

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

# O niilismo de Schopenhauer

Jarlee Oliveira Silva Salviano



Dissertação de mestrado, elaborada sob a orientação da profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

São Paulo – SP  
2001

Sobre a ilustração da capa (Edvard Munch. *O Grito*, 1893): “O quadro é uma imagem do medo, o medo aterrador e irracional que sentimos durante um pesadelo. Munch visualiza essa experiência sem o auxílio de aparições assustadoras, e é por essa razão que sua obra é tanto mais convincente. O ritmo das linhas longas e sinuosas parece fazer com que o eco provocado pelo grito reverbere por todos os cantos do quadro, transformando o céu e a terra em uma grande e sonora cena de horror”. ( H. W. Janson e Antony F. Janson. *Iniciação à história da arte*).

Este trabalho foi realizado com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), a qual externo meus agradecimentos.

## *O niilismo de Schopenhauer*

Jarlee Oliveira Silva Salviano

RESUMO : Nosso trabalho pretendeu analisar a idéia da negação da vontade em Schopenhauer a partir do conceito de niilismo tal como se apresenta no contexto da recepção da filosofia kantiana no início do século XIX e que será uma temática constante na filosofia de Nietzsche, que se tomará o maior crítico do pensamento schopenhaueriano. Tal crítica se fará principalmente através deste conceito aqui estudado. A pesquisa se desenvolve a partir da hipótese de que o niilismo do autor de O mundo como vontade e representação não é absoluto, mas relativo.

PALAVRAS-CHAVE: *Niilismo – Vontade – Pessimismo – Negação*

### *RESUMÉ*

Notre dissertation a pretendu faire l'analyse de l'idée de négation de la Volonté chez Schopenhauer, en partant du concept de nihilisme, en tant qu'il se présente dans le cadre de la réception de la philosophie kantienne, au début du XIX siècle. Le concept de nihilisme se présente comme un thème constant chez Nietzsche, qui est, sans doute, le plus remarquable critique de la pensée schopenhauerienne. Le concept de nihilisme, étudié ici, sera le centre de la critique de Nietzsche. Notre recherche se développe a partir de l'hypothèse suivante: le nihilisme de l'auteur du Monde comme Volonté et Répresentaton n'est pas absolu, mais relatif.

à Hellen

## ÍNDICE

I . Introdução.....	05
II . O fundamento epistemológico do niilismo de Schopenhauer.....	14
III . O descanso da Vontade na contemplação artística.....	39
IV . O desconfortável consolo.....	54
V . <i>Sein oder Nichtsein</i> : A dúvida schopenhauer-shakespeariana.....	81
VI . Conclusão: apontamentos sobre a crítica de Nietzsche ao niilismo schopenhaueriano.....	92
VII . Bibliografia.....	102



## INTRODUÇÃO

“Já não suporto a presença deste homem. É o inimigo da minha alegria, da minha vida. Quando estou diante dele, sinto morrer em mim toda mocidade e me sinto gelo”<sup>1</sup>. As palavras de Adele Schopenhauer, referindo-se ao irmão, podem muito bem representar o sentimento da maioria daqueles que se confrontaram com a *presença desse homem*, ou mesmo, para os que não tiveram o privilégio de Adele, com a presença inquietante de sua obra. Sentimento este que se mostra com vigor nestas declarações de sua mãe: “Teu pessimismo pesa como o chumbo em minha alma e deita a perder todo o meu bom humor”<sup>2</sup>, “você é insuportável, opressivo e muito difícil de se conviver; todas as suas boas qualidades são obscurecidas por seu convencimento e tornadas inúteis para o mundo”<sup>3</sup>.

Arthur Schopenhauer, esse *inimigo da vida*, como diriam se quisessem reduzir todo o seu pensamento ao pessimismo pelo qual ele é mais conhecido nos dias de hoje, produziu uma das mais belas obras dentro da história da filosofia, e é esta *beleza*<sup>4</sup> que nos propomos a descrever no decorrer desta pesquisa.

