argumentativo na medida em que admite a liberdade na esfera aparente por meio da negação da Vontade. Diz o autor de *O mundo*: “O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece¹⁶³”. Em outra passagem diz:

Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam efeito da GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. Portanto a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem,

¹⁶²*Idem*, p.467.

¹⁶³*Idem*, p.508.

ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre de impressão do presente. O animal está destituído de qualquer possibilidade de liberdade¹⁶⁴.

Enfim, chega-se a um ponto crucial deste trabalho, fazendo-se necessárias algumas observações. Em primeiro lugar, Schopenhauer confirma a exteriorização da liberdade (consciente) via “conhecimento do todo da vida”. Em segundo lugar, a possibilidade da exteriorização da liberdade é uma vantagem inteiramente exclusiva dos homens, como mostra a citação acima. Em terceiro lugar, reconhecemos que o conhecimento do todo da vida é próprio de homens que se diferem integralmente dos outros, por meio de suas qualidades espirituais elevadas, entre os quais se incluem o asceta e o conquistador de mundos: logo, não é um conhecimento prescrito para todos os homens, mas somente para poucos. Sendo assim, por um lado, é bem notória que a moral schopenhaueriana não seja uma moral que ele prescreva para todos: ela seria um atributo exclusivo do santo e do asceta. Se nos basearmos nas considerações feitas até aqui, o próprio “conhecimento do todo da vida” também implicaria uma liberdade (consciente) no âmbito afirmativo. O próprio filósofo salienta:

Caso seu conhecimento acompanhasse passo a passo seu querer, isto é, caso estivesse em condição de se tornarem para si mesmos claros e distintos, livres de quaisquer ilusões. Pois, para o conhecimento, esse ponto de vista é o da completa AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA¹⁶⁵.

Na mais “completa afirmação da Vontade de vida”, quando o

¹⁶⁴*Idem*, p.510.

¹⁶⁵*Idem*, p.369.

conhecimento entra em cena, acompanhado do querer, poderíamos, portanto, reconhecer a essência íntima do mundo por intermédio do todo da vida, sem, no entanto, suprimir a fonte de sofrimentos, isto é, o próprio querer. Nesse sentido, afirma Schopenhauer: “esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente¹⁶⁶”. Já no âmbito da negação da Vontade de vida, ocorre um processo inverso, uma vez que o conhecimento do todo leva o querer à supressão, isso porque, nas palavras de Schopenhauer,

os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como motivos do querer, mas o conhecimento inteiro da essência íntima do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das Ideias, torna-se um quietivo da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente¹⁶⁷.

Schopenhauer não recomenda nenhuma das duas acepções a serem seguidas, pois segundo ele “a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteira a si mesma, não havendo lei alguma para ela¹⁶⁸”.

Ora, o conceito de afirmação da Vontade de vida pode ser interpretado de duas maneiras. Assim, em primeiro lugar, entra em cena uma distinta afirmação da Vontade de vida, ou seja, trata-se do conhecimento consciente e perfeitamente adequado de sua própria essência acompanhado do querer (opção tomada via conhecimento do todo da vida – liberdade afirmativa consciente). Em segundo lugar, essa mesma afirmação da Vontade de vida seria um incessante querer mesmo, sem perturbações de conhecimento algum, ou seja, trata-se apenas do próprio caráter empírico em sentido amplo

¹⁶⁶*Idem*, p.369.

¹⁶⁷*Idem*, p.370.

¹⁶⁸*Idem*, p.370.

(*objektivität des Willens* - ato livre da Vontade – liberdade afirmativa inconsciente). Dessa forma, nem todos alcançariam o conhecimento da essência íntima do mundo. Para fortalecer esta análise, citem-se as próprias palavras de Schopenhauer:

Também já expusemos como alguém que se coloca com perfeita clareza de consciência no ponto de vista da decidida afirmação da vida encara a morte sem temor. [...] Porém, a maioria dos homens se coloca nesse ponto de vista sem nítida clareza de consciência e afirma a vida continuamente¹⁶⁹.

Estamos, portanto, autorizados a afirmar que essa liberdade, cuja exteriorização é toda a aparência, possui o ápice de sua autoconsciência não apenas do ponto de vista cego, isto é, desconhecendo-se, mas também, *conhecendo-se*¹⁷⁰, “e assim o conhecimento lhe permanece *sem motivo*, tanto no particular quanto no todo” tal como ocorre no *conquistador de mundos*.

De acordo com tudo o que foi mencionado acerca da liberdade, é necessário apresentar alguns resultados importantes: 1) a exteriorização da liberdade na aparência se intercala inteiramente com o “conhecimento do todo da vida”. 2) Do ponto de vista filosófico de Schopenhauer, o “conhecimento do todo da vida” pode ser alcançado por meio da ascese voluntária. 3) esse mesmo “conhecimento do todo da vida também pode ser alcançado por meio da mais distinta afirmação da Vontade de vida, grau máximo afirmativo relacionado ao conquistador de mundos, em função da clareza de consciência). 4) tanto o santo quanto o asceta suprimiram todos as motivações provenientes dos

¹⁶⁹*Idem*, p.425.

¹⁷⁰A meu ver, trata-se de uma exceção conceber a liberdade consciente no âmbito da mais distinta afirmação da Vontade de vida (conquistador de mundos).

motivos¹⁷¹. 5) pelo fato de termos demonstrado que o conquistador de mundos detém a clareza de consciência, possibilitando, assim, “o conhecimento do todo da vida”, ficaria pressuposta a completa supressão das motivações proveniente dos motivos. 6) pelo menos até aqui, poderemos afirmar cabalmente a possibilidade de exteriorização da liberdade não apenas do ponto de vista de negação, mas também do ponto de vista de afirmação.

Após percorrer a temática da liberdade no que tange à possibilidade de concebê-la no âmbito afirmativo, nos deparamos com a figura do *conquistador de mundos*, já exposta em páginas anteriores. O conquistador de mundos representa o grau máximo de afirmação da Vontade de vida. Trata-se de uma decidida afirmação da Vontade atrelada ao “conhecimento do todo da vida”, isso torna o tema bastante problemático, pois até então todos os aspectos afirmativos estavam atrelados ao *principiumindividuationis*, ou seja, correlacionados a uma forma de conhecimento aparente, submetidos ao tempo e ao espaço. Sendo assim, o conquistador de mundos coloca-se num ponto de vista superior, de onde ele tem em mira não o particular, mas o *todo*. Sendo assim, segundo Schopenhauer, um determinado conhecimento da essência íntima do mundo que atingisse esse ponto de vista superior, poderia superar o temor da morte “desde que no indivíduo a reflexão tivesse poder sobre o sentimento imediato¹⁷²”. Ainda de acordo com o filósofo, um humano que compreendesse firmemente essas verdades proferidas, sem, no entanto, conhecer por experiência própria que o sofrimento é algo essencial a vida, e na vida encontrasse realização e deleite, e, ainda por serena ponderação, desejasse que a trajetória de sua existência, devesse ser de duração sempre renovada; cuja satisfação fosse tão grande que, no retorno dos prazeres da existência, de bom grado e com desejo assumisse as suas fraquezas e tormentos aos quais está sujeito, tal homem, por assim dizer, nada teria a temer.

¹⁷¹Num grau elevado de ascese não há espaço para o egoísmo, para a maldade, e até mesmo para a compaixão. Pois nesse patamar místico, é a apatia que norteia os atos ascéticos.

¹⁷²SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 368.

Sobreesseassunto, diz Schopenhauer:

Armado com o conhecimento que lhe conferimos, veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa aparência, um fantasma impotente, amedrontador para os fracos, mas sem poder algum sobre si, que sabe: ele mesmo é Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia; ele, assim, tem não só uma vida certa, mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade; portanto, nenhumpassado ou futuro infinitos, no qual não existiria, pode lhe amedrontar, pois considera a estes como uma miragem vazia e um Véu de Maia¹⁷³.

Em seguida, Schopenhauer tece considerações importantes sobre o assunto discutido até aqui apresentando o mito de *Bhagavad-Gita*, onde Arjuna simboliza o detentor do conhecimento do *todo* acompanhado do querer. Diz o filósofo:

No *Bhagavad-Gita* Krishna coloca seu noviço, Arjuna, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem e quer evitar a luta, afim de evitar sucumbir de tantos milhares. É quando Krishna o conduz a esse ponto de vista, e, assim, a morte daqueles milhares não o pode mais deter: dá então o sinal para a batalha¹⁷⁴.

¹⁷³*Idem*, p.368.

¹⁷⁴*Idem*, p. 368-369.

Segundo o filósofo alemão, se caso o conhecimento acompanhasse decididamente o seu querer, ou seja, caso estivesse em condição de se tornar claro e distinto, liberto de qualquer ilusão, do ponto de vista do conhecimento, estaríamos diante da mais *completa afirmação da Vontade de vida*. Diz o filósofo:

A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente¹⁷⁵.

O oposto disso, circunscreve-se em torno da *negação da Vontade de vida*, cujo conhecimento leva o querer a findar, uma vez que, agora as aparências particulares conhecidas não mais fazem efeito como motivos do querer, levando o conhecimento a tornar-se um *quietivo* da Vontade. Para o autor de *O mundo* tanto a afirmação da Vontade quanto a negação surgem pelo conhecimento, não se trata aqui de um conhecimento pautado em abstrações, expresso por palavras, mas tão somente expresso por atos e condutas.

Schopenhauer ainda confirmará esse exposto no suplemento 45 do Tomo 2 quando afirma que só no ser humano é que a vontade chega à *introspecção*. Chegar à introspecção implica o *conhecer* não somente para satisfazer as necessidades presentes e efêmeras da vontade individual, como ocorre nos animais; mas trata-se de ter atingido um conhecimento de ordem elevada que torna o indivíduo superior por uma força espiritual incomum, homem esse que, por assim dizer, é um

¹⁷⁵ *Idem*, p.369.

conquistador de mundos. Diz Schopenhauer:

Chegar à introspecção é ter alcançado uma grande envergadura de conhecimento, em virtude de uma lembrança distinta do que é passado, de uma antecipação aproximada do que é futuro e justamente por isso de uma visão de conjunto da vida individual, da sua própria, da dos outros, sim, da existência em geral. (...) Portanto, depois que a Vontade de vida, isto é, a essência íntima da natureza em sua aspiração sem trégua por uma mais perfeita objetivação e uma perfeita fruição percorreu toda a série dos animais, - e isso amiúde acontece no mesmo planeta em intervalos repetidos de séries de animais sucessivas e sempre renascentes; - ela chega por fim no ser dotado de razão, no humano, à INTROSPECÇÃO¹⁷⁶.

Trata-se aqui da mais completa afirmação e negação da Vontade de vida que se dão através do conhecimento do todo da vida. A própria Vontade enquanto unidade metafísica do mundo decidiu-se pela afirmação consciente, ou seja, circunscrita na figura do *conquistador de mundos*, ou ela se decidiu pela negação consciente da Vontade de vida, circunscrita na figura do *asceta*. Esses são os pontos em que se pode falar em liberdade em Schopenhauer. Aqui é o momento em que, diante de um conhecimento mais claro e distinto, “o ser humano decidiu-se pela afirmação ou negação da Vontade de vida¹⁷⁷”, pois aqui a Vontade atingiu o seu ponto mais elevado.

Consoante ao que foi dito, no parágrafo 64 da obra principal, Schopenhauer apresenta uma exposição pouco ostensiva do significado

¹⁷⁶SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 682.

¹⁷⁷*Idem*, p.682

ético e da consciência moral no plano afirmativo. Tal abordagem, entretanto, se intercala filosoficamente com a conceituação da “justiça eterna”, conceituação essa que também foi discutida no tópico anterior. Para o filósofo, a natureza humana possui duas características específicas em termos de sentimento obscuro: 1) tem completa consciência da justiça eterna como essência íntima; 2) tem completa consciência da unidade e da identidade da Vontade em todas as suas aparências, sob a qual se circunscreve essa justiça. O problema é que a grande maioria das pessoas não exteriorizam esses atributos na experiência. Há aqui certa dificuldade por parte da maioria esmagadora da humanidade de identificar a unidade metafísica no todo da natureza. Nesse sentido, poderemos constatar a escassez de “clareza de consciência” no plano aparente-afirmativo. Para clarear ainda mais essa questão, tomemos como exemplo a seguinte assertiva: imaginemos um indivíduo que tomado pela ganância e pelo ódio tenha cometido um crime bárbaro de ampla repercussão na sociedade, gerando, por sua vez, indignação por parte dos espectadores. As pessoas indignadas exigirão a retaliação. Desejam que o algoz (assassino) sofra com igual medida de dor o sofrimento causado na vítima. Eis aqui uma exemplificação de um conhecimento atrelado ao *principiumindividuatinis*, pois os mesmos espectadores não conseguiram identificar a unidade da Vontade tanto no algoz quanto na vítima. Em termos filosóficos, essa má compreensão do fundamento da justiça eterna só pode ser explicitada como se segue: ao reivindicar da aparência o que concerne somente à coisa em si, cometem uma anfibologia de conceitos, pois não percebem que o algoz e a vítima são em si unos, ou seja, em termos essenciais não haveria diferença entre eles, na medida em que só existe uma única e mesma Vontade no todo da vida. Nesse exemplo, é a Vontade que suporta tanto o peso da culpa, circunscrita na figura do algoz, quanto no tormento, delimitado na figura da vítima. Todavia, as mentes impuras desejam avidamente que o detentor da culpa (o algoz) prove a dor que ele próprio infligiu na vítima. Sem a mínima clareza de consciência não conseguirão identificar a unidade da Vontade no algoz e na vítima e com isso exigirão a retaliação do algoz.

É justamente diante desse palco metafísico que entra em cena a figura do *conquistador de mundos*. Nesse sentido, indaga-se a seguinte

pergunta: porque o conquistador de mundos representa o grau máximo de afirmação da Vontade de vida? 1) ele possui um elevadíssimo grau de maldade; 2) esse elevado grau de maldade também pode ser encontrado nos homens comuns; 3) o conquistador de mundos possui qualidades espirituais ¹⁷⁸ elevadas. 4) esse fator diferencial, possibilita o conhecimento do todo da vida, que pressupõe o conhecimento da justiça eterna e do conhecimento da unidade metafísica no todo. 5) tudo isso o faz superior em relação aos homens comuns, ou seja, detentores de conhecimento atrelado ao *principiumindividuationis*.

O campo problemático em torno dessa temática se dá justamente aqui, em função da escassez de fontes. É por isso que a mesma exige uma análise cautelosa. E porque estamos diante de um campo conceitual literalmente problemático? Justamente pelo fato de estarmos diante de um grau afirmativo que ultrapassou os limites da individuação. Na verdade, o conquistador de mundos conseguiu exteriorizar o conhecimento vivido da justiça eterna no domínio da aparência. Sobre isso, assevera Schopenhauer: “um traço marcante, embora muito raro na natureza humana, que expressa aquela exigência de adaptar a justiça eterna para o domínio da experiência, isto é, da individuação¹⁷⁹”. Exteriorizar o conhecimento vivido da justiça eterna é algo bem *raro* na natureza como o próprio autor afirma no trecho explicitado acima. Em termos ontológicos, essa correta compreensão do fundamento da justiça eterna na figura do conquistador de mundos pode ser elencada como se segue: Ao infligir sofrimentos a milhões de pessoas, o conquistador de mundos em função da sua clareza de consciência, sabe perfeitamente bem que mesmo aniquilando milhões de aparências individuais jamais afetará a essência mesma, eterna e imutável, alheia ao tempo e ao espaço. Reconhecendo, assim, a unidade na multiplicidade. Diz Schopenhauer: “A Vontade de vida, embora ainda se afirmando, não adere mais aqui ao fenômeno individual, ao indivíduo, mas abarca a Ideia de homem e quer conservar o fenômeno

¹⁷⁸ Qualidades espirituais na linguagem schopenhaueriana denotam possibilidade de clareza de consciência, propiciando, assim, o conhecimento do todo da vida.

¹⁷⁹ *Idem*, p.457.

dessa Ideia¹⁸⁰.

O reconhecimento dessa unidade é que torna o conquistador de mundos especial na hierarquia ontológica schopenhaueriana. Portanto, se o sentimento obscuro da justiça eterna despertasse subitamente na consciência de um daqueles espectadores, imediatamente reconheceria a unidade da Vontade tanto no algoz quanto na vítima, perceberia, assim, com grande serenidade a tragicomédia da Vontade de vida que vive em todos as aparências, logo não exigiriam mais a retaliação, pois saberiam que a verdadeira retaliação cabe ao eterno retorno metafísico da Vontade.

Enfim, Isso nos leva as seguintes afirmações: 1) a terceira¹⁸¹ forma de intuição é *ético-mística*, pois a extensão do entendimento estaria restrita ao conhecimento intuitivo do todo da vida, pressupondo o conhecimento da unidade metafísica da Vontade em todos os seus níveis (contexto atemporal). 2) a clareza de consciência do “conquistador de mundos” representa a *segunda forma de intuição ético-mística (afirmativa)*.

Levando em conta esses pontos indicativos abordados no decorrer deste terceiro capítulo podem-se estruturar os seguintes graus de afirmação da Vontade de vida: 1) primeiro grau: está inserido em torno da conservação do próprio corpo. 2) segundo grau: está inserido no querer individual que pode se elevar a ponto de exceder a afirmação da própria existência. 3) terceiro grau: circunscreve-se no mecanismo inconsciente do impulso sexual que afirma a vida ilimitadamente muito além da morte do indivíduo. 4) quarto grau: está inserido no suicídio. Este mesmo suicídio se intercala em torno de três tipos específicos: a) *suicídio individual afirmativo*. (temporal-individual e atrelado à ilusão do *principiumindividuationis*). b) *homicídio-suicídio afirmativo*. (temporal-homicida e atrelado ao *principiumindividuationis*). c) *suicídio individual negativo*. (atemporal, místico, individual e

¹⁸⁰ *Idem*, p.458.

¹⁸¹ A *intuição empírica* representa a primeira forma de intuição. A *intuição estética* representa a segunda forma de intuição. A *intuição ético-mística* representa a terceira forma de intuição, da qual se desdobra em três (compaixão, conquistador de mundos e asceta).

atrelado ao conhecimento do todo da vida). 5) quinto grau: circunscreve-se na clareza de consciência do conquistador de mundos, grau máximo de afirmação da Vontade de vida.

A “clareza de consciência” que Schopenhauer atribui ao conquistador de mundos nada mais é do que a própria *Besonnenheit der Vernunft* (Clarividência de Razão). Trata-se aqui de uma razão intuitiva (um conhecimento intuitivo elevado no mais alto grau), no sentido de uma cooperação mútua entre entendimento e razão que se restringe ao domínio místico-atemporal. No próximo capítulo investigaremos o referido conceito circunscrito na ascese.

Até aqui já demonstramos três tipos de intuição: 1) a intuição empírica; 2) a intuição estética; 3) a intuição ético-mística; que, por sua vez, implica dois tipos negativos e um tipo afirmativo: 1) Intuição ético-mística negativa – compaixão; 2) Intuição ético-mística afirmativa – conquistador de mundos; 3) Intuição ético-mística negativa – ascese.