Quanto ao título do trabalho, *O niilismo de Schopenhauer*, traz consigo o risco de suscitar a idéia de uma interpretação nietzschiana da filosofia schopenhauerina,

---

<sup>1</sup> WEISSMAN, K. *Vida de Schopenhauer*, p. 82.

<sup>2</sup> Idem, *Ibidem*, p. 46.

<sup>3</sup> DURANT, W. *A filosofia de Schopenhauer*, p. 19.

<sup>4</sup> A filosofia é uma arte, diz Schopenhauer em vários momentos de sua obra. Dentre estes momentos, Alain Roger, no prefácio à tradução francesa de *Sobre o fundamento da moral* (Trad. Martins Fontes, p. XX), destaca esta passagem do capítulo *Filosofia e filósofos dos Parerga e paralipomena*: “O filósofo nunca deve esquecer que pratica uma arte, não uma ciência”.

mas não é o caso. Pelo contrário, tendemos a discordar relativamente da visão de Nietzsche sobre o niilismo de seu ex-mestre. E é mesmo esta discordância, que deve ser trabalhada numa outra ocasião, um dos motivos que nos leva a manter o título. Ao tratarmos desta temática, teremos em vista acima de tudo, aquele niilismo que, para usar uma expressão de Paulo Arantes, tem a *idade filosófica* do Idealismo pós-kantiano<sup>5</sup>.

O problema do *niilismo* em Schopenhauer parece, a princípio, *necessariamente* ligado à crítica nietzschiana em relação ao seu antigo “educador”. Esta aparente *necessidade* de recorrer a Nietzsche se deve a dois fatores: em primeiro lugar pela importância que o conceito irá adquirir na história da filosofia a partir do pensamento do autor de *Zaratustra* (ele, “o profeta máximo e teórico maior do niilismo”<sup>6</sup>); e em segundo lugar devido à constatação de que o termo *niilismo* está completamente ausente dos escritos de Schopenhauer. Assim, desafiar esta “abordagem necessária” (tal é o intento de nossa pesquisa, não por inadvertência em relação à importância da crítica de Nietzsche, mas, pelo contrário, por verificarmos que seria mais adequado deixarmos este importante aspecto desta temática para uma pesquisa mais aprofundada, em nível de doutoramento) torna-se uma empreitada assaz árdua, que pode ser bem traduzida pelas palavras de Alain Roger no prefácio à tradução francesa de *Sobre o fundamento da moral* (Trad. Martins Fontes, p. XI): “Tudo acontece como se a leitura de Nietzsche e das críticas que ele descarrega em seu ex-mestre dispensasse a dos textos incriminados, nem que fosse apenas para apreciar a eficácia da acusação. Ora, basta abordar sem prevenção – quero dizer, sem postular que Nietzsche tem necessariamente razão, o que em nossos dias, requer certa audácia – o Livro II de *O mundo* para constatar não só que a acusação está mal embasada, mas também que o

---

<sup>5</sup> ARANTES, P. *Ressentimento da dialética*, p. 238 e 243.

<sup>6</sup> VOLPI, F. *O niilismo*, p. 43.

conceito de vontade de poder, tal como se elabora no ‘Nachlass’ nietzschiano, deve muito à vontade schopenhaueriana”<sup>7</sup>.

Se há algo de audacioso em nossa abordagem do niilismo schopenhaueriano ele se intensifica ainda mais a cada leitura dos comentários sobre Schopenhauer, nos quais, pelo que vimos até agora, o tema aparece de forma marginal, ou mesmo é completamente esquecido. Acreditamos a princípio que isto se deve principalmente ao fato já citado de que o termo não é usado em absoluto pelo filósofo de Danzig. Este é pois, nosso maior desafio: analisar o problema sem recorrer à interpretação nietzschiana e mostrar, a despeito da ausência do conceito nos escritos de Schopenhauer, que o autor de *O mundo* participa deste movimento filosófico da passagem do século XVIII para o XIX, no seio do qual o termo foi cunhado, e ao qual costumam chamar de a *querela do niilismo*. Ou ainda, noutros termos, que a filosofia de Schopenhauer representa um importante momento na história do niilismo, que tem seu nascimento filosófico no final do século XVIII.