Todavia, teremos que apresentar alguns problemas importantes que serão analisados no decorrer deste trabalho, mais precisamente no último capítulo, são eles: 1) e se o santo ou o asceta fossem motivados? com certeza isso complicaria tudo o que foi demonstrado até aqui. 2) e se o conquistador de mundos for motivado? com certeza teremos que reaver o que foi demonstrado sobre o assunto. 3) se confirmarmos positivamente os dois primeiros questionamentos, teremos que admitir a impossibilidade crucial de exteriorização da liberdade tanto no âmbito da negação da Vontade quanto no tangente a mais distinta afirmação da Vontade de vida. Se esses questionamentos estiverem corretos, isso implicaria as seguintes questões: 1) se a liberdade não pode se exteriorizar tanto no âmbito negativo quanto no plano afirmativo, qual seria a relação do “conhecimento do todo da vida” com a liberdade? Qual seria o lugar da liberdade na ética de Schopenhauer? Antes de respondermos essas questões, faz-se necessário analisar o grau máximo de afirmação da Vontade de vida circunscrito na figura do conquistador de mundos.

Já a estrutura do quarto capítulo dar-se-á da seguinte forma: 1) apresentaremos o fundamento ético da negação da Vontade de vida; 2) analisaremos a natureza do sofrimento como virtude purificativa; 3) apresentaremos o terceiro tipo de intuição ético-mística (ascese).

Elencaremos pontos relevantes da ética schopenhaueriana, tendo em vista uma ampliação conceitual da mesma. Sendo assim, investigaremos os graus específicos de ascese como ponto de partida de análise. Em seguida, apresentaremos uma terceira forma de genialidade dentro do âmbito ético-místico; e por fim, tentaremos demonstrar a existência de uma individualidade ascética, circunscrita no âmbito da negação da Vontade de vida.

5 - SOBRE A NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA

5.1 O TERCEIRO TIPO DE INTUIÇÃO ÉTICO-MÍSTICA: ASCESE

Até aqui a filosofia schopenhaueriana nos conduziu à experiência ético-mística da identidade da Vontade que se efetiva através da compaixão. Sendo assim, daremos um salto para uma mística da negação mais elevada, situada num patamar superior, a fim de ampliar a temática investigada até aqui¹⁸².

De acordo com Schopenhauer, quando aos olhos de um indivíduo humano se dissipa o véu de Maya, ou seja, o seu próprio *principiumindividuationis*, quando já não faz mais a distinção turvada-egoísta entre a sua pessoa e a pessoa alheia, então se segue imediatamente que tal indivíduo humano, tendo reconhecido em todos os demais seres a sua essência mais íntima (Vontade), terá de considerar como seu próprio o sofrimento inerente de todos os seres vivos, apropriando-se, assim, de todas as dores do mundo. Diante desta perspectiva, o sofrimento dos seres não lhe parecerá estranho. É justamente aqui, que, intuitivamente, torna-se capaz de reconhecer o todo, de captar o núcleo metafísico desse todo. Aonde quer que dirija seu olhar vê o sofrimento da humanidade e a dor dos animais. Daí sobrevém a pergunta: como poderia agora este ser, com tal conhecimento do todo, afirmar decididamente mediante contínuos atos de vontade esta vida? Enquanto aquele indivíduo que ainda é prisioneiro do egoísmo somente reconhece as coisas individuais e suas respectivas relações, mediante as quais se convertem em motivos sempre renovados para seu querer, acontece o contrário com aquele que possui o conhecimento do todo, conhecimento esse que se converte em *quietivo* do próprio querer. Permanecendo nesse estado, a vontade se distancia dos prazeres fornecidos pela vida, reconhecendo assim, sua própria afirmação ilusória. O ser humano atinge aqui um estado de perfeita

¹⁸² Pelo fato de estar relacionada com o *conhecimento do todo da vida*, procuramos denominar esta terceira forma de negação da Vontade como “intuição ético-mística negativa” (ascese).

resignação, de absoluta serenidade interior, de renúncia voluntária, ou seja, trata-se de um estágio de completa ausência de vontade. Sendo assim, o conhecimento do todo da vida é intuitivo e tem mais a ver com a conversão dos santos e ascetas que ao legitimarem a negação em seus corpos autenticaram a negação em suas vidas. Embora a razão tenha um papel nessa visão, na apreensão do todo, trata-se da clarividência do asceta. E diante desse contexto *místico*, o autor de *O mundo como vontade e como representação* recorreu a algumas nomenclaturas cristãs para fazer valer sua tese mística da negação da vontade, ou seja, dos conceitos de “predestinação” e “graça” (união mística com Deus). Afirma Schopenhauer:

Na doutrina religiosa cristã encontramos o dogma da predestinação como resultado da eleição ou não pela graça (Romanos 9,11-24), o qual é manifestamente derivado da intelecção do homem como imutável, de tal maneira que sua vida e conduta, o seu caráter empírico, são apenas o desdobramento do seu caráter inteligível¹⁸³.

Assim como foi dito, para Schopenhauer, o aspecto místico da negação não seria resultado de uma possível decisão deliberada a partir da racionalidade, mas de um mistério que nos envolve pela aquisição do conhecimento do todo da vida. Diz Schopenhauer:

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença entre egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau

¹⁸³SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 380.

mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho (...) Conhece o todo, aprende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo.¹⁸⁴

Para aqueles que se encontram envolvidos nas vestes ilusórias do *principiumindividuationis*, o que têm diante do conhecimento são apenas coisas isoladas, que de forma renovada continuam se tornando *motivos* para seu próprio querer. Em contrapartida, aquele conhecimento do todo e da essência íntima de todas as coisas converte-se num *quietivo* de todas as volições ligadas ao corpo. A Vontade, aqui, realiza uma viragem diante da totalidade da vida, fica terrificada em face dos prazeres ligados a ela nos quais reconhece sua afirmação. Estamos diante da renúncia voluntária, da resignação, da verdadeira serenidade e a mais completa destituição da Vontade. Em outros termos, para aquele homem que enxerga através do *principiumindividuationis* reconhecendo a essência do todo das coisas, ele vê a si em todas as direções e se afasta do mundo. Sua Vontade de vida se vira, pois ela não mais afirma sua essência espalhada na aparência, mas a nega. Esse acontecimento raro e especial anunciado no livro IV por Schopenhauer nada mais é do que a transição da *virtude* à *ascese*. E segundo do autor de *O mundo*, chegando neste estágio místico, já não adianta amar os outros como a si mesmo, pois aqui já nasceu uma repulsa pela essência da qual toda aparência é sua objetivação, ou seja, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo metafísico de um mundo reconhecido como repleto de sofrimentos, tormentos, penúrias e desgostos. Renúncia, assim, a essência que se exterioriza em seu corpo. Suas ações contradizem agora

¹⁸⁴*Idem*, p. 481.

a aparência efêmera dessa essência; é como se houvesse uma contradição da Vontade consigo mesma. Em resumo, tal homem, que até então era essencialmente aparência da Vontade, agora cessa de querer, procura evitar a todo custo atar seus atos de vontade ao querer, sentindo, assim, uma completa indiferença por tudo que o cerca. Todo esse processo místico é intuitivo, levando o homem convertido a adentrar nos graus misteriosos da ascese voluntária.

5.2 OS GRAUS DA ASCESE

A primeira etapa da ascese circunscreve-se na *castidade voluntária*, representando, assim, o *primeiro grau* na ascese ou na negação da Vontade de vida, aqui, o impulso sexual que emana do corpo e se exprime nos genitais é completamente negado, pois o asceta não deseja em hipótese alguma a satisfação sexual. A castidade voluntária, de forma veemente, nega a afirmação da Vontade que vai além da existência individual, suprimindo, assim, a Vontade que se manifesta nesse corpo. De acordo com Schopenhauer, se esta máxima se tornasse uma lei universalmente válida para todos os indivíduos humanos, a espécie humana se extingiria. E pelo fato da humanidade ser a Ideia mais elevada da Vontade, também o mais abaixo dele seria suprimido, ou seja, o mundo dos animais. Essa consequência acarretaria na plena supressão do conhecimento, e em vista disso, o mundo como representação desapareceria, pois sem sujeito não pode haver objeto. Sobre esse assunto, assevera Schopenhauer:

Gostaria inclusive de citar a seguinte passagem do *Veda*:// “Assim como neste mundo crianças famintas apertam-se em torno da sua mãe, assim também todos os seres aguardam a oblação sagrada”. [...]. Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o

sacrifício ao mesmo tempo¹⁸⁵.

Num primeiro momento, o ser humano é o algoz da natureza, pelo simples fato de possuir um entendimento que possibilita a construção das representações submetidas ao princípio de razão, propiciando, por sua vez, a manifestação da Vontade no tempo, na forma de inumeráveis aparências. Essa Vontade de vida crava de forma veemente os dentes na própria carne, convertendo-se na fonte geradora de todo sofrimento do mundo. Se sem sujeito não pode haver objeto, sem sujeito não pode haver sofrimento, pois as dores do mundo estão presentes e enraizadas nos corpos ¹⁸⁶submetidos ao princípio de razão. Porém, num segundo momento, esse mesmo ser humano passa a ser o redentor do mundo, pois na medida em que nega o próprio corpo nega também a fonte subjacente dos sofrimentos, ou seja, a Vontade de vida. Se caso essa máxima da resignação mística fosse executada por toda a humanidade, a supressão definitiva das dores do mundo seria possível. Sendo assim, tal viragem adotada pela humanidade se estenderia, por conseguinte, para o mundo animal até o desaparecimento do último olho que vê e do último laço de dor. Schopenhauer, citando Franz Pfeiffer, diz: “Por isso o homem bom deve elevar todas as coisas a Deus, sua primeira origem¹⁸⁷”.

A segunda etapa da ascese circunscreve-se na *pobreza voluntária*, quando os bens são doados a fim de poder amenizar o sofrimento alheio. Ela é adotada como fim em si mesmo, servindo como mortificação contínua da Vontade de vida. É pelo autoconhecimento que a repugnância pelos desejos ligados a vida é exteriorizado de forma decisiva. Quem ascendeu a tal patamar ainda mantém resquícios de desejos, na medida em que possui um corpo vivo, aparência efetiva da Vontade, com tendência à volição de todo forma, porém todos os desejos são refreados de maneira intencional. Sendo assim, ao refrear a si mesmo refreia todos os desejos que gostaria de realizar; mas de maneira oposta faz tudo o que não gostaria de realizar. Aqui, a

¹⁸⁵*Idem*, p.483.

¹⁸⁶O corpo animal (homens e animais).

¹⁸⁷*Idem*, p.484.

finalidade nada é senão buscar a todo o momento a mortificação da Vontade. Pelo fato de ele mesmo negar a Vontade que aparece em sua pessoa, não reagirá em face do sofrimento exterior, não enfrentará as injúrias, mas tudo isso lhe será bem-vindo, recebendo as dores do mundo com redobrado contentamento, tendo assim a certeza de que não mais afirma a Vontade, tomando como inimigo a sua própria pessoa. É justamente aqui que se intercala a quarta motivação das ações humanas segundo Schopenhauer, assunto que retomaremos mais adiante.

Estamos diante da *pobreza voluntária* como sendo o *segundo grau* na ascese, e neste patamar específico, suporta todos os danos causados a sua pessoa com paciência renovada, paga o mal com o bem, sem pretensões de reconhecimento social, evitando a todo o momento o fogo ardente da cobiça dos bens materiais.

A terceira etapa da ascese circunscreve-se no *jejum voluntário*, ou seja, quem atingiu esse *terceiro grau* procura mortificar a todo instante a visibilidade da Vontade no próprio corpo. Desse modo, adota o jejum, a fim de evitar que seu corpo volte novamente a se animar, impossibilitando, assim, a estimulação da Vontade em seu corpo.

Já a quarta etapa da ascese se apresenta na prática da autoflagelação, ou seja, quem galgou esse *quarto grau* procura intensificar ainda mais a mortificação da Vontade cujo corpo é apenas seu espelho, impondo, assim, inúmeras privações e sofrimentos, a fim de quebrar cada vez mais a Vontade, fonte subjacente do sofrimento e dos tormentos da existência.

Por fim, a quinta e última etapa da ascese circunscreve-se na aceitação plena da morte, situando-se assim no *quinto grau* da ascese. Sobre este assunto, assevera Schopenhauer:

Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então esta morte é muito bem vinda e alegremente recebida como redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui

ainda tinha tão só uma existência débil em e através do fenómeno é suprimida¹⁸⁸.

O último cordão que ligava a Vontade à vida é finalmente rompido e para quem assim procedeu, findou, por sua vez, a existência. De acordo com o autor de *O mundo*, essa foi a vida serena dos santos e eremitas, ou seja, suas respectivas condutas de vida correlacionavam-se com aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, do todo da vida, de onde procede toda a auto-abnegação e a santidade. Portanto, a essência íntima da santidade, da virtude, da mortificação da vontade, e da ascese, nada é senão aquilo que Schopenhauer denominou de negação da Vontade de vida que se exterioriza na aparência após o conhecimento pleno de sua essência ter-se tornado um quietivo de todo querer. Todo esse conhecimento íntimo foi expresso em atos pelos santos e ascetas, e mesmo que a linguagem empregada por eles tenha sido pautada segundo os dogmas, nada muda a significação ético-mística dos atos em questão, pois é justamente na conduta que se evidencia sua santidade e não nas suas crenças dogmáticas. Os atos dos santos e dos ascetas são provenientes do conhecimento imediato do mundo e da Vontade (essência). Trata-se aqui da forma mais elevada de conhecimento intuitivo, ou seja, a terceirintuição ético-mística negativa¹⁸⁹. Mais adiante retomaremos esse assunto. Desse modo, se o conhecimento que expressa a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontrará sua mais perfeita manifestação nos atos e nas condutas ascéticas, justamente em função do conhecimento do todo da vida. Por se tratar de um evento raro na natureza, provavelmente não teríamos a oportunidade de vivenciá-lo na própria pessoa, a não ser por

¹⁸⁸*Idem*, p.485.

¹⁸⁹A intuição ético-mística configura-se como sendo a forma mais elevada de conhecimento intuitivo, não apenas do ponto de vista da negação da Vontade (asceta + conhecimento do todo da vida), mas também do ponto de vista da afirmação da Vontade (conquistador de mundos + conhecimento do todo da vida). Já a compaixão, também se configura como intuição ético-mística negativa, porém é inferior às duas primeiras por não estar alicerçada no conhecimento do todo, e nesse sentido ela seria uma forma de negação momentânea da Vontade de vida.

um golpe de sorte no acaso. Temos então de nos contentar com as biografias dos santos e dos ascetas, digna de elogios. Diz Schopenhauer:

O grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exhibir não é o conquistador, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de um tal homem, que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renúncia e nega a Vontade de vida, que em tudo se esforça, a tudo preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena¹⁹⁰.

O amor em geral estendido para todos os seres da natureza; caridade genuína até o ponto de doar todos os bens conquistados; paciência redobrada a toda e qualquer ofensa; retribuição do mal com o bem; resignação voluntária; vegetarianismo extremo; voto de castidade; renúncia de todos os prazeres ligados ao corpo; profunda e inabalável solidão; e por fim, a morte voluntária auto-imposta através do jejum¹⁹¹. Tais preceitos, ainda hoje são vivenciados por poucos e raros indivíduos, cuja origem remonta a mais de 4 mil anos.

Esta bem aventurança da negação, quando alcança a serenidade interior, quando se reflete num olhar indiferente em relação ao todo da vida, quando o corpo já não é mais movido por motivos¹⁹² então, o desaparecimento da vontade poderia, assim, esconder um misterioso ponto de chegada, ou seja, quando o sujeito deixa de ser vontade, abre-se a possibilidade de ver o segredo do mundo revelado. A verdadeira

¹⁹⁰ *Idem*, p.489.

¹⁹¹ No terceiro capítulo desta tese, denominei esse suposto ato como uma forma específica de suicídio negativo não atrelado ao princípio de razão.

¹⁹² No decorrer deste capítulo procurar-se-á demonstrar a existência de motivos afirmativos e de motivos negativos.

salvação tem como implicação o desaparecimento da vontade na consciência e nela permanecendo apenas a representação. Nesse sentido, deve-se suprimir o essencial e apenas permanecer sua exteriorização. Diz Schopenhauer:

Sabemos que tais momentos, quando, libertos do ímpeto furioso da Vontade, nos elevamos, por assim dizer, acima da densa atmosfera terrestre. [...] Daí podermos supor quão bem aventurada deve ser a vida de um homem cuja vontade é neutralizada não apenas por instantes, como na fruição do belo, mas para sempre, sim, inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada¹⁹³.

Depois de muitas lutas e tormentos, quando o homem finalmente consegue se libertar do mundo, subsiste apenas como “puro ser cognoscente”. Nada pode voltar a lhe abalar, nada pode voltar a lhe angustiar, pois o mesmo rompeu com todos os vínculos volitivos que o ligavam a vida e ao mundo. Ele, agora, contempla calmamente as dores do mundo, que antes eram capazes de atormentá-lo. Torna-se, então, indiferente a si mesmo e a tudo ao seu redor, a vida paira diante dele como se fosse uma torrente de água que corre sobre um rio fugidio. Entretanto mesmo que a negação da Vontade de vida tenha se tornado a partir do conhecimento do todo da vida um *quietivo* para todo querer, isso não implica que a negação permaneça intacta e indelével. Pelo contrário, ela precisa ser constantemente renovada mediante novas lutas e exercícios ascéticos, pois o corpo é aparência da Vontade, e daí se segue que, enquanto o corpo viver, toda a Vontade de vida pulsará, ou seja, sempre se esforçará para afirmar a existência, para em seguida arder na sua plenitude afirmativa. Trata-se aqui, de uma contínua luta com Vontade de vida, pois de acordo com Schopenhauer, “ninguém

¹⁹³ *Idem*, p.494 - 495.

pode ter paz duradoura”.

De acordo com o autor de *O mundo*, a vida dos santos e dos eremitas sempre foi repleta de tentações e conflitos interiores; e em alguns casos o próprio abandono do estado da graça, ou seja, daquela forma plena de conhecimento que torna todos os motivos¹⁹⁴ nulos e que suprime todo o querer. A negação mesma da Vontade proporciona a exteriorização da liberdade na aparência. O grande desafio ético-místico circunscreve-se justamente na manutenção contínua desse estado ascético mediante renúncias auto-impostas, através de um modo de vida penitente, sempre a procura do desagradável¹⁹⁵, tendo como diretriz mortificar cada vez mais a Vontade que renovadamente se esforça. A salvação, uma vez alcançada, deve ser continuamente conservada. Não cair em tentações corpóreas: eis aí o grande desafio dos santos e dos ascetas. Diz Schopenhauer:

Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade. Tudo isso pode ser observado na prática das pessoas que já atingiram a negação da Vontade e tentam mantê-la¹⁹⁶.

Como foi mencionado anteriormente, a negação da Vontade propiciada pelo conhecimento do todo da vida é um acontecimento raro na natureza, apenas poucos humanos diferenciados conseguiram atingir

¹⁹⁴Demonstraremos no último capítulo que se tratam de *motivações afirmativas provenientes de motivos afirmativos*.

¹⁹⁵Trata-se aqui da *quarta motivação das ações humanas*. Assunto que será explanado no último capítulo desse trabalho.

¹⁹⁶*Idem*, p.496.

essa etapa de negação. Contudo, Schopenhauer estende a possibilidade de redenção do mundo para todos os humanos, ou seja, a redenção da vida pode ser obtida por intermédio do sofrimento individualmente sentido, configurando-se, assim, a *Die Heilsordnung*¹⁹⁷ (A ordem da salvação). Em verdade, poucas pessoas através do conhecimento que ultrapassa as fronteiras do *principiumindividuationis* conseguem chegar ao estágio ético-místico da negação da Vontade de vida. Mesmo assim, para aqueles que chegaram à esse estágio, as tentações corpóreas, os desejos intermináveis, os apetites exacerbados, representam, aqui, um grande obstáculo à manutenção constante da negação da Vontade, e uma constante tentação para uma possível retomada afirmativa da Vontade de vida. Entretanto, em grande parte dos casos, a Vontade de vida precisa ser rompida pelo mais intenso sofrimento pessoal antes da autonegação se exteriorizar na aparência. Nesse sentido, quando o sofrimento pessoal de um ser humano entra em cena de maneira intensa, ele é conduzido ao desespero. Depois de ele ter vivenciado aflições crescentes e ter experimentado inúmeros reveses violentos, subitamente volta-se para dentro de si, ou seja, além de reconhecer a si mesmo conhece também o todo da vida e de forma contemplativa eleva-se sobre todo o sofrimento do mundo na mais serena resignação. É agora um portador de uma paz inabalável, purificado de toda dor ele renúncia livremente a tudo o que antes desejava com grande intensidade e, tornando-se completamente convertido, finda a aparência daquela Vontade que doravante lhe gera repugnância.