O problema do niilismo acompanha às escondidas todo o desenvolvimento do pensamento schopenhaueriano. Antes de mostrar sua face nas últimas linhas de *O mundo como vontade e representação*, o fantasma do *nada* já orientava os primeiros traços da pena do filósofo<sup>8</sup>. Ao verificarmos pois como este *hóspede indesejável* (se tivéssemos que usar a expressão de Nietzsche) se aloja no edifício filosófico de Schopenhauer, cabe-nos antes erguer o cenário de nossa investigação, ou seja, é preciso aqui escutarmos o canto que embala a dança do niilismo na filosofia alemã do início do século XIX.

---

<sup>7</sup> Alguns apontamentos a respeito serão feitos na conclusão.

<sup>8</sup> “Esta intrusão no desconhecido já se encontra esboçada na dissertação de 1813”. ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*, p. 23.

É lugar-comum entre os estudiosos do tema, que a preocupação com o Nada, o vazio de Ser, o Não-ser, apesar de ter seu nome filosófico registrado no final do século XVIII, tem a idade da própria Filosofia. De fato, não foi o *Ser* a única prole a descansar no *berço da civilização ocidental*: um outro rebento, o *Não-ser*, contemporâneo daquele, já clamava pela atenção dos primeiros sábios da antiga Hélade. Heidegger, a propósito, percebera já nos Diálogos platônicos a presença oculta do niilismo<sup>9</sup>. Talvez não seja descabido também apontar esta presença nos versos oraculares do poema de Parmênides. Há ainda quem considere Górgias o primeiro niilista da história do Ocidente “pelo terrível raciocínio que nos legou: nada existe; se alguma coisa existisse, não a poderíamos conhecer; e, se a conhecêssemos, não seria comunicável (*anhermèneuton*)”<sup>10</sup>.

Ainda que o fenômeno do niilismo deite suas raízes em períodos remotos da história da filosofia, é no pós-kantismo que ele começa a ser sistematicamente teorizado como discurso filosófico. É neste contexto que o conceito é usado pela primeira vez, por um lado para caracterizar a recepção da Crítica kantiana pelos idealistas e por outro para denunciar o quietismo decadente da primeira geração do Romantismo alemão. “Foi Jacobi”, lembra-nos Paulo Arantes<sup>11</sup>, “quem deu o tom a *Nihilismusstreit* em que se transformou a recepção do idealismo da nova filosofia alemã. Uma passagem célebre da *Carta a Fichte* de 1799 consta em todas as genealogias do niilismo moderno como a sua certidão de nascença: ‘sinceramente, meu caro Fichte, não ficaria aborrecido se você, ou quem quer que seja, quiser chamar de quimerismo aquilo que eu oponho ao idealismo, que considero um niilismo’ ”. No Idealismo, diz Jacobi numa outra passagem da *Carta*, “parte-se do nada, caminha-se para o nada, tem-se como meta o nada, está-se no

---

<sup>9</sup> Cf. PÖGGELER, O. *Hegel und die Anfänge der nihilismus-diskussion*. p. 308.

<sup>10</sup> VOLPI, F. *op. cit.* p. 9.

<sup>11</sup> ARANTES, P. *op. cit.* p. 243.

nada”<sup>12</sup>. Mais tarde o próprio Fichte fará uso do termo para caracterizar este processo do criticismo kantiano, levado ao extremo pela *Doutrina-da-Ciência*, em que a existência do mundo exterior é subordinada aos mecanismos do conhecimento. “O mundo dado”, diz Fichte, “quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada”<sup>13</sup>. Isto bastará para que Schopenhauer sentencie que o *não-eu* será para Fichte um *nada absoluto*<sup>14</sup>.

A partir da sentença kantiana sob a qual “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas”, tende-se a dissolver tudo aquilo que nos fenômenos não diz respeito à sua *forma*. Conseqüentemente, o mundo como ele é em si, para o conhecimento é nada. Resta-nos apenas o fugidio mundo como fenômeno. O kantismo, mormente em relação à sua recepção pelos pós-kantianos, surge assim como uma doutrina da “dissolução do referente”, da “evaporação do mundo”, devido à “recente elevação da filosofia à condição de ‘ciência em si’, uma bizarra ciência que tem a si mesma como objeto”<sup>15</sup>. Tem-se aí a origem da atmosfera niilista que envolvia a inteligência alemã na virada do século<sup>16</sup>.