Isso nos leva às seguintes afirmações: 1) o primeiro caminho que nos leva à negação da Vontade circunscreve-se ao conhecimento do todo da vida, ou seja, pelo mero conhecimento adquirido livremente do sofrimento do mundo. 2) o segundo caminho que conduz à negação da Vontade também circunscreve-se ao conhecimento do todo da vida, mas pelo simples sofrimento sentido na própria pessoa. Neste caso, o sofrimento sentido na própria pessoa também representaria uma possibilidade de redenção do mundo, como ordem de salvação. Mais adiante retomaremos esse assunto.

¹⁹⁷A ordem da salvação. Retomaremos mais adiante essa questão.

O conhecimento do todo da vida representa o terceiro¹⁹⁸ grau de negação da Vontade, inserido, por sua vez, no domínio da mística. Haveria, aqui, uma conexão necessária entre ética e mística, mediante a passagem da virtude (compaixão) à ascese. Assevera Schopenhauer:

O quietismo, ou seja, o abandono de todo o querer, a ascese, isto é, a mortificação intencional da vontade própria e a mística, ou seja, a consciencia da identidade de nossa própria essência com a essência de todas as coisas, ou com o âmago do mundo, acham-se numa conexão das mais exatas; de sorte que quem confessa uma delas gradualmente é levado à aceitação da outra, mesmo contra seu propósito¹⁹⁹.

É justamente nesse momento que se chega à mística, ou seja, por uma constatação da intensidade de rejeição às tendências egoístas da nossa natureza. A ascese representa a renúncia voluntária de todo querer, e tem como pressuposto inicial o reconhecimento da unidade da Vontade para além da multiplicidade das aparências. Trata-se aqui de um conhecimento intuitivo que perpassa as quatro raízes do princípio de

¹⁹⁸O primeiro grau de negação seria por meio da contemplação do belo natural e do belo artístico (intuição estética), o segundo grau seria por meio da compaixão (primeira intuição ético-mística negativa); e por fim, o terceiro grau de negação se daria pela via do conhecimento do todo da vida (terceira intuição ético-mística negativa). O primeiro grau de negação estaria inserido na Metafísica do Belo, já o segundo estaria inserido na Ética; por fim, o terceiro grau de negação estaria situado no domínio da mística (ascese). Porém, esses graus de negação são apenas uma hipótese, haja vista que, como se supõe nesta passagem, que haja graus de negação da vontade, pois o próprio Schopenhauer não teria confirmado tal ideia.

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de Auguste Burdeau. Paris, PUF, 1966. P. 712.

razão²⁰⁰, então, quando se trata de apresentar a negação da Vontade de forma que poder-se-ia ir ao encontro do arrebatamento, atingindo, portanto, o completo estado de graça, estaríamos, aqui, diante de um mesmo tipo de conhecimento praticamente análogo ao da compaixão, contudo, não somente como uma maneira de agir de forma moral mas também como um ato consciente que deseja intensificar a negação dos prazeres e desejos ligados ao corpo. Confere-se, aqui, o mesmo fio condutor que liga os três graus de negação da Vontade, ou seja, desde a contemplação estética do belo que tem o gênio como epicentro, passando pelas pessoas compassivas, até se chegar ao intento de intensificar o conhecimento do todo da vida. Isso implica as seguintes considerações: 1) na contemplação estética do belo assim como na compaixão, a ilusão de Maia é rompida de maneira estritamente momentânea. 2) no conhecimento do todo da vida, a ilusão de Maia é suprimida de maneira plena, porém, precisa ser mantida a todo instante. 3) estamos diante de três expoentes que praticam a negação da Vontade de vida, o gênio, o compassivo; e o asceta. Todos eles romperam as barreiras ilusórias do *principiumindividuationis*. No caso do gênio o rompimento se deu através de uma forma de conhecimento anômala, que denominamos de *intuição estética*. Em relação ao indivíduo compassivo a ruptura se efetiva por meio da compaixão, que denominamos de *primeira intuição ético-mística negativa*. Por fim, no caso dos santos e dos ascetas, o desbaratamento definitivo ocorre a partir da aquisição imediata do conhecimento do todo da vida, que denominamos de *terceira intuição ético-mística negativa*.

Desse modo, pode-se indagar o seguinte: a razão estaria operante no contexto da aquisição imediata e intuitiva do conhecimento do todo da vida?

No início deste trabalho ilustramos que tanto na contemplação do belo quanto na compaixão já era possível a negação da Vontade ao

²⁰⁰ Todo conhecimento atrelado às quatro raízes do princípio de razão implica apenas o conhecimento das coisas isoladas dentro de um contexto espaço-temporal. Já o conhecimento do todo da vida, que é próprio da ascese, perpassa as 4 raízes do princípio de razão, por isso situa-se dentro de um contexto atemporal. Para se alcançar a ascese é preciso elevar o conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento do todo da vida.

menos por alguns momentos, agora esse estágio estará relacionado a uma forma mais intensa de se negar o ímpeto pela existência; ou seja, mediante a ascese como renúncia voluntária de todo o querer viver atrelado a Vontade. Dito de outro modo, essa seria a maneira mais extrema de se negar a Vontade de vida. Trata-se, aqui, de uma alçada que indica o limite ou o fim das conceituações, pois ao se atingir o extremo da ascese os motivos e as motivações ligados a eles findam. Para esses indivíduos que chegaram a esse último nível não basta o consolo daqueles breves momentos de contemplação do belo, não basta o consolo do sentimento compassivo; ao contrário, precisa renunciar a raiz do mal, para além do *principiumindividuationis*. Sobre este assunto, diz Schopenhauer:

Vê a si em todos os lugares aomesmo tempo, e se retira. – SuaVontade se vira; ela não mais afirma a própriaessênciaespalhada no fenómeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qualisso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qualseu fenómeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penurias²⁰¹.

A negação da Vontade se manifestadianteum mundo repleto de sofrimentos, carênciasinfindáveis e penúrias diversas. O conhecimentoatreladoao*principiumindividuationis* limita-se emconhecer apenas as aparências particulares. Já o conhecimentonãosubmetidoàs amarras espaço-temporais engloba o conhecimento do todo das aparências e atesta uma única e mesmaessênciaem todos elas. Nesse

²⁰¹SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 482.

sentido, o conhecimento circunscrito no âmbito da negação não pode ser fruto de ligações de representações abstratas, deliberações intencionais e prescrições de regras morais; pelo contrário, ele procede do interior do ser humano com sua realidade externa, mas não por meio de motivações, já que as mesmas não fazem efeito nos atos ascéticos. No entanto, trata-se de um conhecimento que ocorre de forma imediata e repentina, situando-se no domínio da intuição, longa particularidade das aparências. Esse acontecimento súbito equipara-se com o estado de graça da teologia cristã, pois ambos não dependem de deliberações e decisões do ser humano. Uma vez atingida essa experiência mística pelo conhecimento do todo da vida, é preciso reconquistá-la para que se possa chegar a uma espécie de êxtase ou nirvana. Para esse tipo de conduta ascética sua fundamentação não se dará por meio de motivos, pois tratam-se de ações desinteressadas. O que ocorre aqui é um conhecimento que identifica aquele que conhece com o todo sofredor; que por sua vez, é levado, em alguns casos raros, ao extremo, ou seja, à renúncia²⁰² definitiva da vida. Portanto, só aquele que vivencia em si mesmo este conhecimento raríssimo pode saber o que se passa, apesar de não conseguir expressá-lo com precisão. Diz Schopenhauer:

Isso foi imediatamente conhecido e expresso em atos por todos os santos e ascetas que, apesar do mesmo conhecimento íntimo, empregavam todavia uma linguagem bem diferente, segundo os dogmas uma vez absorvidos em sua razão, e devido aos quais um santo indiano ou cristão ou lamaísta tem de fornecer um muito diferente relato de seus atos, o qual todavia é irrelevante em referência à coisa mesma. Um santo pode estar convencido das mais absurdas

²⁰² Denominei no terceiro capítulo desta tese, essa renúncia voluntária, de suicídio individual negativo, pois circunscribe-se ao contexto da negação da Vontade de vida, entendido apenas como contradição da aparência consigo mesma, revelando, por sua vez, o estado de santidade e auto-abnegação.

superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo; é indiferente. Apenas sua conduta o evidencia como santo²⁰³.

É neste contexto que se enfatiza o aspecto místico da negação da Vontade de vida, ou seja, Schopenhauer se apropria não apenas do cristianismo, mas também de alguns elementos das religiões²⁰⁴ orientais, justificando, assim, a validade da mesma como uma doutrina que remonta tempos antigos. Por ter adotado esses preceitos, Schopenhauer ficou conhecido como uma espécie de “desertor do Ocidente”. Dentre esses preceitos orientais empregados na ética schopenhaueriana, pode-se enumerar alguns: 1) total abnegação; 2) amor que engloba todos os seres vivos; 3) vegetarianismo; 4) completa castidade; 5) negação de todos os prazeres ligados ao corpo; 6) abandono das propriedades; 7) isolamento completo; 8) autopunição para a completa mortificação do corpo mediante o jejum voluntário. Esses preceitos, segundo o filósofo, remontam a mais de 4 milênios, e ainda são vivenciados nos dias de hoje por poucos indivíduos privilegiados que chegaram aos maiores extremos da renúncia da Vontade de vida.

Mas esse “germen ascético” também contempla a rubrica de muitos elementos da doutrina cristã contidos em inúmeras passagens bíblicas; por exemplo, a própria vida de Jesus Cristo representa a completa personificação da ascese, assim como a vida dos santos católicos, à exemplo de São Francisco de Assis²⁰⁵, cuja intencidade da

²⁰³ *Idem*, p.486-487.

²⁰⁴ Budismo e Hinduísmo.

²⁰⁵ “São Francisco de Assis era filho de um rico comerciante de tecidos. Tentou, como o pai, seguir a carreira de comerciante, mas não deu certo. Depois de uma juventude despreocupada e aventureira, pois pertencia à burguesia, aos vinte anos, sonhou com as honras militares, alistando-se no exército, como cavaleiro, combatendo pelo papa, mas teve um sonho revelador. Foi convidado a seguir o padrão e não o servo. Voltou então de Espoleto para Assis, onde, na igreja de São Damião, ouviu por três vezes o convite do Crucificado “para que fosse reconstruir sua Igreja, que estava caindo”. Sendo assim, aos 25 anos, renunciando aos bens paternos, consagrou-se a Deus na presença do bispo e da população: foi acolhido nu sob o manto do bispo, depois de ter devolvido

renúncia abrangia aquilo que Schopenhauer denominou de “conhecimento do todo da vida”. E foi a partir daí que São Francisco de Assis conseguiu identificar o sofrimento de todos os seres vivos, incluindo o sofrimento dos seus irmãos irracionais, os animais. Portanto, todos esses elementos reunidos originou a negação da Vontade de vida dos santos, ascetas, penitentes, monges e anacoretas. Diz Schopenhauer:

Em primeiro lugar, o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado, e conduz não apenas a uma mais elevada de amor humano, mas à renúncia. O gérmen disso já se encontra presente de forma distinta nos escritos dos apóstolos, entretanto só mais tarde se desenvolveu plenamente e foi explicitado expresso. Pelos apóstolos encontramos prescritos o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com amor e boa ação, paciência, candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência, a frugalidade na alimentação // para sofrer o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando for possível. Vemos aqui já os primeiros graus da ascese e negação propriamente dita da

também as vestes ao pai. Daí por diante, Francisco de Assis passou a andar errante e maltrapilho, numa verdadeira afronta e protesto contra sua sociedade burguesa. Entregou-se totalmente a um estilo de vida fundado na pobreza, na simplicidade de vida, no amor total a todas as criaturas. Com a proximidade da morte, pede que o deitem nu no chão. Depois aceita emprestado um hábito. Faz ler o evangelho da última Ceia e abençoa os seus filhos”. (30 DIAS COM SÃO FRANCISCO DE ASSIS – EDITORA: PAULUS. Trad. Antônio Lúcio da Silva Lima).

Vontade: expressão esta justamente a dizeraquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz²⁰⁶.

Dentro da linguagem teológica cristã trata-se da união com o criador, no sentido de que todos os seres são unos em relação a Deus. Esse pressuposto teológico denota um elemento místico no cerne do cristianismo. Isso ocorre de forma recíproca na ética schopenhaueriana, uma vez que o conhecimento do todo da vida implica, por sua vez, o reconhecimento da unidade da Vontade em todos os seus níveis, corroborando, assim, com a demonstração do aspecto ético-místico. A meu ver, a diferença entre ambas se dá nos seguintes pontos: 1) enquanto na primeira o elemento místico se insere dentro dos quadros da linguagem teológica transcendente; na segunda, o aspecto místico se insere dentro dos quadros de uma metafísica imanente em termos alegóricos.

Nadoutrinacristã (em sentido teológico), a graça é algo que vem de fora, ou seja, uma dádiva gratuita, o dom da salvação que Deus oferece ao homem independentemente dos méritos do próprio homem. Reduzindo o conceito de graça à sua essência, o mesmo pode ser expresso como doutrina fundamental do cristianismo no sentido de que a salvação não é possibilidade humana. A revelação e a encarnação de Cristo são os instrumentos indispensáveis que, suprindo a deficiência da natureza humana, reduzida ou corrompida pelo pecado original, lhe restituem a possibilidade de salvação. Mas o problema surge quando se admite que nem todos os indivíduos se salvarão e que no fim dos tempos ainda haverá pessoas boas e perversas, portanto, eleitos e condenados. Nesse caso, entra em cena a pergunta: quem determina a salvação de cada homem? É Deus mesmo que, conferindo-a a uns e negando-a a outros, determina as ações e as disposições que tornarão o homem justo e o levarão à salvação. Nesse sentido, portanto, a graça seria transcendente, pelo fato de ser algo proveniente de uma inteligência

²⁰⁶SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 490.

ordenadora externa (Deus).²⁰⁷

Agraçaé a dádiva que abre o caminho estreito dos eleitos, dos santos, que é preciso considerar como uma rara exceção. Os ascetas agem de maneira inversa à dos pecadores. Os seus atos são fixados sobre seu bem último e verdadeiro; eles querem tornar suas vidas tão pobres, tão duras, tão vazias de alegrias quanto possível. Eles frustram a todo o momento os arranjos que tomamos em vista de uma vida de doçura, onde a alegria se reconhece em sua brevidade, em sua inconstância e, ao fim, encontram uma morte amarga; semeiam sobre os caminhos da existência espinhos sobre espinhos, a fim de mortificar a todo instante a Vontade de vida e de intensificar o conhecimento do todo. Mas, nesse caso, quem determina a ordem de salvação de cada eleito? Assim como a graça teológica cristã, esse acontecimento súbito, denominado por Schopenhauer de “conhecimento do todo da vida”, não depende da participação do homem, ou seja, vem de fora. Mas surge um problema quando nos deparamos com o ateísmo de Schopenhauer. Se no âmbito teológico cristão, a graça é uma dádiva de Deus, tendo em vista a salvação do eleito, já no caso do autor de *O mundo*, não existiria nenhuma inteligência ordenadora, exterior ao mundo, pelo contrário, o que existe é uma Vontade ávida pela vida que se objetiva e se manifesta em múltiplas aparências individuais no tempo e no espaço, ocasionando todo o sofrimento do mundo. Ou seja, é por meio de uma essência sem fundamento que ocorre o acontecimento místico da negação da Vontade de vida e não por intermédio de um Deus. Nesse sentido, portanto, o sentido de graça é imanente, pelo fato de ser algo proveniente de uma essência cósmica, de um núcleo volitivo íntimo, imanente ao mundo e não exterior a ele. Porém, seu uso continua sendo alegórico para explicar a conversão imanente. Enfim, enquanto na primeira aceção a conversão se concretiza de maneira transcendente, na segunda aceção a conversão se efetiva de forma inteiramente imanente, porém o elemento místico-alegórico está presente em ambas as aceções.

Para clarear ainda mais essa questão, é necessário deixar exposto que tanto a ascese quanto a mística se diferem não como duas formas excepcionais que se excluem, mas como duas etapas sucessivas que se

²⁰⁷Conferir Dicionário de Filosofia “Nicola Abbagnano”. P.568.

completam. Desse modo, fica notório que Schopenhauer vê na mística cristã a verdadeira ilustração daquilo que ele chamou de negação da Vontade de vida. A mística seria o estágio superior pelo qual o asceta pode atingir após constatar que o seu ser e o todo da vida estão calcados em uma mesma essência.

É notória a tentativa do autor de *O mundo como Vontade e como Representação* de ilustrar em sua metafísica da ética, dois tipos de conhecimentos distintos: 1) um conhecimento baseado na determinação dos motivos (afirmação da Vontade de vida); 2) um conhecimento destituído das determinações dos motivos (negação da Vontade de vida). Sendo assim, quando Schopenhauer indaga sobre a negação da Vontade, isso implica na própria abordagem do místico em sua filosofia. Em verdade, o autor vale-se de uma mística sempre vinculada ao conhecimento do todo da vida. Trata-se aqui de uma Vontade que rompeu com todos os motivos e estímulos, decidindo-se livremente em negar-se a si própria de forma definitiva.

Segundo Schopenhauer, uma pessoa má, pela intensidade do seu querer, é vítima de um profundo tormento interior e, ao término, quando todos os objetos do querer se consomem, satisfaz seus desejos em provocar o tormento alheio. Já para aquele que atingiu o patamar da negação da Vontade de vida, mesmo que seja destituído de felicidade, cheio de privação, e por mais pobre que seja quando visto de fora, é, no entanto, repleto de serenidade interior e paz derradeira, ou seja, não se atem ao ritmo da existência turbulenta e agressiva, mas é portador de uma calma inabalável, não apenas por alguns instantes (como acontece na alegria estética no belo), mas de forma definitiva, com exceção daquela última chama que mantém a conservação do corpo, e com a qual será extinta. Aquele indivíduo que, depois de muito esforço lutando contra os seus próprios impulsos e desejos, finalmente suplantou toda a Vontade de vida, permanece somente como puro sujeito do conhecimento, destituído de Vontade. Nada mais pode atormentá-lo, na medida em que ele rompeu com todos os elos carnis e volitivos que o prendiam à existência. Se antes a vida e o mundo eram capazes de angustiá-lo ou excitá-lo, agora contempla calmamente o mundo e a vida como aparências ilusórias.

No início deste capítulo, deixamos claro que, uma vez

conquistada a dádiva da negação da Vontade de vida pela aquisição do conhecimento do todo e mesmo que esse conhecimento tenha se tornado um quietivo para o próprio querer, mesmo assim não podemos permanecer nela como uma “propriedade herdada”, mas ao contrário, é preciso renová-la a todo instante num esforço penitente contínuo, por meio de novas lutas, uma vez que o corpo é a Vontade mesma objetivada que se tornou aparência ou representação. A existência da Vontade de vida depende da existência corporal atrelada a ela, ou seja, estamos diante da contínua luta com a Vontade de vida, pois sobre a face da terra não pode haver paz prolongada.