Pode-se mesmo afirmar que “nesta construção do real”, que de certo modo representa a recepção do criticismo kantiano, “a coisa em si acaba reduzida ao nada e em última instância também se transforma em nada o próprio sujeito, já que toda sua realidade se reduz à de sua própria imaginação (*Einbildungskraft*) como produtora da

---

<sup>12</sup> Apud ARANTES, P. *op. cit.* p. 244.

<sup>13</sup> Apud TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra*, p. 76.

<sup>14</sup> “O eu, bem longe de ser primário, primitivo, como o pretende Fichte, é na realidade terciário, porque supõe o organismo, que supõe a vontade”. RIBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*, p. 40.

<sup>15</sup> ARANTES, P, *op. cit.*, p. 245.

<sup>16</sup> O próprio Schopenhauer, antecipando Nietzsche em sua profetização do niilismo, dá o diagnóstico da grande *epidemia* provocada pelo advento da Crítica kantiana: “(...) reconheceram, sim, que toda filosofia, até então, havia sido um sonho infrutífero, do qual agora o novo tempo acordava; mas onde deveriam segurar-se, eles não sabiam. Sobreviera um grande vazio, uma grande carência”. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 94-5 (Os Pensadores) p. 504 (Brockhaus, 2).

objetividade”<sup>17</sup>. A *dissolução do referente*, instigada pelo idealismo transcendental, ressoa também estridentemente na primeira geração do Romantismo alemão. Em 1804, Jean Paul critica nos primeiros românticos o fato de viverem “apenas celebrando o livre jogo da fantasia, ou seja, a atividade espontânea do eu criador, esquecendo o não-eu, a natureza toda, o universo inteiro, até mesmo Deus que acabam por anular”<sup>18</sup>. Daí a um relativismo sofisticado se estava a um passo.

Para Hegel, este niilismo dos intelectuais de sua época, que encontra em Fichte e nos românticos os seus principais representantes, era um niilismo *incompleto, inacabado*<sup>19</sup>. Ele tomou para si a tarefa de *organizar o niilismo*: este espírito de negação, ou “espírito de contradição desgovernado” (o niilismo incompleto) - para falar hegelianamente - tomava o nada como um fim e não como um meio, como ao contrário queria a *dialética* de Hegel - definida por este, numa conversa com Goethe, como o “princípio de contradição organizado” - e para a qual o conhecimento do nada absoluto deve ser o ponto de partida da investigação filosófica e que após sua superação (*Aufhebung*), deixa caminho livre para o conhecimento do Absoluto.

Cabe-nos agora verificar de que tipo é o niilismo schopenhaueriano e como ele se comporta diante dos *niilismos* que, conforme foi mostrado no parágrafo anterior, desfilavam neste início da Filosofia contemporânea: o primeiro (que podemos chamar de niilismo pré-hegeliano) em que se oferece apenas o desconsolo deixado pelo kantismo diante da idealidade da realidade fenomênica e da impenetrabilidade do mundo noumênico, é aquele no qual os representantes do primeiro Romantismo se inspiravam em seu descompromisso da negação assistemática (uma espécie de tatear

---

<sup>17</sup> CRAGNOLINI, M. *Nietzsche, camino y demora*. p. 16.

<sup>18</sup> *Apud* VOLPI, F. *op. cit.* p. 21. Vale a pena ressaltar que dois anos antes da carta de Jacobi, nos primeiros românticos (no âmbito literário portanto) o uso do termo *niilismo* já se fazia notar de algum modo (como na máxima de Schlegel “*Aller Witz tendenciert auf Nihilismus*”, referindo-se provavelmente à ironia voltairiana) apesar de, conforme Volpi e Arantes, o termo conhecer sua primeira aparição filosófica em 1799.