5.3 SOBRE A POSSIBILIDADE DA INDIVIDUALIDADE NEGATIVA E DO GÊNIO ÉTICO-MÍSTICO

Parece razoável indagar se *aascese* apresentaria em sua estrutura *resquícios de individualidade dentro do ponto de vista negativo*. Daí a necessidade de uma reavaliação do problema que, como hipótese, necessitaria de uma averiguação.

No âmbito da negação da Vontade de vida toda a individualidade é negada. Em outros termos, a individualidade pode ser, pois, considerada sob a ótica de dois pontos de vista diferentes, o da representação, em que é mera aparência e o da Vontade, como pertencente do em si. Nesse sentido, um indivíduo cujos atos são meramente determinados pela lei de motivação nada mais é do que uma mera aparência fugidia ou caráter empírico. Já o fundamento desse caráter empírico tem como natureza em si o caráter inteligível, liberto das amarras temporais e de toda multiplicidade. Coexiste, portanto, individualidade ligada à aparência, cujas ações são necessárias, e a individualidade em si mesma, que seria a raiz da moralidade e da liberdade. Isso implica em: 1) a individualidade como mera aparência no tempo (caráter empírico) se intercala com a afirmação da Vontade de vida. Trata-se aqui, de uma individualidade submetida à ilusão de Maia, atrelada às vestes do *principium individuationis*, e nesse sentido, configura-se como uma *individualidade afirmativa*, pelo fato das ações corporais serem determinadas por motivos afirmativos. 2) o caráter inteligível, como

fundamento da aparência ou do caráter empírico se intercala com a negação da Vontade de vida. Trata-se aqui, de uma individualidade não submetida à ilusão de Maia, não atrelada às vestes do *principiumindividuationis* e, nesse sentido, configura-se como uma *individualidade negativa (caráter ascético)*, pelo fato das ações corporais serem determinadas por motivos negativos. Tal abordagem é pretenciosa dentro dos quadros da ética schopenhaueriana, porém é algo que fica pressuposto, principalmente pelo fato de ainda existir um corpo determinado por uma quarta motivação, provenientes de motivos negativos, próprio do asceta. No último capítulo, tentaremos demonstrar a influência dos motivos afirmativos na individualidade atrelada ao *principiumindividuationis*, assim como a influência dos motivos negativos na individualidade não atrelada ao *principiumindividuationis*, corroborando, assim, para o esclarecimento definitivo desta questão, ou seja, da individualidade afirmativa e negativa. Por fim, diante de tais assertivas, poderemos admitir a existência de resquícios de individualidade no âmbito ascético como uma busca contínua pelo desagradável.

Como vimos, diante dessa ética imanente, a negação da Vontade de vida tem como fonte a identificação da essência comum de todos os seres. É o conhecimento da unidade da Vontade no todo das aparências e a constatação de que a essência é um sofrer contínuo, que leva os santos e os ascetas a negarem a Vontade de vida. Trata-se de uma passagem da afirmação para a negação da Vontade, ou seja, isso significaria uma passagem do ser para o nada, mas dependendo do ponto de vista, esse nada pode ser considerado o próprio ser. Sobre esse assunto, diz Cacciola:

Esse nada, porém, não é absoluto, mas apenas relativo ao ponto de vista da representação. No entanto, este é o único ponto de vista possível para a filosofia, que, como saber racional, se ocupa de conceitos abstratos e, portanto, de representações. Se fosse possível nos colocarmos no ponto de vista (*Standpunht*) inverso, aquilo que é seria

o nada e, ao contrário, o nada seria o ser. Assim o que a filosofia, cujo material é a representação abstrata, toma como negativo poderia ser considerado como positivo num outro estado (*Zustand*) que faz parte da experiência dos que negaram a Vontade: “êxtase, iluminação, união com Deus etc²⁰⁸”.

Do ponto de vista possível da filosofia, qualquer explicação a respeito da negação da Vontade de vida representaria uma tradução imperfeita de sua totalidade. Negar a Vontade é tornar ineficientes os motivos²⁰⁹, é emudecer qualquer querer. Trata-se de uma quebra proposital da Vontade mediante todo tipo de renúncias voluntárias, por meio de um modo de vida duríssimo e desagradável para o corpo.

A conversão é uma dádiva digna de louvor, assim como é digna de louvor a genialidade estética, a essa categoria pertencendo todos os grandes gênios da arte. No primeiro capítulo desta tese, apresentamos a noção de gênio schopenhaueriana circunscrita apenas ao âmbito estético. Sendo assim, no primeiro capítulo, ampliamos essa noção apresentando uma segunda forma de gênio, da qual denominamos *de gênio empírico*²¹⁰, a essa categoria pertencem todos os grandes gênios da ciência; porém, dentro do nosso ponto de vista, existiria uma proximidade entre o gênio estético e o asceta. Se dentro do âmbito

²⁰⁸CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. Schopenhauer e a questão do dogmatismo. São Paulo. Edusp, 1994. P. 159.

²⁰⁹A meu ver, dentro do ponto de vista da negação da Vontade de vida apenas os motivos afirmativos tornam-se ineficientes. Será necessário distinguir no último capítulo os motivos afirmativos e os motivos negativos. Se a exteriorização da liberdade entra em cena a partir da supressão total dos motivos (que aqui eu chamo de motivos afirmativos). No entanto, pode-se admitir essa mesma exteriorização da liberdade mesmo com a existência de motivos negativos? Eis um ponto importante que precisamos abordar.

²¹⁰Trata-se de um gênio submetido ao princípio de razão. Trata-se também de uma ampliação conceitual. Procuramos deixar claro para o leitor que a noção de genialidade em Schopenhauer sempre permanece restrita ao domínio estético.

estético, o gênio²¹¹ é um “favorito da natureza”, ou seja, algo raríssimo de ser encontrado, o mesmo se aplica em relação ao gênio empírico, em função da raridade dos grandes gênios da ciência, tal como foi mostrado no primeiro capítulo. Mas a raridade da ascese se dá de maneira ainda mais intensa em relação às demais, pelo fato mesmo de ser uma negação definitiva da Vontade de vida. Diante dessas considerações, existiria uma proximidade entre ambos? Sobre a questão aqui tratada, Michael Tanner, em sua obra intitulada, *Schopenhauer: metafísica e arte*, apresenta a seguinte citação do capítulo 36 de *O mundo*:

Apenas mediante a acima descrita contemplação pura que se absorve inteiramente no objeto, são as Ideias concebidas, e a essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação: pois apenas esta permite um esquecimento completo da própria pessoa e suas relações; assim, a GENIALIDADE é simplesmente OBJETIVIDADE perfeita, isto é, a orientação objetiva do espírito, oposta à subjetiva, que vai de par com a própria pessoa, isto é, a vontade. Por conseguinte, a genialidade é a capacidade de manter-se intuindo puramente, de perder-se na intuição e liberar do serviço da vontade o conhecimento, originariamente existente apenas para esse serviço, ou seja, o gênio perde completamente de vista seu interesse, o seu querer, os seus fins; conseqüentemente, desfaz-se por inteiro de sua personalidade por algum tempo, para restar como PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho

²¹¹No primeiro capítulo desta tese apresentei três graus de intensidade no gênio estético: o gênio relativo; o gênio comum; e por fim, o gênio pleno (os grandes gênios).

cósmico²¹².

Em seguida, Tanner tece algumas considerações sobre a citação acima elencada por ele: “tal citação se faz importante na medida em que lança luz sobre a visão schopenhaueriana tanto do santo quanto do artista²¹³”.

Para Schopenhauer, o gênio é a faculdade de intuir Ideias, ao ser estimulada ela nos torna puros sujeitos do conhecimento destituídos de Vontade, livres de desejos e impulsos volitivos ligados ao corpo. Sobre esse assunto, assevera Barboza “em consequência, vamos além da realidade, para o mundo verdadeiro e imemorial estabelecido pela Vontade cósmica, o das Ideias eternas²¹⁴ ”. Em seguida diz Schopenhauer: “O gênio reside na capacidade de conhecer independentemente do princípio de razão, portanto de conhecer, em vez de coisas singulares²¹⁵, as Ideias delas”. Partindo dessa definição apresentada por Schopenhauer, a partir de agora, será necessário estabelecermos relações necessárias entre *o gênio* e *o asceta*, a fim de demonstrarmos a pressuposição ética-estética da relação entre o gênio e o asceta.

Quando se trata especificamente de indicarmos relações entre a figura do gênio e a do asceta, verificam-se muitos atributos comuns a ambos, vejamos alguns: 1) tanto o conhecimento do gênio quanto o conhecimento do asceta são *intuitivos*²¹⁶, no sentido de uma intuição que transcende os limites do princípio de razão, enquanto a intuição estética

²¹²TANNER, Michael. Schopenhauer: metafísica e arte. Trad. Jair Barboza. Grandes filósofos. São Paulo, Ed Unesp. 1998. p.35.

²¹³*Idem*, p.35.

²¹⁴Jair Barboza. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p.63.

²¹⁵SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p.

²¹⁶ Neste trabalho, procuramos mostrar as três formas específicas de conhecimento intuitivo ou intuição: a intuição empírica, a intuição estética, e por fim três formas de intuição ético-mística, sendo duas negativas e uma afirmativa (compaixão, conquistador de mundos e o ascetismo). As três formas de gênio estão intercalados com as três formas de intuição.

limita-se ao conhecimento da Ideia, a intuição ético-mística estende-se para o conhecimento do todo da vida. O ponto comum entre ambos circunscreve-se na atemporalidade, longe do domínio do *principiumindividuationis*. 2) tanto o conhecimento do gênio quanto o conhecimento do asceta representam na ética schopenhaueriana uma negação da Vontade de vida. Enquanto na primeira a negação da Vontade se daria de forma momentânea, já na segunda, a negação se daria de forma definitiva com a aniquilação do corpo. 3) ambos deixam legados importantes para a humanidade. No caso dos grandes gênios, são legados artísticos. Artistas como Beethoven, Leonardo da Vinci, Mozart, Leon Tolstói são exemplos de graus elevados de genialidade artística que deixaram legados artísticos imortais para a humanidade. Já no caso dos santos e ascetas, trata-se de um legado ético-místico circunscrito na renúncia, na abnegação, no amor fraterno por todos os seres, e na castidade voluntária. Exponentes de conduta ética como São Francisco de Assis, e ascetas indianos são exemplos de graus elevados de conduta moral que deixaram um legado ético imortal para toda a humanidade. 4) ambos são avessos à abstrações. 5) o isolamento na maioria das vezes (principalmente em relação a vida dos grandes gênios) é algo comum. No caso do gênio, o isolamento é algo corriqueiro, pois a busca da produção artística implica no completo isolamento social, pois, aqui, o gênio se fecha em seu próprio mundo, tentando a qualquer custo intensificar a contemplação estética do belo. Já no caso dos grandes gênios²¹⁷ trata-se de uma contemplação bem mais duradoura, fornecendo elementos intuitivos para a produção das grandes obras de arte, seja no campo musical, seja no campo arquitetônico, seja no âmbito escultural, ou até mesmo na esfera literária em forma de poesia e prosa. Em outras palavras, quanto mais elevado for o grau de genialidade artística maior será a busca pelo isolamento social. No que tange aos ascetas, o completo isolamento torna-se algo essencialmente necessário e até mesmo bem-vindo, pois, aqui, os ascetas buscam aniquilar todas as tentações advindas do corpo, estendendo a própria renúncia corporal para o todo da vida. Negam eles não apenas a fonte subjacente de todos os

²¹⁷No primeiro capítulo desta tese denominei esse último grau de genialidade artística de “genialidade plena”.

sofrimentos atrelada aos seus corpos, mas também negam o próprio mundo que fazem parte. Sobre essa relação salientada aqui, Jair Barboza, em sua obra intitulada, *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schopenhauer e Schelling* apresenta as seguintes considerações:

“Todavia, nesse momento em que descobre o parentesco entre santo e gênio – vale dizer “ética e estética são uma coisa só”. (...) A clareza de consciência do asceta deve antes ser compreendida pela extensão do conceito de *clareza de consciência genial* a ele, pois, embora em grau menor, o gênio possui em comum com o santo a mesma viragem da Vontade. Se a genialidade é a visão das Ideias, ou seja, a capacidade de conhecimento independente do princípio de razão, decore daí que o contemplador genial não mais está ocupado com os interesses, os motivos que movimentam a vontade (...) ao eximir-se do sofrimento cotidiano e comprovar a possibilidade de um estado purificado dele, o estado estético genial “conduz” à santidade e à redenção (Schopenhauer, 1966-1975^a, HN I, P.407)²¹⁸.”

Em seguida, Barboza tece considerações acerca dessa suposta relação:

Já o santo, por sua vez, com sua intuição da vida em geral, “se torna em sentido ético genial” (1988a, S 68, p.509). O santo mostra o mesmo tipo de desinteresse característico do estado estético genial, porém elevado ao

²¹⁸BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005. P. 269.

grau máximo e duradouro. A diferença que ainda há soa: “o gênio manifesta esse seu especial conhecimento ‘mediante repetição num estofado determinado, repetição que é a arte, para a qual o santo enquanto tal não possui a capacidade’”. O santo dirige seu conhecimento “imediatamente para a sua Vontade e esta se vira, nega o mundo”; o conhecimento clarividente do santo é, propriamente dizendo, “somente meio” para a negação do querer, ao contrário do gênio, que nele pertence²¹⁹.

Por fim, ao citar Jean Paul, Jair Barboza, mostra o papel do conhecimento atribuído ao gênio e ao asceta, circunscrito na *Besonnenheit der Vernunft*:

Ora, se consultamos a *Vorschule der Ästhetik* publicada em 1804 por Jean Paul, notamos que nessa obra a chamada *Besonnenheit*, definida como uma das características salientes do gênio, a sua “clarividência divina”, que é “diferente da clareza de consciência comum como a razão o é do entendimento”, é na verdade a “progenitora de ambos”. A clareza de consciência comum, dirigida ao exterior, permanece estranha a si, e seus portadores possuem mais consciência do que autoconsciência, esta entendida como um “ver-a-si-mesmo total (*ganzSichselbstsehen*)”. A clarividência do gênio “se separa tanto das outras que frequentemente aparece como seu oposto (...) é antes na *Besonnenheit* genial de Jean-Paul

²¹⁹*Idem*, p.269-270.

que o filósofo encontra, penso, o conceito-chave para estender a intuição genial à ascética e, assim, pela negação da Vontade, aparentar ética e estética. Com isso a clarividência da razão se torna um híbrido de liberdade intuitiva e racionalidade. Tal clarividência é exigida tanto num primeiro momento, na espontaneidade da negação da Vontade a partir da intuição do todo da vida – onde há um “puro conhecimento da ideia da vida” (Schopenhauer 1966-1975^a,HN I, p.468) – como depois, para manter em definitivo esse estado.²²⁰

Eis, portanto, os pontos de convergência entre os grandes gênios da arte e os grandes mártires da ética e da mística.

Na filosofia schopenhaueriana, o gênio em sentido estrito encontra-se apenas circunscrito ao âmbito estético. Doravante, procuramos ampliar conceitualmente o horizonte interpretativo da filosofia deste autor, pois dentro do nosso ponto de vista, o gênio pode ser estendido para o campo empírico e relacionado com a ascese sem prejuízos para a concepção de gênio em Schopenhauer restrita ao domínio estético.

De acordo com tudo o que foi dito até aqui a respeito da negação da Vontade de vida e seus respectivos graus, será necessário a partir de agora indagarmos o ponto que se segue: existiria alguma diferença entre a negação efetivada pelo “santo” em relação à negação efetivada pelo “asceta”? Para respondermos a presente questão, será necessário retomarmos alguns pontos específicos já salientados neste capítulo, a saber, os graus da ascese.

No início deste capítulo, apresentamos os 5 graus que compõem a ascese (negação da Vontade de vida), são eles: a castidade voluntária (primeiro grau); a pobreza voluntária (segundo grau); o jejum voluntário (terceiro grau); a autoflagelação (quarto grau); e por fim, a aceitação

²²⁰ *Idem*, p.270-271.

plena da morte (quinto grau).No que diz respeito a castidade voluntária, a mesma se apresenta voluntariamente como exercício ascético tanto na figura do santo quanto na figura do asceta. A biografia dos santos e dos ascetas,atesta o completo voto de castidade, tendo em vista a negação da Vontade existente no corpo, ou seja, trata-se aqui de uma negação que vai além da existência individual. O mesmo se aplica em relação à pobreza voluntária, que também se apresenta como grau específico de negação, mediante a repugnância dos desejos materiais ligados à vida. Se analisarmos as biografias dos santos iremos constatar o completo desapego material deles, um exemplo disso circunscreve-se à vida de São Francisco de Assis, cuja pobreza voluntária sempre esteve presente depois de sua renúncia. No caso dos ascetas acontece exatamente o mesmo como diz Schopenhauer no suplemento 49: “Os ascetas agem de maneira inversa à nossa. Os seus olhos são fixados sobre seu bem último e verdadeiro; eles querem tornar suas vidas tão pobres, tão duras, tão vazias de alegrias quanto possível²²¹”. Até aqui, poderemos afirmar cabalmente que o primeiro e o segundo grau de negação da ascese se aplicam decididamente tanto no santo quanto no asceta²²², isso implica numa negação da Vontade não tão radical, fornecendo um indicativo de que ambos caminham lado a lado, pelos menos até o patamar do segundo grau da ascese. Mas a partir do terceiro grau circunscrito no *jejum voluntário*, inicia-se a separação do santo e do asceta. Se nos debruçarmosnas biografias dos santos mais conhecidos do cristianismo atentaremos que os mesmos não aplicaram radicalmente o jejum voluntário como forma de aniquilação definitiva da Vontade de vida, ou seja, neste caso, apenas a castidade voluntária e a pobreza voluntária estão presentes na vida dos mártires cristãos. Já no caso dos ascetas, além de praticarem a castidade e a pobreza, aplicam também em suas vidas o *jejum voluntário*, tendo em vista apenas a aniquilação corporal.

²²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de Auguste Burdeau. Paris, PUF, 1966. P. 1412. Tradução nossa.

²²²Não se trata de uma falsa questão em Schopenhauer quando se menciona a maneira com a qual os exercícios ascéticos são utilizados.

Na prática, muitos destes casos levam a morte do indivíduo²²³, configurando, assim, um modo bem mais radical de negação da Vontade de vida, tal modo, entretanto, não está presente na vida dos santos, pelo menos em termos severos a ponto de aniquilação corporal. Trata-se aqui de um grau avidamente restrito ao corpo do asceta. Mas isso não significa que não possa haver determinados jejuns por parte dos santos, porém de forma momentânea e de ordem religiosa, sem atingir o modo radical do suicídio individual negativo. No caso da *autoflagelação*, procura-se intensificar ainda mais a mortificação da Vontade cujo corpo é apenas sua aparência, impondo, assim, diversas privações e sofrimentos, tendo em vista a quebra contínua da Vontade de vida. Pelo menos, no que tange ao aspecto biográfico da vida dos mártires do cristianismo, a autoflagelação não é algo comum e adotado por eles, entretanto, é algo comum e corriqueiro na vida dos ascetas e eremitas (principalmente na Índia). Tal prática também pode levar a morte do praticante, configurando, mais uma vez, uma forma de suicídio individual negativo auto-imposto. E por fim, a *aceitação plena da morte* é algo que coroa todos os esforços e todas as lutas empreendidas contra a Vontade de vida, ou seja, é plenamente bem vinda tanto para o santo quanto para o asceta.

Sendo assim, podemos afirmar os seguintes pontos: 1) a negação da Vontade implementada pelo santo é menos radical do que aquela promovida pelo asceta. 2) o suicídio individual negativo só pode ser efetivado em graus elevados de negação da qual o santo não se insere. 3) os exercícios ascéticos implementados pelo santo giram em torno da castidade voluntária e da pobreza voluntária; e nesse sentido ainda não temos uma negação tão radical a ponto de se levar ao suicídio individual negativo. 4) já os exercícios ascéticos dos próprios ascetas além de incluir a castidade e pobreza voluntárias, incluem também o jejum e a autoflagelação, intensificando ainda mais o processo de negação da Vontade de vida, até o limite mais extremo do suicídio individual negativo. 5) por fim, podemos afirmar que a diferença entre a negação promovida pelo santo e a negação promovida pelo asceta diferem-se

²²³No terceiro capítulo deste trabalho, denominei tal prática de suicídio individual negativo.

apenas mediante os graus de intensidade dos exercícios ascéticos.

Antes de concluirmos o quarto capítulo desta tese, faremos uma análise dos principais aspectos do suplemento 49, intitulado “*A ordem da salvação*”, a fim de expor que essa mesma negação da Vontade também pode ser estendida para todos os homens por meio do *sofrimento sentido na própria pessoa*.

5.4 A ORDEM DA SALVAÇÃO

Segundo o autor de *O mundo como vontade e comorepresentação*²²⁴, haveria somente um erro inato, ou seja, aquele erro que consiste em crer que nós existimos com a única finalidade de sermos felizes. Esse erro é inato no homem porque coincide com a sua própria existência. E dentro desta perspectiva ética, o filósofo pensa o falso conceito de felicidade como sendo a satisfação sucessiva de todo o nosso querer. Sendo assim, enquanto o homem persistir nesse erro inato, que segundo o filósofo é confirmado pelos dogmas otimistas, a vida se apresentará diante dele repleta de contradições. Nesse sentido, o indivíduo deve sentir pela própria experiência cotidiana que o mundo e a vida de forma alguma se dispõem a comportar uma existência repleta de felicidade. Cada hora passada das nossas vidas nos fornece uma forte indicação de que as alegrias e os prazeres cotidianos, mesmo uma vez conquistados, são essencialmente enganosos e não cumprem aquilo que prometeram de início. Desse modo, Schopenhauer define o conceito de felicidade como sendo negativo, pelo simples fato dela ser efêmera e transitória, ou seja, apenas uma mera ausência de sofrimento. Já o sofrimento, ao contrário, excede todas as expectativas humanas e, por isso, se mostra muito mais real.

Schopenhauer está convicto de que o objeto específico da nossa existência não se insere na felicidade. A própria história da humanidade nos fornece um bom exemplo de selvageria generalizada por meio de guerras, conflitos sangrentos, onde perecem milhões de pessoas. Nesse

²²⁴Conferir o capítulo 49 do Tomo 2 (suplementos) de *O mundo como Vontade e como Representação*.

sentido, a vida jamais pode estar alicerçada na felicidade. Diz Schopenhauer:

Mais ainda, para quem a contempla mais de perto e sem algum viés, a vida parece especialmente concordada para que não nos sintamos felizes. Ela traz em toda sua essência o caráter de uma coisa que deveria nos enjoar, para a qual devemos sentir repugnância, um erro que nós temos de volta para curar nosso coração do desejo de desfrutar, de viver, e o distanciar do mundo.²²⁵

Diante desta perspectiva, Schopenhauer afirma que seria mais justo colocar a essência da vida no sofrimento do que na felicidade, ou seja, para este autor, quanto mais intenso se torna o sofrimento, estaríamos mais próximos de atender a verdadeira finalidade da existência, e quanto mais a felicidade se aproxima do homem, mais esse fim se distancia dele. Assevera Schopenhauer, “A esta ideia responde à conclusão da última carta de Sêneca, que parece, é verdade, indicar uma influência do cristianismo: *Bonumtunchabebistuum cum intelliges infelicissimos esse felices*. [Você terá teu próprio bem quando reconhecer que os homens felizes são os mais infelizes.] (*Epîtres, 124, 24*²²⁶).”.

Nesse sentido, aquele indivíduo que trilhou o caminho da “purificação”, via sofrimento, conseguiu identificar o erro inato *a priori*, erro esse que consiste em crer que o mundo e a vida nos comportam uma existência feliz. A esse respeito, salienta Schopenhauer, no suplemento 49:

Não tarda a ver todas as coisas sob uma luz

²²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de Auguste Burdeau. Paris, PUF, 1966. P. 1408. Tradução nossa.

²²⁶ *Idem*, p. 1408.

diferente e a encontrar o mundo em harmonia, senão com seus desejos, ao menos com suas concepções. Os golpes do acaso, qualquer que seja sua natureza e gravidade, podem ainda o fazer sofrer, mas não mais o surpreendem. Com efeito, ele compreendeu que a dor e a aflição trabalham precisamente a nos conduzir ao verdadeiro fim da vida, que é o de afastar a vontade. Essa ideia o inspirou, o que quer que seja o que lhe aconteça, uma maravilhosa resignação, semelhante à do paciente que suporta as dores de um longo e doloroso tratamento, e vê o sinal de eficácia dos remédios²²⁷.

Foi a constatação (explícita ou implícita) dos golpes do acaso que por vezes levou Schopenhauer a adotar o sofrimento como ponto de partida obrigatório da “metafísica da ética”. O mesmo pressuposto leva o autor de *O mundo* a falar de um segundo caminho que pudesse conduzir o homem a uma suposta resignação. Sendo assim, Schopenhauer aponta o sofrimento como sendo *o segundo caminho* rumo à salvação, pois através de tal constatação (que serve de base para a fundamentação da sua própria ética) também aponta os fatos imediatos da experiência como cenário de guerra de todos contra todos. Por isso ele diz que; “o sofrimento é a verdadeira destinação da vida. Ela mergulha nele até a base e não pode subtrair-se²²⁸”. Segundo o filósofo, nossa entrada em cena neste mundo se dá em meio a tormentos dos mais diversos, e o curso da existência tem sempre um destino trágico, existência essa muito bem apropriada para a superação da Vontade de vida, cega e sem fundamento, da qual todos os indivíduos são apenas aparências.

No suplemento 49, do tomo 2, de *O mundo como vontade e como representação*, o sofrimento, como elemento principal do

²²⁷*Idem*, p. 1408-1409.

²²⁸*Idem*, p. 1409.

pessimismo teórico schopenhaueriano é considerado como único meio de purificação, em grande parte, capaz de santificar o homem, delimitando, assim, o caminho; para o abandono definitivo da vontade de vida. Desse modo, Schopenhauer estabelece uma analogia entre sofrimento e virtude, como ele próprio diz: “É melhor chorar que rir, pois as lágrimas corrigem o coração (VII, 4.). “Por aquilo que chamei de δεύτερος πλοῦς eu designo a dor, de certo modo, como um sucedâneo da virtude e da santidade²²⁹”. O caminho para a salvação e para nossa libertação definitiva circunscreve-se no conhecimento do sofrimento da própria pessoa e, nesse sentido, ele passa a ser uma força salvífica, inteiramente acessível a todos os homens, até mesmo para os mais simplórios e obtusos. Doravante, a ideia de sofrimento como *Die Heilsordnung* (A ordem da salvação) se expressa na dor daqueles que perderam seus entes para a morte, diz o filósofo:

Então, se a dor tem esta força salvífica, tal caráter será de maior grau na morte, o mais temido de todos os sofrimentos. Como sentimos sempre diante de um morto um respeito análogo àquele que nos impõe todo grande sofrimento, cada caso de morte nos aparece, por assim dizer, como uma forma de apoteose ou de canonização. Daí para nós a impossibilidade de contemplar sem respeito o cadáver de um homem, mesmo o do mais insignificante, e, por mais estranho que aqui possa parecer esta observação, a custódia sempre apresenta as armas a um cadáver. A morte deve ser considerada, sem dúvida alguma, como o verdadeiro fim da vida. No momento onde ela se dá, se decide tudo, onde, portanto, o curso inteiro de uma vida não foi mais que a preparação e o prefácio. A

²²⁹ *Idem*, p.1409.

morte é o resultado, o resumo da vida, ou o conjunto realizado que enuncia de uma vez todo ensinamento que a vida deu em detalhes e por fragmentos. Ela nos ensina que todas as aspirações, da qual a vida é o fenômeno, eram coisas inúteis, vãs, cheias de contradições, e onde a salvação consiste em rejeitá-las. A vida entra em cena, com seus obstáculos, suas expectativas frustradas, seus planos fracassados, e seus sofrimentos constantes, já a morte destrói de repente tudo que o homem almejou, coroando assim o ensinamento que a vida lhe deu²³⁰.

Na literatura brasileira esse ponto de vista teórico e filosófico também é perfeitamente expresso por *Manuel Bandeira* em um de seus poemas clássicos, intitulado, “*Momento num café*”, pois nele classifica a vida como sendo uma agitação feroz e sem finalidade, diz ele:

Quando o enterro passou, os homens que se achavam no café, tiraram o chapéu maquinalmente, saudavam o morto distraídos.

Estavam todos voltados para a vida, absortos na vida, confiantes na vida.

Um no encanto se descobriu num gesto largo e demorado, olhando a esquiife longamente.

Este sabia que a vida é uma agitação feroz e sem finalidade, que a vida é traição, e saudava a matéria que passava, liberta para sempre da alma extinta²³¹.

²³⁰*Idem*, p. 1410.

²³¹BANDEIRA, Manuel. *Vou-me Embora pra Pasárgada e outros poemas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. P.41.

Esse olhar sobre a vida imprime para o homem uma nova direção, como resultado moral e essencial da vida, ou seja, o sofrimento para o filósofo é positivo, pois torna possível um olhar retrospectivo em relação à existência. Quando se trata especificamente da *Vernunft*(razão), verifica-se que a mesma, aliada ao sofrimento intenso, é a condição essencial desse olhar retrospectivo, possibilitando, assim, o conhecimento da certeza expressa da morte, ausente nos animais. Esses dois estados só podem se realizar no homem e não no animal, desse modo, a humanidade é o único grau na escala da natureza onde a Vontade pode se negar. Por outro lado, quando a Vontade se afirma, cada nascimento lhe fornece um novo intelecto, distinto dos anteriores, até que ela reconheça a verdadeira essência da vida (o sofrimento) e que num momento posterior venha a renunciá-la.

Para aqueles que reconheceram a verdadeira natureza da vida, como um cenário apavorante de penúrias e martírios diversos, a fonte do mais violento querer, o foco da Vontade, o impulso sexual (*Geschlechtstrieb*), é o primeiro a desaparecer, as ilusões, que foram tomadas como bens mais desejáveis desaparecem por completo, substituídas pelo conhecimento do aspecto efêmero de todos os bens terrenos, como expressa o próprio autor de *O mundo*:

“o homem começa, assim, a viver mais em um eu estranho que em seu próprio eu, e que não tardará a não mais existir. Tal é o curso das coisas mais desejáveis: a eutanásia da vontade”. Na esperança de alcançar isso, ordena-se aos brâmanes, uma vez decorridos os melhores anos de suas vidas, a abandonarem seus bens e suas famílias e assumirem a vida de eremitas²³² (*Manou*, Vol VI).

Nestes indivíduos que trilham o caminho purificador do sofrimento, a Vontade é inteiramente sublimadae,

²³²*Idem*, p.1411.

concomitantemente, suprimida. Todas essas considerações nos fornecem uma indicação ético-mística daquilo que Schopenhauer designou como “purificação”, a “conversão”, a verdadeira libertação da Vontade a partir dos sofrimentos da vida. Dentro desse contexto, eis então, as duas vias que, segundo o filósofo, conduziriam a negação da Vontade: 1) A negação da Vontade circunscrita na aquisição do conhecimento do todo da vida e da apropriação do sofrimento do mundo. Esta primeira via, é o caminho estreito dos eleitos, dos santos, que é preciso atestar como sendo uma rara exceção. 2) a negação da Vontade a partir dos sofrimentos da vida, que, segundo o filósofo, seria a forma mais frequente de negação, dado que é o caminho dos pecadores, ou seja, dos afirmadores da Vontade de vida por excelência; 3) segundo o autor de *O mundo*, sem a segunda via de negação pelo simples sofrimento cotidiano, não haveria para a maior parte dos homens a mínima esperança de salvação, uma vez que poucos chegam ao patamar da apropriação do sofrimento do mundo.

Para o filósofo, mesmo que tenhamos a nossa inteira disposição a possibilidade de redenção pela segunda via circunscrita no mero sofrimento sentido e conhecido, mesmo assim relutamos em segui-la; e trabalhamos ao contrário com todas as nossas energias para uma existência plena e agradável atrelando, assim, a nossa Vontade à vida com laços temporais cada vez mais fortes. Já os ascetas agem de maneira oposta aos afirmadores da existência, pois eles querem a todo custo tornar suas vidas pobres, miseráveis, tão duras e tão vazias de alegria quanto possível. Reconhecem a brevidade e a inconstância da felicidade, como algo metafisicamente negativo, e, ao término da caminhada, se deparam com uma morte amarga, plantam sobre suas vidas espinhos sobre espinhos, e apontam o sofrimento como algo benéfico e purificativo. Assentam-se na conversão total do ser, então, suas vidas se apresentam como uma operação purificativa, onde o consolo purificante é a dor. Todo esse caminho percorrido deixa para trás as penúrias da existência.

Sendo assim, diante de todas essas considerações, fica notadamente pressuposto por Schopenhauer, que a vida nos apresenta dois caminhos diametralmente opostos entre si, o primeiro é aquele da vontade individual, conduzido por uma felicidade efêmera e ilusória,

que se assemelha a um sonho enganoso, envolvido pelo *principiumindividuationis* (afirmação da Vontade de vida - pecado). O segundo é aquele que nos conduz à destruição da felicidade, e dali rumo à mortificação da Vontade de vida, aniquilando, por sua vez, a ilusão, que nos acorrentou neste mundo (negação da Vontade de vida - salvação). Por isso, conclui Schopenhauer “e assim se realiza aquilo que diz o *Veda: Finditurnodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescent*[O nó do coração foi desfeito, suas dúvidas foram dissipadas, e suas obras desapareceram²³³]”.

Estas considerações nos permitem pôr em relevo a existência de uma terceira forma de *intuição ético-mística*²³⁴, circunscrita à ascese.

Antes de abriremos o quinto capítulo, indaga-se a seguinte questão: poderíamos atestar um completo determinismo da liberdade no âmbito da negação da Vontade de vida?

Faz-se necessário, portanto, adentrarmos neste campo espinhoso da filosofia schopenhaueriana.

²³³ *Idem*, p.1413.

²³⁴ A primeira forma de intuição ético-mística foi abordada no segundo capítulo deste trabalho, circunscrita na *compaixão*, de cunho negativo.

6 - SOBRE A QUARTA MOTIVAÇÃO DAS AÇÕES HUMANAS

6.1 O PROBLEMA DA LIBERDADE SOB O ASPECTO DA QUARTA MOTIVAÇÃO DAS AÇÕES HUMANAS

Schopenhauer é herdeiro da problemática kantiana da terceira antinomia, isto é, da distinção entre caráter inteligível e de caráter empírico. Mas é na própria noção de caráter que ele mostra ao mesmo tempo seu distanciamento em relação a Kant. Se Kant demarcou o terreno próprio do caráter inteligível e empírico, por sua vez, como já foi mencionado no segundo capítulo, Schopenhauer interpretaria a coisa em si como forma de manifestação da Vontade no indivíduo, conferindo a qualidade de imutabilidade à noção de caráter. Essa reviravolta implicará a presença da ideia de um caráter pessoal, constante e inato.

Ele observa que apesar de haver uma essência universal, a vontade individual se lançaria de acordo com os motivos mais resolutos, ou seja, de acordo com os motivos abstratos mais determinantes para a vontade. Por isso, mesmo envolvendo seu pensamento num dualismo entre o inteligível e o empírico, ele faz emergir deles a ideia de caráter como ato singular da vontade, uma vez que por esse princípio fica pressuposto como uma característica específica, um modo peculiar de ser, inalterável por toda a vida. Tal determinação intrínseca ao indivíduo representaria um determinismo do qual somente poderia se dissociar pela rara negação da Vontade de vida, isto é, mediante a aniquilação do próprio caráter no horizonte ascético²³⁵.

Com isso, é possível notar que a noção de *caráter*, pode ser relacionada ao princípio de razão suficiente de Schopenhauer, mais precisamente à raiz do agir. Nesse sentido, Schopenhauer associa ao agir a tarefa de perguntar sobre o fundamento do querer. Assim, para o filósofo, a “lei de motivação” atesta o motivo como elemento precedente ao ato,

²³⁵Porém, no quarto capítulo desta tese, mostrei que essa aniquilação do caráter dentro do horizonte ascético não representaria uma quebra específica do caráter, mas uma suposta individualidade negativa não submetida ao princípio de razão, ou seja, trata-se aqui, do caráter ascético dos eleitos (santos e ascetas).

formulando a tese de que a ligação constitutiva entre motivo e ato constituiria a própria relação de causa e efeito (causa-motivo, efeito-ato) como busca de fundamento, encontrando-se a mesma “causalidade vista a partir de dentro”.

É essa causalidade que determinará o caráter empírico, pois assumiu a forma de *motivação*, portanto, da aparência em suas diversidades individuais de manifestações como atos da Vontade espalhados no tempo e no espaço sob o absoluto rigor da necessidade e dos motivos. Por sua vez, o caráter inteligível, além de ser livre, é também imutável. Diz Schopenhauer:

Foi, porém, Kant que primeiro esclareceu este ponto importante por meio de sua grande doutrina de que o *caráter empírico* que, como fenômeno, apresenta-se no tempo e numa multiplicidade de ações tem por fundamento o caráter inteligível que é a qualidade da coisa em si daquele fenômeno e, por isso, independe do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança. Só a partir daí torna-se explicável a tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos²³⁶.

Mas tal separação configurará a total eliminação da liberdade no âmbito das aparências. De fato, todas as aparências estão submetidas ao domínio do princípio de razão suficiente, inclusive as ações humanas, pois essas devem seguir necessariamente a determinação de um motivo e também a de um caráter. Todavia, a necessidade de toda determinação causal tem de concordar com a essência do *ser*, no caso do homem, com o *caráter*. Todas as ações individuais sempre estarão em consonância com o próprio caráter. É a partir da ideia de um determinismo das ações humanas e buscando sua compreensão, que se é levado a entender

²³⁶ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P.193.

melhor a supressão da liberdade no plano das aparências. Assim como foi dito no terceiro capítulo, a exteriorização da liberdade no mundo empírico não se deve apenas ao aspecto contraditório, mas também a uma reconsideração da dimensão do ser. Isso se torna possível porque afirmar uma manifestação da liberdade consciente pressupõe afirmar também a existência do fenômeno excepcional da negação da Vontade de vida. Por conta dessa contradição subjacente, o indivíduo negaria o seu próprio querer, subtraindo do mesmo modo a afirmação do corpo.

É importante notar que se inicia um rompimento decisivo das relações de causa e efeito - sendo causa equivalente a motivo e efeito equivalente a ato ou vontade individual. Essa supressão viabilizaria a liberdade consciente das ações, uma vez que o princípio de razão deixaria de impor sua necessidade nas aparências. Schopenhauer adverte, então, que “o único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece²³⁷”.

Entretanto, quando se analisa a figura do místico, vê-se que nela perpassa o sentimento da compaixão, uma vez que o místico representa um prolongamento dela. Isso leva a necessidade de uma *revisão* do viés ético para ser possível compreender a constituição de uma mística pela clareza constitutiva da consciência, isto é, do *conhecimento do todo da vida*.

Em *O mundo como vontade e como representação* a Vontadeera caracterizada por sua trajetória pelos diversos reinos da natureza. Atingindo o conhecimento de si via intuição estética ou intuição geral do mundo a Vontade alcançaria, inevitavelmente, uma clareza de consciência que viabilizaria a decisão pela própria afirmação ou negação. Neste último caso (negação da Vontade), embora haja comumente dois graus de intensidade²³⁸, Schopenhauer lança a tese de que seria possível um terceiro grau, este marcado pela mística (terceira intuição ético-mística). Destarte, a *liberdade consciente* derivaria da supressão de todo o querer que conduz o homem às inclinações

²³⁷ *Idem*, p.508.

²³⁸ Contemplação do belo e compaixão. Schopenhauer não deixou clara essa ideia (graus de negação).

ilimitadas do egoísmo, conduzindo-o ao reconhecimento da Vontade para além do conhecimento turvado pelo Véu de Maia. Isso porque a exteriorização da *liberdade consciente* na esfera empírica acaba ficando comprometida. Por isso, deve-se questionar, a partir do que foi exposto, sobre o modo como aconteceria a exteriorização da liberdade conscientena aparência, seja no que tange à negação, seja no tangente à afirmação completa da Vontade de vida. Outro questionamento admissível é se haveria alguma possibilidade de oascetaser motivado a fazer a manutenção dessa renúncia ao querer. Igualmente, pergunta-se se seria possível um direcionamento mais ousado sobre o problema da *liberdade* e sua dimensão puramente numênica. Considera-se aqui que o exposto em uma nota de rodapé no suplemento 48 da obra principal de Schopenhauer seja um elemento desencadeador para uma análise sobre um possível fatalismo da liberdade consciente na aparência. Essa hipótese não só reconfigura a posição de Schopenhauer frente à problemática da *liberdade*, mas conduz a novos elementos que possibilitam compreender esse problema. A partir do momento em que há *motivações* (egoístas e maldosas) necessariamente não poderia haver liberdade. Nesse sentido, nem mesmo a compaixão como fenômeno espontâneo das ações humanas poderia ser considerado ato livre.

Schopenhauer parece não desenvolver uma análise específica sobre uma possível liberdade pela via da compaixão, ao menos não há um capítulo exclusivo sobre isso em suas obras. Isso posto, é razoável considerar a lei de motivação como resposta para esse quadro; em outras palavras, a compaixão estaria submetida a um motivo. A esse respeito Cacciola comenta que:

O ato compassivo, apesar de estar fundamentado metafisicamente no reconhecimento da essência comum, manifesta-se ainda por meio de um motivo que é a representação do outro e do seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada

por um motivo²³⁹.

Destarte, na medida em que se percebem algumas possibilidades interpretativas que podem ter grandes consequências - como o caso do *conquistador de mundos*, é necessário averiguar até que ponto o problema da liberdade permanece fiel aos pressupostos do livro IV de *O mundo como vontade e como representação*.

Para Schopenhauer a realidade das ações humanas é compreendida como uma relação fundamental entre os motivos e a imutabilidade do caráter humano. A impossibilidade da liberdade na aparência deriva justamente dessa relação interna. Nesse sentido, a noção de *negação da Vontade* representaria a única possibilidade da liberdade consciente na aparência segundo Schopenhauer, uma vez que ocorreria uma ruptura decisiva dessa necessidade cujo sentido último é determinação dos motivos. Esses, por sua vez, não fariam mais efeito, justamente pela subtração do *principium individuationis* (tempo e espaço) ou, mais precisamente, pela visão plena através desse princípio, o que pressupõe o reconhecimento da unidade metafísica que se manifesta em cada aparência individual.

No terceiro capítulo deste trabalho procurou-se demonstrar que o problema da liberdade no âmbito negativo levaria Schopenhauer a postular outro modo em que poderia ocorrer a exteriorização da liberdade consciente na experiência empírica; trata-se da mais completa afirmação consciente da Vontade de vida²⁴⁰ (que denominei de segunda

²³⁹CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994. P.160.

²⁴⁰Jair Barboza defende esse ponto de vista como se observa no excerto a seguir: Quando a Vontade chega ao conhecimento de si ela tem a possibilidade de afirmar-se ou negar-se – tema e título do último livro de *O mundo... Chegando ao conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida*. De um “ponto de vista superior”, “temos diante dos olhos não o que é individual, mas o todo”. Deste ponto de vista, se uma pessoa, mesmo diante da morte e dos sofrimentos, ainda assim tivesse um poder de reflexão suficiente para afirmar a vida, “o seu retorno sempre novo”, situar-se-ia na plena afirmação consciente da Vontade de vida. (Schopenhauer, 1988a, §54, p.372-4). “A Vontade afirma a si mesma significa: quando em sua objetividade, ou seja, no

intuição ético-mística, de cunho afirmativo, circunscrita na figura do conquistador de mundos). Para tanto, teríamos que admitir a existência de um determinado indivíduo que reunisse todas as qualidades espirituais atribuídas ao asceta, com a diferença de que o mesmo continuasse a afirmar a vida com toda sua força. Uma passagem obscura expressa justamente essa análise:

Eis por que a maioria também exigirá que um homem, dotado de um elevadíssimo grau de maldade, apesar de ele ser encontrado em muitos outros homens, mas não acompanhados de qualidades parelhas com as dele, dentre as quais se pode mencionar a que **o faz superior por uma força espiritual incomum**²⁴¹, homem esse que, é um conquistador de mundos, que infringiu sofrimentos inomináveis a milhões de outros – a maioria também exigirá, ia dizer, que esse homem expie com igual medida de dor em algum momento e em algum lugar todo aquele sofrimento provocados nos outros, justamente porque desconhecem como torturador e torturado são em si unos; e a mesma Vontade pela qual o torturador existe

mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente” (ibidem, §54). A sexualidade, egoísmo, maldade, conservação do corpo entram na rubrica da afirmação inconsciente da vontade, mas o ponto de vista da “afirmação completa da Vontade de vida” é consciente, mediante a clareza de consciência, trata-se de uma decisão a partir do autoconhecimento da Vontade. Nesse ponto ela transforma sua atividade em “conhecimento vivo”. Um dos melhores exemplos dessa afirmação se encontra no caso do herói ou do conquistador. (Barboza, p. 263)

²⁴¹ Grifos meus.

e vive é também aquela que aparece no torturado, e justamente naquele atinge a manifestação mais distinta de sua essência. A Vontade sofre igualmente tanto no oprimido quanto no opressor, e em verdade neste último em graus ainda maiores, na proporção em que a consciência adquire maior clareza e distinção e a Vontade mais veemência²⁴².

Quando a Vontade chega ao conhecimento de si, entra em cena a mais “completa afirmação da Vontade de vida”. Assim, poderíamos reconhecer a essência por intermédio de uma intuição geral do mundo, sem, no entanto, suprimir a fonte subjacente de sofrimentos, isto é, o próprio querer. Nesse sentido, afirma Schopenhauer: “esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente²⁴³”.

Tais considerações implicam na hipótese de uma interpretação diferente do conceito de afirmação da vontade sob duas maneiras opostas. De um lado, a completa afirmação da Vontade deriva do conhecimento consciente e perfeitamente adequado de sua própria essência acompanhado do querer - opção tomada via conhecimento do todo da vida que pressupõe a liberdade consciente. De outro lado, essa mesma afirmação da Vontade seria um incessante querer cego, uma liberdade inconsciente que reflete e manifesta a Vontade em mundo - *Objektivität des Willens*. Sendo assim, assevera Schopenhauer:

Também já expusemos como alguém que se coloca com perfeita clareza de consciência no ponto de vista da decidida afirmação da vida encara a morte sem temor. [...] Porém, a maioria dos homens se coloca nesse ponto de

²⁴²SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 457.

²⁴³*Idem*, p.369.

vista sem nítida clareza de consciência e afirma a vida continuamente²⁴⁴.

A partir dessa afirmação é possível admitir que essa liberdade, cuja exteriorização é toda a aparência, possui o ápice de sua autoconsciência não apenas do ponto de vista cego, isto é, desconhecendo-se, mas também, conhecendo-se. Entretanto, considera-se nesta tese que o conhecimento do *conquistador de mundos* permaneceria sempre *sem motivo*, tanto no particular quanto no todo. Portanto, haveria a possibilidade da exteriorização da liberdade consciente na esfera afirmativa, em função da aquisição do conhecimento do todo da vida e da suspensão dos motivos. Já no âmbito da negação da Vontade, ocorre um processo inverso, ou seja, o conhecimento do todo leva o querer à supressão, isso porque,

os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como motivos do querer, mas o conhecimento inteiro da essência íntima do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das Ideias, torna-se um quietivo da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente²⁴⁵.

A intuição geral do mundo tem um papel fundamental para a concretização da negação da Vontade; do mesmo modo, uma ascese só pode existir diante de uma repulsão pela essência. Por meio do conhecimento do todo da vida, Schopenhauer chega ao grau máximo da negação da Vontade, a qual é uma contecimento raro e próprio do asceta. Assim como o conhecimento abstrato é nulo nesse processo, uma negação dos desejos da existência projeta um novo sentido, pois sua dinâmica pressupõe a constatação do sofrimento dos seres vivos e esse conhecimento serviria como um *quietivo* do querer.

Pensado desta forma, haveria aí uma contradição na aparência,

²⁴⁴ *Idem*, p.436.

²⁴⁵ *Idem*, p.370.

pois como ocorponunca é subtraído do domínio do princípio de razão, o querer se torna sempre latente, está lá,mas não pode condicionaroconhecimento justamente porque ointelectonão se submete ao *principiumindividuationis*;há, portanto, umaintuição que se eleva através do referido princípio.O asceta, assim, se associa à negação do próprio corpo, mas a forma vigente do estado ascético tem de ser contínua. Por isso, o asceta se arremessa numa luta incessante contra as tentações da existência e dos interesses egoísticos, projetando, assim, a manutenção desse estado.Todavia, essa manutenção do ascetismo, na medida em que compreende a mortificação do corpo, direciona sempre a exercícios ascéticos, isto é,a uma busca contínua de tudo o que desagrada e repugna.

Ao identificar que o elemento definidor doasceta é justamente o desejo consciente de intensificar *o conhecimento do todo da vida*²⁴⁶, parece razoável indagar se *aascese* apresentaria em sua estrutura **resquícios de motivações**. Daí a necessidade de umareconsideração do problema da liberdadeque, como hipótese, necessitaria de uma averiguação. O que talvez se pode perguntar é se haveriam motivos ascéticos e, por conseguinte, como tais motivos seriam abrigados na teoria da negação livre da Vontade. De imediato,se apresentam duas considerações importantes:

- 1) como sugerido anteriormente, os motivos se tornariam nulos quando alcançado o grau máximo da renúncia ao querer viver, e, nesse caso, o conhecimento não estaria submetido ao *principiumindividuationis* - assim, o asceta ou o santo, que assim se comportam, tomam para si todos os sofrimentos do mundo;
- 2) o processo que conduz à negação da Vontade de vida é frutoimediatode uma ligaçãoentre o interior e o exterior do homem (asceta),uma vez que nunca será possívelcompreender o menor de seus gestos sem a superaçãoda influência das motivações pelo conhecimento do todo.

Partindo desta última reflexão,percebe-se não apenas a ideia da

²⁴⁶ O conhecimento do todo da vida é proveniente de uma intuição geral do mundo.

exteriorização da liberdade na aparência,mas também a necessidade de se considerar a liberdade atrelada ao conhecimento do todo como *passagem curta*, isto é, como uma manifestação imediata e repentina que repousa sobre a intuição, apenas no momento da viragem.

Nesse sentido, é admissível levantar a hipótese de que, uma vez concretizada a viragem, aquela *compreensão* ou *reconhecimento do todo* não libertaria o asceta do peso dos motivos. Assim, a liberdade estaria impossibilitada logo após a conversão e a concepção schopenhaueriana de *liberdade* não só associada à negação total da Vontade, mas como ruptura dos motivos mediante as condutas ascéticas estaria comprometida, desfazendo alguns equívocos presentes nas interpretações passadas. Nesse sentido, não haveria uma liberdade na aparência depois do ato de conversão,mas somente a constante luta do asceta contra as tendências afirmativas da vida, donde a necessidade de uma deliberação constante do homem pelo uso da *razão* se tornaria possível.

Embora a dimensão da razão se torne fundamental na manutenção desse estado ascético,como uma “condição de liberdade”, o não desenvolvimento estendido dessa questão complica a compreensão da mesma em torno da ética e da mística.No entanto, a força com que a “visão geral do todo da vida” se mostra como elemento sobre o qual a razão se edifica, na medida em que se trata de um “conhecimento que vai além do presente”, legitima a análise aqui proposta. Ademais,à medida que é mantida a ascese, (quando entra em cena a *Besonnenheit der Vernunft*²⁴⁷),mesmo que após algumas ressalvas de Schopenhauer, parece inevitável indicarmos algumas contradições, o que justificaria por um lado,o papel determinante da razão no contexto ético schopenhaueriano, pois, a negação total da Vontade pressupõe um movimento contínuo e doloroso, já que os graus de ascetismo mortificam a todo o momento a Vontade de vida. Por outro lado, mesmo a clarividência de razão não seria suficiente para interromper esse ciclo de uma motivação a outra, o que ainda deixaria o tema problemático.

²⁴⁷ Clarividência de razão. O ascetismo em sentido estrito configura uma negação total e duradoura da Vontade de vida. Nesse aspecto, a *Besonnenheit der Vernunft* pressupõe a manutenção desse estado.

Se admitido isso, ser-se-ia levada à conclusão de que a liberdade como negação da necessidade é apenas um atributo da essência universal, o que implicaria dizer que as motivações são constantes (tal como ocorre nos indivíduos egoístas, maldosos e compassivos) ou elas nunca fariam efeito no asceta, dada a constante pressão danegação do corpo; isso, levado ao extremo, acarretaria não só na liberdade consciente, mas também na subtração dos motivos. Além do mais, se os motivos fossem insuperáveis dentro do ponto de vista ascético, de que serviria o conhecimento do todo da vida?

Eis aí um ponto bastante relevante, pois, uma vez que a compaixão não pode configurar uma liberdade porque está submetida a um motivo, é necessário averiguar se há alguma *possibilidade* para o asceta manter o reino da liberdade na aparência sem ser determinado pelas motivações. Em outras palavras, é necessário encontrar outro elemento que impossibilite a exteriorização da liberdade consciente na aparência após o momento da viragem em sua densidade própria, pois se as motivações suprimem a liberdade consciente na aparência, como compreender a liberdade relacionada a uma quarta motivação das ações humanas, considerando que a conduta de certos ascetas e santos é livre do domínio dos motivos?

E aqui se trata simplesmente de reconhecer um *ponto problemático* na filosofia schopenhaueriana:

Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam efeito da GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. Portanto a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem,

ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre de impressão do presente. O animal está destituído de qualquer possibilidade de liberdade²⁴⁸.

O efeito da *Besonnenheit der Vernunft* é capaz de suprimir o motivo, a necessidade por excelência, por isso pode ser considerado um acontecimento repentino e reflexivo da razão. Entretanto, defendemos atese sobre a completa *necessidade das ações*, mesmona dimensão progressivados atos ascéticos, tal como na castidade voluntária mediada pelo asceta que entra em conflito com o próprio corpo, na pobreza voluntária como possibilidade de se evitar novos desejos, no jejum e na autoflagelação como indícios da mortificação do corpo e na aceitação plena da própria morte.

De fato, esse último graurepresenta o motor própria da renúncia definitiva da vida, ou seja, o instante em que o “delgado laço” que liga os impulsos à vida é suprimido, e a razão como espectadora do conhecimento do todo da vida serve de instrumento libertador. Embora não tendo referido diretamente esse tema, em uma das notas de rodapé do suplemento 48, Schopenhauer aponta uma situação que corrobora a hipótese aqui levantada:

Por outro lado, na medida em que se concede validade à ASCESE, seria preciso suplementar as três molas impulsoras fundamentais das ações humanas que estabeleci em meu escrito que concorreu a prêmio, *Sobre o fundamento da moral*, a saber: 1) o próprio bem estar; 2) o mal-estar alheio e; 3) o bem-estar alheio, com uma quarta mola impulsora, o próprio mal-estar, que eu aqui menciono de passagem

²⁴⁸ *Idem*, p. 510.

meramente no interesse da ocorrência sistemática. Naquele escrito, visto que a questão do prêmio foi colocada no sentido da ética filosófica predominante na Europa protestante, tive de passar em silêncio a quarta mola impulsora²⁴⁹.

Nesse sentido, no âmbito de sua ética imanente, Schopenhauer apresenta quatro motivações das ações humanas diante da vida: 1) a motivação egoísta; 2) a motivação maldosa; 3) a motivação compassiva; 4) e a quarta motivação como sendo o nosso próprio mal. As duas primeiras são motivações afirmativas antimorais, provenientes de *motivos afirmativos* ligados ao egoísmo e a maldade. Já as duas últimas são motivações negativas, causadas por *motivos negativos* ligados à compaixão e aos exercícios ascéticos (motivos ascéticos). Sendo assim, faz-se necessário uma abordagem geral em torno dos motivos afirmativos e negativos.

A partir do que foi dito até aqui fica evidente o seguinte: o bem estar e o mal estar têm de estar no fundamento de toda e qualquer ação como sendo seu fim último, ou seja, tanto do próprio agente quanto daquele que participa da ação. Sobre esse assunto diz Schopenhauer:

No primeiro caso a ação é necessariamente egoísta, porque no seu fundamento há um motivo interessado. Isto não acontece apenas nas ações efetuadas manifestamente para seu proveito e vantagem, que são a maioria. Mas acontece também assim que se espere de uma ação algum êxito longínquo *para si* mesmo, neste ou noutro mundo, ou quando se visa sua honra, sua fama entre as pessoas, ou o respeito de qualquer um, a simpatia do

²⁴⁹SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo 2. Trad: Jair Lopes Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 724.

observador e assim por diante²⁵⁰.

A motivação egoísta é determinada a partir de motivos afirmativos voltados para o proveito e vantagem do próprio indivíduo. De acordo com isso, tomemos como exemplo a “força” e a “astúcia”. No primeiro caso, por intermédio da força, podemos matar, assaltar, e até mesmo obrigar uma determinada pessoa à obediência. Note-se que no caso de um suposto assassinato ou até mesmo de um furto, os mesmos podem ser motivados por motivos egoístas (afirmativos), gerando, por sua vez, uma motivação egoísta antimoral. O motivo, neste caso, pode ter em vista a obtenção do dinheiro da vítima ou a possibilidade de obter uma herança. Segundo Schopenhauer, essa realização também pode ser efetivada por meio da *astúcia*. A astúcia se baseia em motivos falsos no intuito de fazer com que um indivíduo faça algo desejado por outra pessoa, pois sem isso, jamais o faria. Tudo isso entra em cena por meio da *mentira*, ou seja, mero instrumento da astúcia como coerção por meio da motivação. A mentira seria uma espécie de motivo injusto, sendo uma intenção de procurar conduzir outras pessoas sobre as quais não se tem nenhuma força de acordo com a vontade individual. Nesse sentido, a mentira pode ser utilizada em benefício próprio. Já o desdobramento da mentira contempla a rubrica como motivo afirmativo na *traição*, ou seja, trata-se aqui de um motivo afirmativo execrável, na medida em que pertence à categoria de injustiça dupla, a esse respeito, assevera Schopenhauer “De acordo com isso, Dante põe também o traidor no círculo mais profundo do Inferno, onde mora o próprio Satã²⁵¹”. Outros exemplos de motivos afirmativos desdobram-se a partir da *curiosidade indiscreta*, cujos motivos, em grande parte, não são benévolos. No caso da *alegria maligna*, trata-se de um motivo afirmativo inteiramente diabólico, pois ela é o oposto propriamente dito da compaixão, sendo na verdade uma espécie de crueldade impotente. Imaginemos um indivíduo dotado de um caráter extremamente perverso e insensível que se regozija com o sofrimento de outrem, e sente o mais profundo

²⁵⁰ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 133-134.

²⁵¹ *Idem*, p. 151.

contentamento com a desgraça alheia. Estamos diante de uma exemplificação da *alegria maligna* como motivo afirmativo. Neste caso específico, esse mesmo indivíduo é extremamente grato às circunstâncias dadas ao acaso que levaram a pessoa ao sofrimento, pois ela mesma seria incapaz de causar essa dor em outrem, seja por covardia, seja por medo, mas em seu interior sente uma profundíssima satisfação com a dor alheia, nutrindo-se de *alegria maligna*; sobre esse assunto, diz Schopenhauer: “gozar alegria maligna é diabólico. Não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna²⁵².” Quanto à *cordialidade*, essa seria uma hipocrisia reconhecida, pois se trata da ocultação do egoísmo nos círculos dos relacionamentos diários. Qualquer ocultação do egoísmo implica em hipocrisia reconhecida na forma de cordialidade. No que diz respeito a *difamação*, estamos diante de um motivo afirmativo por excelência, pois na grande maioria das vezes entra em cena nos ataques de cólera. Finalmente, um motivo afirmativo capital implicando à malevolência é a *inveja*. Trata-se aqui de uma malevolência estimulada pela alegria, pelos bens e pelas vantagens alheias. Segundo Schopenhauer, nenhum homem está completamente liberto dela. Sobre esse assunto, assevera o filósofo, “[já disse Heródoto: a inveja é de origem inata no homem] (...) Ela é mais implacável e venenosa quando dirigida às qualidades pessoais, pois aqui não resta ao invejoso qualquer esperança e, ao mesmo tempo, é a mais vil, porque odeia o que deveria amar e honrar²⁵³.”

Estas considerações nos permitem pôr em relevo os seguintes pontos indicativos: 1) dentro dos quadros da metafísica da ética de Arthur Schopenhauer nos deparamos com duas motivações antimorais por excelência, a primeira delas seria o *egoísmo*, alicerçado no interesse próprio ou no bem estar de si mesmo, a segunda circunscreve-se à *maldade*, alicerçada no mal estar alheio. No presente trabalho, denominaremos ambas, de *motivações antimorais afirmativas*. Tratam-se aqui de motivações que estão circunscritas no âmbito da afirmação da Vontade de vida. 2) as duas motivações antimorais afirmativas elencadas

²⁵² *Idem*, p. 126.

²⁵³ *Idem*, p. 125.

acima, a saber, o egoísmo e a maldade, desdobram-se daquilo que denominamos de *motivos afirmativos*. 3) Tais motivos afirmativos e suas respectivas motivações antimorais afirmativas suprimem qualquer possibilidade de exteriorização da liberdade no âmbito da aparência. Essa afirmação já foi suficientemente discutida nos capítulos anteriores. 4) mediante os principais exemplos apresentados por Schopenhauerem relação aos motivos afirmativos, podemos atestar que, a *força*, a *astúcia*, a *mentira*, a *traição*, a *curiosidade indiscreta* e a *cordialidade* são exemplos de *motivos afirmativos*, geradores da motivação antimoral egoísta. Por outro lado, a alegria maligna e a inveja são exemplos de motivos afirmativos geradores da motivação antimoral da maldade. Eis o quadro teórico:

Motivos afirmativos egoístas – força, astúcia, mentira, cordialidade, avidez, glotonaria, intemperança, luxúria, interesse próprio, avareza, cobiça, injustiça, dureza de coração, orgulho, vaidade, entre outros. (Motivação antimoral egoísta - afirmativa)

Motivos afirmativos maldosos - alegria maligna e inveja, ciúme, malevolência, curiosidade indiscreta, insolência, petulância, ódio, ira, traição, rancor, espírito de vingança, crueldade, entre outros. (Motivação antimoral da maldade - afirmativa)

A predominância dos motivos antimorais afirmativos ou dos motivos morais negativos, que só serão mais adiante analisados, indica o traço essencial na classificação ética dos caracteres. Obviamente que existiriam outros motivos afirmativos além destes elencados acima, mas a título de análise neste trabalho consideram-se apenas esses.

O egoísmo e a maldade se intercalam inteiramente com a afirmação da Vontade de vida em todos os seus graus, seja na conservação do próprio corpo, seja na ultrapassagem das fronteiras do *eu*, seja no impulso sexual, como também nas formas de suicídio afirmativo atrelados ao *principium individuationis*²⁵⁴, exceto na mais decidida afirmação da Vontade de vida, circunscrita na figura do conquistador de mundos, grau máximo de afirmação, cuja influência dos motivos é literalmente

²⁵⁴Sobre as respectivas formas de suicídio afirmativo, conferir o terceiro capítulo desta tese.

subtraída. O egoísmo tomado em sentido estrito pode causar muitas formas de crimes e delitos, mas as consequências e os males causados nos outros são para si apenas um meio e não um fim, entrando em cena de modo accidental. Já no caso da maldade, o sofrimento alheio são fins em si; infligi-los é o que causa prazer, constituindo, assim, uma alta potência de maldade. Acerca do egoísmo e da maldade, diz Schopenhauer: “A máxima do mais extremo egoísmo é [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se caso fores levado a isso]. A máxima da maldade é [prejudica a todos que puderes ²⁵⁵]”. Os motivos afirmativos podem ser interpretados como impulsos impuros, enraizados no caráter inato do homem.

Por meio desta abordagem das potências antimorais feita até aqui, Schopenhauer apresenta uma terceira motivação das ações humanas completamente oposta a todas aquelas tendências antimorais enraizadas na natureza humana. A motivação moral por excelência é a compaixão, e todos os motivos geradores dela são de tipo superior. Aqui o indivíduo age por impulsos mais nobres e difíceis de explicar, eis por que o fenômeno diário da compaixão representa para Schopenhauer um mistério fundamental para a ética. A compaixão seria, portanto, uma *motivação moral negativa*, e todos os motivos que originam ela seriam *motivos negativos* (de ordem estritamente moral). Para confirmar tal pressuposição conceitual, diz Schopenhauer: “O primeiro grau de efetividade desta genuína e natural motivação moral é, portanto apenas negativo²⁵⁶”.

A motivação compassiva implica na entrada em cena de motivos morais negativos voltados para o bem estar do próximo. De acordo com isso, tomemos como exemplo a justiça²⁵⁷ e a caridade. Sobre a justiça, diz Schopenhauer:

²⁵⁵ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 126.

²⁵⁶ *Idem*, p. 142.

²⁵⁷ Sobre as respectivas formas de virtudes cardeais, conferir o segundo capítulo desta tese.

Conseqüentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causar-lhe-ei sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não me absterei apenas de toda ofensa física, mas também de, por via espiritual, causar-lhe dor, através de humilhação, inquietação, desgosto e calúnia. A mesma compaixão impedir-me-à de procurar a satisfação de meus desejos às custas da felicidade da vida de uma pessoa de sexo feminino, ou de seduzir a mulher de um outro, ou de corromper jovens moral e fisicamente por meio da indução à pederastia. Todavia, não é de nenhum modo preciso que, em cada caso único, a compaixão seja efetivamente despertada, pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre a máxima “neminem laede” (não prejudica ninguém) origina-se do conhecimento, alcançado *de uma vez por todas*, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros²⁵⁸.

Eis, portanto, a virtude da justiça²⁵⁹ como sendo um motivo moral negativo, efetivando a motivação compassiva. Outro exemplo de motivo moral negativo é a caridade²⁶⁰ genuína, circunscrita instintivamente na participação direta no sofrer alheio, fonte de todo contentamento íntimo. Da justiça e da caridade flui todos os outros motivos morais compassivos. É por isso que o autor de *O mundo como*

²⁵⁸ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 145.

²⁵⁹ Sobre o fundamento ético da justiça e seus respectivos desdobramentos, conferir o segundo capítulo desta tese.

²⁶⁰ Sobre o fundamento ético da caridade e seus respectivos desdobramentos, conferir o segundo capítulo desta tese.

vontade e como representações denomina de “virtudes cardeais”. Outros exemplos de motivos morais negativos são a generosidade, a grandeza de alma. Uma oração indiana citada por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*, sintetiza tudo o que foi exposto acerca da compaixão como única motivação moral negativa e dos motivos morais negativos que a causam, diz a oração: “Possam todos os seres vivos ficarem livres da dor!”. Sendo assim, portanto, a compaixão evidencia-se ainda mais no fundamento de todos os motivos morais ligados a ela, principalmente na justiça e na caridade. Sobre esse assunto, diz Schopenhauer:

Porém, as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios, que são efeitos da caridade, ficam reservadas a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração: “Habeatsibi sua” [tenha o que é para si²⁶¹].

A dor e a infelicidade de outrem propiciam a condição da compaixão, compaixão essa que se desdobra em motivos nobres e elevados de ordem moral. E nesse sentido, são negativos pelo fato de não estarem conectados com o *principium individuationis*, em outras palavras, não se tratam de motivos que se relacionam com a afirmação da Vontade de vida, pelo contrário, tratam-se de motivos que se inserem no âmbito da negação *momentânea* da Vontade de vida.

Até aqui consideramos a compaixão (*mitleid*) como sendo a única motivação moral de cunho negativo, assim como os motivos negativos geradores dela. Todo esse aparato ético é suficientemente ilustrado e desenvolvido em *Sobre o fundamento da moral*. Nesse sentido, ficariam circunscritos três tipos específicos de motivações, a motivação antimoral

²⁶¹ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 173.

egoísta (afirmativa), a motivação antimoral maldosa (afirmativa), e por fim, a motivação moral compassiva (negativa). As motivações afirmativas desdobram-se por meio dos motivos afirmativos ligados a afirmação da Vontade de vida. A única motivação moral negativa desdobra-se a partir dos motivos negativos ligados a negação momentânea da Vontade de vida. Sendo assim, nos deparamos com a pergunta que se segue: A liberdade pode se exteriorizar na aparência por meio de atos compassivos? Cacciola esclarece esta questão da seguinte forma:

Como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo. No entanto, já que o caráter empírico é uma manifestação do caráter inteligível que é a própria vontade como essência de cada indivíduo, essa ação pode, por outro lado, ser considerada livre enquanto participa da natureza da Vontade²⁶².

Na citação acima, Cacciola menciona o condicionamento de uma ação compassiva a um *motivo negativo*, e mesmo que considere uma ação compassiva um ato livre enquanto participa da Vontade, considera-se, neste trabalho, que essa liberdade, cuja exteriorização é toda a aparência, permaneceria restrita e reduzida ao domínio inteligível, numênico e atemporal. Nesse sentido, por mais que o caráter empírico seja uma manifestação do caráter inteligível no tempo, mesmo assim a liberdade não pode se exteriorizar na aparência por meio de um ato compassivo.

Neste momento crucial do trabalho, apresentaremos algumas colocações que corroboram o que se afirmou acerca da liberdade. Se analisarmos a teoria do conhecimento schopenhaueriana, atestaremos uma forte apropriação de conceitos da filosofia crítica de Kant, mas ao mesmo tempo em que Schopenhauer se apropria de muitos aspectos da filosofia kantiana, ele também a deturpa, sobretudo no tangente as

²⁶²CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994. P.160.

formas puras da sensibilidade e os conceitos puros *a priori* (as categorias). Mas, no Livro II em diante, perceberemos uma forte carga conceitual de Platão na filosofia schopenhaueriana, circunscrita principalmente na “*teoria das Ideias*” como sendo a primeira manifestação da Vontade fora do tempo. No caso do caráter inteligível, por mais que seja uma herança kantiana, o sentido ainda é platônico, uma vez que o mesmo encontra-se restrito ao domínio atemporal²⁶³, porém, no sentido imanente, onde a liberdade estaria reduzida. Entretanto, partindo desse pressuposto, considera-se nesta tese que a liberdade só pode se exteriorizar no campo empírico – da aparência no momento da conversão, mediante um *quietivo*. Mas antes de explicarmos o porquê desta interpretação, será necessário explanarmos a quarta motivação das ações humanas, apresentada por Schopenhauer numa nota de rodapé no suplemento 48.

Por meio desta abordagem da primeira potência moral (compaixão) feita até aqui, Schopenhauer apresenta uma quarta motivação das ações humanas completamente oposta a todas as tendências morais e antimorais salientadas até agora. A quarta motivação também circunscreve-se no campo negativo, porém, é completamente avessa à compaixão, pois todos os *quietivos* geradores dela são de tipo ascético. Depois que se concretiza a viragem, o indivíduo age por impulsos mais intensos e radicais, difíceis de explicar, uma vez que as ações derivadas dela ocorrem de maneira inversa às demais, no sentido de visar apenas o próprio mal por meio da mortificação do corpo. A motivação ascética é desencadeada por quietivos, e os exercícios ascéticos são obviamente motivos para manter a negação da Vontade de vida, diferentemente do egoísmo, da maldade e da compaixão que são motivações desencadeadas por motivos. Para confirmar tal pressuposição conceitual, diz Schopenhauer: “*a quarta*

²⁶³ Por mais que Schopenhauer se aproprie de muitos aspectos da filosofia platônica, ele também a deturpa em muitos pontos, principalmente no tangente à transcendência das Ideias (para Schopenhauer eram imanes); e também em relação aos artefatos, ou seja, para o autor de *O mundo*, todos os artefatos são destituídos de Ideias.

seria: dor própria [EigenesWehe²⁶⁴]”. A motivação ascética implica na entrada em cena de motivos negativos intensos voltados para a intensificação do conhecimento do todo da vida e para a mortificação do corpo. Todos esses motivos negativos se efetivam na dimensão progressivados atos ascéticos, tal como na castidade voluntária mediada pelo asceta que entra em conflito com o próprio corpo, na pobreza voluntária como possibilidade de se evitar novos desejos, no jejum e na autoflagelação como indícios da mortificação do corpo e na aceitação plena da própria morte. Sendo assim, o fundamento da quarta motivação é a contínua abnegação que provoca a dilaceração da Vontade consigo mesma. E só um número reduzido de homens consegue chegar ao nível do ascetismo de maneira refletida²⁶⁵.

No quarto capítulo deste trabalho, procuramos mostrar a existência de um determinado tipo de individualidade não submetida à ilusão de Maia, não atrelada às vestes do *principiumindividuationis*, configurando, assim, numa *individualidade negativa*, pelo fato das ações corporais serem determinadas por meio da motivação ascética. A luz dessa análise, diríamos que, se cada motivação implica numa pressuposta disposição de caráter, logo a motivação ascética e seus motivos correspondentes também implicaria numa disposição de caráter de ordem ascética. Essa disposição de caráter ascética nada mais seria do que a exteriorização de uma *individualidade negativa*²⁶⁶. Sobre esse assunto, assevera Kleverton Bacelar:

Embora tenha sido entre os filósofos o pioneiro em admitir a disposição de caráter ascética, Schopenhauer só mencionou essa ideia em sua filosofia tardia numa nota de rodapé. Se a teoriza o menos possível, é porque sua utilidade sistemática tem pouca

²⁶⁴SCHOPENHAUER. MVR, II, cap. XLVIII.

²⁶⁵Aqui entra em cena o efeito da *Besonnenheit der Vernunft* (*Clarividência de Razão*). Trata-se aqui de uma razão-intuitiva, como atributo principal da ascese. Nesta tese, denominamos a ascese de terceira “intuição ético-mística”.

²⁶⁶Ou caráter ascético.

consequência para a exposição que dera das “duas vias” da negação da vontade de vida no quarto livro do *Mundo*.[...] Nota-se que todo o argumento do quarto livro está ancorado no problema da “passagem da virtude [vício] para a ascese”. Ora, ao indicar em nota o **caráter ascético**, Schopenhauer explicaria a negação da vontade como mais uma ação submetida à lei de motivação²⁶⁷.

Mais adiante, Kleverton Bacelar tece algumas considerações importantes sobre a liberdade inserida no contexto da quarta motivação das ações humanas, diz ele “Destarte a quarta motivação não possibilita dispensar a liberdade fenomenal e a teoria da supressão do caráter, pois restaria por explicar a negação advinda pelo sofrimento²⁶⁸”.

Pode-se atestar nessas considerações citadas acima que a solução de Schopenhauer para o problema da liberdade é paradoxal. No entanto, o autor de o *Mundo* parece propor uma saída para esse aspecto contraditório: é necessário subtrair o domínio do *principiumindividuationis*(que já pressupõe o princípio de razão), ou seja, elevar-nos por meio do conhecimento do todo da vida para além do referido princípio. Sendo assim, a liberdade, como atributo da Vontade poderia se exteriorizar no mundo das aparências no momento da viragem, donde se resultaria uma contradição da aparência consigo mesma, justificando, assim, a entrada em cena da ascese.

Entretanto, neste trabalho, considera-se a possibilidade ²⁶⁹ de

²⁶⁷REDYSON, Deyve. Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. P.193-194.

²⁶⁸*Idem*, p. 194.

²⁶⁹Vilmar Debona, em sua tese intitulada “*A outra face do pessimismo: entre radicalidadeascéticae sabedoria de vida*²⁶⁹” afirma que não haveria uma contradição entre a noção de liberdade pela negação da Vontade mediante a noção de caráter e o fato de Schopenhauer apontar umaquarta motivação (que pressuporia motivos correspondentes) justamente porque ele parece estar sereferindo à liberdade da vontade em se autonegar somente no acontecimento do QUIETISMO, ou seja, no momento da viragem, mas não no que sucede após

exteriorização da liberdade na aparência somente no momento da viragem, assim como consideraremos a possibilidade de atestarmos a existência de uma *individualidade negativa* circunscrita ao *caráter ascético*. Mesmo que Schopenhauer não tenha fornecido uma explicação cabal sobre a negação advinda do sofrimento dentro do contexto da quarta motivação, isso não pode invalidar a presente interpretação proposta nesta tese, uma vez que o problema da quarta motivação é uma inserção conceitual tardia, que provavelmente não foi esclarecida em função da morte do autor. Nesse sentido, tentamos buscar elementos para mostrar que tanto os atos compassivos quanto os *atos ascéticos* estariam submetidos à lei de motivação. Portanto, só a Vontade como coisa em si do mundo, núcleo cósmico, tem como atributo a liberdade. Sobre o exposto, diz Katia Santos: “Como os atos humanos são sempre determinados, a liberdade não poderia encontrar-se neles, mas somente naquilo que pode ser livre, ou seja, a essência total ou vontade como coisa em si²⁷⁰”.

Isso implica uma concepção segundo a qual existe um determinismo na aparência e uma completa necessidade das ações humanas. O determinismo na aparência, assim como a necessidade das ações humanas é confirmado por meio das três motivações e dos respectivos motivos causadores delas (afirmativos e negativos). Por fim, nem o ato ascético pode configurar um ato livre já que existiria a influência dos motivos negativos (exercícios ascéticos) como fonte geradora dos exercícios acéticos ligados a base corporal. Tudo isso, contraria a vertente interpretativa de Bacelar quando afirma que, “a quarta motivação não possibilita dispensar a liberdade fenomenal e a teoria da supressão do caráter”. Sobre esse assunto, diz Selma Bassoli:

Diante desta imagem, que descreve o processo de afirmação e negação da vontade,

momento. Após a viragem da vontade, a supressão do caráter daria lugar a uma espécie de “novo caráter”, o caráter ascético e, então, a liberdade novamente não teria vez.

²⁷⁰REDYSON, Deyve. Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. P.285.

poderíamos supor que a negação não seria um ato livre, mas um cumprimento necessário de um ciclo, no qual, o primeiro, a vontade se afirma e, depois, se nega. O próprio Schopenhauer, em uma discussão com Becker, admite hipoteticamente que o mundo poderia ser um processo necessário de elucidação da vontade, provocado pelas formas de sua objetivação e do processo regular e infalível que dela decorre²⁷¹.

Pode-se concluir o presente trabalho, elencando os seguintes pontos:

- 1) Mostramos no terceiro capítulo que o grau máximo de afirmação da Vontade de vida, circunscrita na figura do conquistador de mundos, pressupõe o conhecimento imediato do todo da vida. Isso implicaria exteriorização da liberdade no grau máximo de afirmação. Pelo fato do conhecimento do todo suprimir a influência dos motivos, tanto no particular quanto no todo, isso viabilizaria a possibilidade de exteriorização da liberdade no grau máximo de afirmação da Vontade de vida. A Vontade chega ao conhecimento de si e se afirma ou se nega, através do indivíduo. Pela lógica, essa afirmação do todo é um ato de liberdade na aparência.
- 2) Mostramos no quarto capítulo que a paixão é, de certa forma, um motivo similar aos outros, pois ela opera como causa das ações nobres e elevadas. Tais ações, entretanto, também são aparências que se exteriorizam de modo necessário de acordo com os fundamentos do princípio de razão. Isso inviabilizaria qualquer possibilidade de exteriorização da liberdade por meio da paixão, uma vez que as ações ligadas a ela são impulsionadas por motivos compassivos.
- 3) Defendemos que essa “liberdade” apenas seja possível como

²⁷¹BASSOLI, Selma. *A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água*. In. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, V.1 – nº1 – pp. 6 -18. P.16.

passagem provisória no momento da viragem. Uma vez concretizada a viragem mediante o quietivo, será necessária a manutenção desse estado ascético, que será feita mediante *motivos* negativos na forma de exercícios ascéticos. Nesse estágio de manutenção da ascesea *liberdade estaria impossibilitada* em função da ordem necessária dos *motivos* (negativos), pois se trata de uma expiação corporal. Por isso há aí uma “contradição” na aparência, ou seja, o corpo afirma o que o asceta nega.

Pelo fato da quarta motivação ser desencadeada por um quietivo, parece haver uma fatalidade no pensamento de Schopenhauer, o que torna a sua noção de liberdade no mínimo estranha. Parece que certos caracteres, os ascéticos, estão destinados à liberdade (não mais regidos pelo princípio de razão, ou seja, motivos e ações que a este se seguem). Há um tipo de caractere, cuja não-ação é desencadeada por um quietivo. Desse modo, parece que de nascença já há aqueles que fruirão a liberdade.

O caráter do ser humano é imutável, ele é inato. Nesse sentido, se uma pessoa tem certa propensão a maldade, os atos dessa pessoa vão expressar justamente a sua imutabilidade de caráter, ou seja, a maioria dos seus atos serão maldosos. O mesmo se daria em relação aos atos egoístas e compassivos, que vão corresponder a sua imutabilidade de caráter. Agora tomemos uma pessoa com disposição ascética que já tem um caráter ascético inato e imutável, notemos que essa pessoa ainda não se tornou asceta, ela é um indivíduo que vai provar egoísmo, a maldade e a compaixão por um bom período de sua vida. Essa disposição ascética levaria o indivíduo à conversão no momento em que se apresenta o quietivo. Noinstante em que esse quietivo surge implicaria na exteriorização da liberdade na aparência. É como se aquele indivíduo antes de se tornar asceta estivesse destinado a esse momento de liberdade que ele vai provar, é nesse ponto que ele vai conseguir romper com todas as cadeias do princípio de razão, ou seja, do tempo, do espaço e da causalidade. Logo após a conversão, ele precisa manter esse estado por meio da quarta motivação mediante os exercícios ascéticos. Sendo assim, o *quietivo* desencadearia a negação da Vontade, que no presente contexto se refere a motivação ascética. Eis porque surgindo o quietivo, não haveria determinação, pois a

determinação da Vontade é dada pelo motivo, aí entraria o egoísmo, a maldade e a compaixão. Para Schopenhauer, o quietivo se opõe ao motivo, pois o motivo determina a ação, já o quietivo faz irromper a liberdade, pois trata-se de uma obra da graça, que é gratuita, sem determinação e nem escolha.

Por fim, segundo Schopenhauer, quando o caráter do asceta se manifesta ele estaria condenado a ser livre. Esse seria o sentido de fatalismo na filosofia de Schopenhauer.

Eis o quadro das motivações negativas e seus respectivos motivos:

- Motivos negativos compassivos – (justiça, caridade, generosidade, a grandeza de alma, entre outros). (Motivação moral compassiva - negativa).
- Motivos negativos ascéticos - (abnegação, conflito com o próprio corpo, mortificação do corpo, repulsa pelos desejos carnis, aceitação plena da morte). (Motivação ascética - negativa).

7 - CONCLUSÃO

Em nosso percurso pela argumentação schopenhaueriana acerca das formas de conhecimento intuitivo e do problema da liberdade procuramos estabelecer um quadro dos mais diversos graus de manifestação da vontade e sua relação com a liberdade. Tal quadro nos proporcionou uma melhor *imagem da liberdade* em Schopenhauer. Da forma ético-mística chegamos à figura do conquistador de mundos; e entre as formas negativas e afirmativas da vontade tentamos desenvolver a hipótese de se conceber a liberdade no âmbito da afirmação da vida. No entanto, vimos também que é impossível dissociar tais graus da disposição de caráter dos indivíduos, onde, portanto, chegamos à tese do fatalismo da liberdade. Retomemos nosso percurso a fim de melhor sintetizar nossa tese.

No primeiro capítulo analisamos o conceito de *consciência melhor* tal qual apresentado por Schopenhauer nos manuscritos. Trata-se de um conhecimento não atrelado ao tempo e ao espaço no sentido de ser *atemporal*. Tal conceituação representa dentro dos quadros da filosofia schopenhaueriana o prelúdio ou a antecipação dos conceitos de intuição estética e do conhecimento do todo da vida (termos posteriores elencados principalmente na obra principal).

Em seguida, examinamos a primeira forma de conhecimento intuitivo, ou seja, a *intuição empírica*. Tal intuição estaria circunscrita ao domínio do princípio de razão, além de estar intercalada nos quatro graus específicos: 1º grau) corresponde apenas ao conhecimento imediato das relações de causa e efeito (animais inferiores – insetos e lesmas); 2º grau) teríamos o mesmo conhecimento imediato da lei de causalidade, além da existência da sagacidade (presente nos animais superiores – como gatos e macacos); 3º grau) implica o mesmo conhecimento imediato-perceptivo da lei de causalidade e também da existência de uma sagacidade mais desenvolvida, além do auxílio racional na formação de conceitos abstratos (presentes nos homens comuns – pressupondo a cooperação mútua entre entendimento e razão); 4º grau) pressupõe o mesmo conhecimento da lei de causalidade, a existência de uma sagacidade acima da média, o auxílio racional na formação de conceitos, além do conhecimento das mais complexas concatenações de

causa e efeito na aparência (objeto da ciência – cientistas – gênios da ciência). Depois tentamos demonstrar a existência do *gênio científico*. O conhecimento dele implica a apreensão da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si e representaria o elemento de transição para o puro conhecimento objetivo. Em outras palavras, dentro das diretrizes do princípio de razão o gênio empírico é o que mais se aproximaria do gênio estético.

Por fim, ainda no primeiro capítulo, apresentamos a segunda forma de conhecimento intuitivo, ou seja, a *intuição estética*. Tal intuição estaria circunscrita ao domínio atemporal (das Ideias), além de estar intercalada em torno de 3 graus específicos: 1º grau implica apenas o conhecimento intuitivo e imediato das Ideias circunscrito ao domínio do *belo natural* e das *obras de arte* com intuição estética *pouco duradoura* (*homem comum*); 2º grau teríamos o mesmo conhecimento imediato das Ideias, restrita ao domínio das *obras de arte* e do *belo natural* com intuição estética *duradoura* (*gênio*). 3º grau implica o conhecimento imediato-atemporal das Ideias e também da existência de uma relação hostil do objeto contemplado com a vontade humana objetivada num corpo, além de uma lembrança da vontade que varia conforme a intensificação do *sublime* (presente em todos os humanos, isso porque todos os homens são passíveis de provar a experiência do sublime em determinada situação). Por fim, também se demonstrou a existência de três graus de intensidade no *gênio estético*: 1º grau) *gênio comum*: Está inserido no domínio do *belo natural* e do *belo artístico*. Trata-se de um grau de gênio estético restrito aos *homens comuns* com *intuição estética* pouco duradoura. 2º grau) *gênio pleno*: Circunscreve-se no domínio do *belo natural* e principalmente no *belo artístico*. Trata-se do mais elevado grau de genialidade com intuição estética duradoura e mais intensa. 3º grau) *gênio relativo*: Está inserido no domínio do *sublime dinâmico* e *matemático*. Trata-se de um gênio que implica uma duplicidade de consciência, (o grau de intensidade varia conforme o grau do sublime dinâmico).

Nesse sentido, concluímos o primeiro capítulo apresentando duas formas de conhecimento intuitivo (intuição empírica e intuição estética) com seus respectivos graus e duas formas de gênio, ou seja, o gênio empírico e o gênio estético (com 3 graus de intensidade).

No segundo capítulo, examinamos a terceira forma de conhecimento intuitivo, ou seja, a *intuição ético-mística*, circunscrita na compaixão. Além disso, também procuramos demonstrar a existência de graus de intensidade da compaixão na imutabilidade do caráter. O primeiro grau é a *compaixão com pouca intensidade*: alicerçada no domínio do caráter inato-maldoso. Trata-se de uma compaixão com pouca intensidade. O segundo é a *compaixão com intensidade limitada*: estaria circunscrita ao domínio do caráter inato-egoísta. Trata-se de uma compaixão com grau de intensidade maior. O terceiro é a *compaixão com intensidade ilimitada*: inserida ao domínio do caráter inato-compassivo. Trata-se de uma compaixão *muito duradoura* e bem mais *intensa*. Nesse sentido, concluímos o segundo capítulo indicando a terceira forma de conhecimento intuitivo circunscrito na compaixão, assim como demonstramos a existência de três graus de intensidade compassiva inseridos na imutabilidade do caráter humano.

No terceiro capítulo apresentamos os graus de afirmação da Vontade de vida, escalonados da seguinte forma: 1º grau) insere-se em torno da conservação do próprio corpo. 2º grau) implica esse mesmo querer individual que pode se elevar a ponto de exceder a afirmação da própria existência. 3º grau) se refere ao mecanismo inconsciente do impulso sexual. 4º grau) gira em torno do suicídio. Sendo assim, procuramos demonstrar a existência de três tipos específicos de suicídio; 2) os dois primeiros tipos seriam suicídios afirmativos atrelados ao *principiumindividuationis*; 3) o terceiro tipo seria um suicídio negativo atrelado ao conhecimento do todo da vida, logo não submetido ao tempo e ao espaço (*principiumindividuatinis*). 5º grau) procuramos demonstrar o grau mais elevado de afirmação da Vontade de vida. Trata-se aqui do próprio “conhecimento do todo da vida” atrelado ao contexto de afirmação da Vontade, circunscrito na figura do conquistador de mundos. Em seguida, demonstramos que a *liberdade* cuja exteriorização é toda a aparência pode manifestar-se tanto no grau máximo da negação (asceta) quanto no grau máximo da afirmação (conquistador de mundos), pois nestes patamares ambos são portadores do conhecimento do todo da vida, o que possibilitaria a exteriorização da liberdade na aparência. Por fim, apresentamos a segunda forma de intuição ético-mística intercalada na figura do conquistador de mundos.

No quarto capítulo, apresentamos a terceira forma de intuição ético-mística circunscrita na *ascese*. Também apresentamos os graus específicos da ascese, escalonados como se seguem: 1º grau) castidade voluntária; 2º grau) pobreza voluntária; 3º grau) jejum voluntário; 4º grau) autoflagelação; 5º grau) aceitação plena da morte. Por fim, procuramos demonstrar a existência de uma individualidade negativa no sentido de um caráter ascético. Por fim, mostramos os pontos de convergência do gênio estético.

No quinto e último capítulo, tentamos demonstrar o problema do fatalismo da liberdade. Defendemos o completo determinismo das ações humanas, seja no que tange a imutabilidade dos caracteres ligados a afirmação da Vontade vida (egoístas e maldosos), seja no tangente aos caracteres ligados à negação momentânea da Vontade de vida (compassivos). Mas esse mesmo fatalismo também se estenderia para a noção de liberdade, uma vez que os caracteres ascéticos já estariam destinados à liberdade. E como ficaria o problema da conversão em interface com a imutabilidade de um caráter? Se o caráter é inato e possui três formas de motivações, isso implica que apenas uma delas fará mais efeito em relação às demais. Portanto, a quarta motivação sempre fará mais efeito num caráter inato ascético. Em verdade, poderíamos pensar na conversão (viragem) como sendo um triunfo definitivo da quarta motivação em relação às tendências afirmativas ligadas ao corpo. Uma vez nascido com disposição ascética será fundamentalmente um asceta no futuro. Nesse sentido, defendemos a tese de que a liberdade só pode se exteriorizar na *aparência no momento do conhecimento de si*, seja no grau máximo de afirmação (conquistador de mundos), seja no momento da viragem (asceta). Isso só é possível porque ambos se dariam no contexto atemporal, para além das cortinas aparentes do *principium individuationis*, mas propiciando, assim, a exteriorização da liberdade na aparência.

Por fim, a liberdade seria muito mais a determinação do conhecimento e experiência da vontade no mais alto grau que um humano pode atingir do que a deliberação sobre regras de conduta ou simplesmente a conformidade ao dever. Esses poucos homens, cuja raridade não é senão que uma forma de manifestação da vontade do mundo, experimentam, assim, o maior contato que se pode ter com o

princípio do todo mediante o próprio conhecimento intuitivo do todo da vida. Temos aqui, a maior liberdade dada pela maior determinação da vontade no seu grau máximo de expressão, elevando a ética à mística. Em outras palavras, uma ética determinista que culmina na mística, cuja determinação não é a implicação social, mas a manifestação dos caprichos de uma vontade cega onde, por ela, no fatalismo da liberdade, alguns chegaram a tocar, pelo próprio fenômeno, na essência do mundo.

8 – REFERÊNCIAS

OBRAS DE A. SCHOPENHAUER EM ALEMÃO

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: bei George Muller, 1912.

------. *Der handschriftliche Nachlaß*, editado por A. Hubscher, Frankfurt-am-Main, Cinco Volumes publicados a partir de 1966, Reimpressão de 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag [Editora alemã de manuais]. *Frühe Manuskripte*.

_____. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, zu Drontheim, am 26. Januar 1839 – Werke auf CD-ROM (1860).

OBRAS DE A. SCHOPENHAUER EM FRANCÊS

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. de Auguste Burdeau. Paris, PUF, 1966.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. de François-Xavier Chenet. Paris: Vrin, 1991.

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

OBRAS DE A. SCHOPENHAUER EM ESPANHOL

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (Tomo II). Madrid : Trotta, 1994.

_____. *De la cuadruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio

Palácios, Madrid: Editorial Gredos, 1981.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética : sobre el libre albedrío*. Buenos Aires : Aguillar, c 1965. 212 p (Biblioteca de Iniciación Filosófica ; 95).

_____. *Parerga y paralipomena I: escritos filosóficos menores*. Málaga : Ágora, 1997.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid : Alianza, 2003.

OBRAS DE A. SCHOPENHAUER TRADUZIDAS PARA PORTUGUÊS

SCHOPENHAUER, Arthur. *Omundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Lopes Barboza. São Paulo: UNESP. 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Omundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Lopes Barboza. Tomo2. São Paulo: UNESP. 2016.

_____. *O mundo como vontade e representação, parte III; Crítica da filosofia kantiana; parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV*. Trad. de Wolfgang Leo maar e Maria Lúcia M. O Cacciola, São Paulo: Victor Civita, 2000 (Os pensadores).

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Metafísica do belo*. Trad. de Jair. Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *A arte de se fazer respeitar ou tratado da honra*. Trad. de Karina Jannini e Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

_____. *A arte de lidar com as mulheres*. Trad. de Eurides Avance de Souza e Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A vontade de amar*. Trad. de Aurélio de Oliveira. São Paulo: Edimax.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. 2. ed. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Sobre a liberdade da vontade*. São Paulo: Formar, 1980.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

_____. *Da necessidade metafísica do homem*. Trad. de Arthur Versiani Vellozo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. de Maria Lúcia M. O. Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. de Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

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

_____. *A arte de insultar*. Trad. de Eduardo Brandão e Karina Jannini. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

_____. *A arte de lidar com as mulheres*. Trad. de Eurides Avance de Souza e Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

OBRAS DE COMENTADORES/INTÉRPRETES

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

BANDEIRA, Manuel. *Vou-me Embora pra Pasárgada e outros poemas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

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

BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. *Infinidade subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud*. In: Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.19 n.25 jul./dez. 2007.

BASSOLI, Selma. *A negação da Vontade e o ponto de ebulição na água*. In: Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, V.1 – nº1 – pp. 6 -18.

BRANDÃO, Eduardo. *A conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2009.

BRÉHIER, E. *Histoire de laphilosophieallemande*. 3ª ed., Paris: VRIN, 1954.

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

CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. In: *Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements*, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

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

_____. “A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer”. *Discurso*, n.º 20, 1993: 78-98.

DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

DURANT, Will. *A filosofia de Schopenhauer*. Trad. Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro.

FONSECA, E. R. da. *Corpo e mundo em Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da UFPR, 2003.

GIACOIA, O. “*Livre-arbítrio e responsabilidade*”, *Filosofia Unisinos*, 8 (1):22-32, jan/abr 2007.

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

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

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

MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer Tranzendentalphilosophie und Metaphysik des willes*. Stuttgart – BadCannstatt: Frommann – Holzboog, 1991.

MANN, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1940.

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

PHILONENKO, A. *Schopenhauer – Una Filosofía de la tragédia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Anthropos Editorial Del hombre, 1989.

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

REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

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

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1989.

SANS, Edouard. *Schopenhauer*. Paris: PUF, 1990.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

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

SIPRIOT, Pierre (Org.) *Schopenhauer et la force Du pessimisme*. Paris: Ed. Du Rocher, 1988.

STAUDT, Leo Afonso. *O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.19, n. 25, p.237 – 303, jul./dez., 2007.

TANNER, Michael. Schopenhauer: metafísica e arte. Trad. Jair Barboza. Grandes filósofos. São Paulo, Ed Unesp. 1998.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Trad. João Gama. In: Biblioteca Básica de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1990.

VETÖ, M., *O nascimento da vontade*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

WAISMANN, A. *Cinco lecciones sobre la estética de Schopenhauer*.Cordoba: Publicaciones Del instituto de Humanidades – Uni. Nac. de Cordoba, 1942.

WAISSMAN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo horizonte: Itatiaia, 1980. (História e vida, 5)

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

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ASSIS, São Francisco, *30 dias com São Francisco de Assis*. Trad. Antônio Lúcio da Silva Lima, São Paulo: Paulus, 2004.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*. In *Diálogo sobre o livre arbítrio*, tradução de Paula O. e Silva, Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2001 – edição bilíngüe.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção Editorial de Paulo Bazaglia. São

Paulo: Paulus, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e UdoBaldurMoosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. 1 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In. *Coleção os Pensadores*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo ou pessimismo* Trad., notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.