<sup>19</sup> ARANTES, P. *op. cit.* p. 245-6.

cego do espírito); e o outro, o de Hegel – para quem o reconhecimento do nada absoluto deve ser a primeira tarefa da filosofia – que pretende ser um niilismo completo, no qual a negação do finito deve ser apenas uma etapa preparatória para o conhecimento positivo do infinito, última tarefa da filosofia<sup>20</sup>.

Na segunda fase do pensamento hegeliano, o termo *niilismo* dá lugar ao *ceticismo*, que ainda serve para indicar o conhecimento negativo que Hegel intenta transformar em método filosófico. Ademais, em todo o pensamento alemão a expressão parece ter entrado num estado de hibernação do qual despertará somente na segunda metade do século. Talvez isto explique a ausência do termo na filosofia schopenhaueriana, na qual ele se faria tão adequado – numa filosofia, para empregar uma expressão usada pelo próprio Schopenhauer no *Suplemento* ao quarto livro de *O mundo como vontade e representação*, em que a busca pelo *paraíso perdido do não-ser*<sup>21</sup> figura-se como o objetivo principal de sua labuta filosófica. A crítica de Hegel ao “niilismo incompleto” (do tipo fichtiano) consiste em mostrar que ali o finito (fenômeno) é absolutizado no momento em que é apresentada a sua nulidade como a meta final da especulação filosófica, promovendo, conseqüentemente, a *nadificação* do infinito (Absoluto) para o conhecimento<sup>22</sup>. Jacobi e Fichte não teriam percebido, segundo Hegel, que tanto o nada como o *ser-determinado* são momentos da

---

<sup>20</sup> A princípio nossas pesquisas têm nos mostrado, ver-se-á adiante, uma possibilidade de compreensão do niilismo schopenhaueriano como não absoluto, ou seja, acreditamos ser possível verificar neste niilismo certas características que colocariam a filosofia de Schopenhauer num patamar onde o acomismo fichtiano fosse superado, ainda que o texto de Paulo Arantes (que nos serve de guia neste primeiro momento de nossa argumentação) possa de algum modo apontar para uma outra interpretação. O niilismo de Schopenhauer não é o mesmo de Fichte, pois ele rejeita o idealismo fichtiano reintegrando a coisa-em-si kantiana em seu sistema; e distancia-se também de Hegel pois torna impensável o conceito de nada absoluto, assim como o “conhecimento positivo do infinito”, ou seja, o acesso da razão ao mundo em si, como veremos.

<sup>21</sup> *Verlorenen Paradiese des Nichtseyns. Suplemento IV*, p. 277 (Félix Alcan) p. 1245 (Ausgabe, 2).

<sup>22</sup> Cf. ARANTES, P. *op. cit.* Rubens Torres Filho mostra que para Fichte a realidade só pode ser pensada enquanto um produto da *imaginação*, enquanto “dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência” (TORRES FILHO. *op. cit.* p. 26). Pode-se dizer que o projeto da *Doutrina-da-ciência* se define pela “supressão do dualismo pela recusa do ‘não-pensamento’(*Ungedanke*) da coisa-em-si” (Idem, *Ibidem*, p. 11). Entretanto, na visão de Rubens esta *nadificação do infinito* talvez se mostre como uma interpretação apressada desta *recusa do não pensamento*.

manifestação do Absoluto. O niilismo (ou ceticismo), diz Hegel, é a “vista (*Einsicht*) penetrante e consciente lançada na não-verdade do saber como fenômeno”, ou seja, é o “lado negativo do conhecimento do absoluto”<sup>23</sup>.

Não é difícil perceber o que há de comum nestas duas posturas: tanto em Hegel quanto em Fichte o niilismo é um fenômeno que ocorre no âmbito da razão pura, do Conceito; no limite, a negação aqui caracteriza uma trajetória do *discurso especulativo*, com a ressalva, no que diz respeito a Hegel, que a este momento deve-se seguir a conquista do Absoluto: a filosofia (discurso especulativo) “encerra em si mesma o negativo do ceticismo, o qual a ela não se contrapõe, nem se encontra fora dela, mas é um momento dela mesma que assim inclui o negativo em sua própria verdade”<sup>24</sup>. Por outro lado, a *negação* de Schopenhauer, como veremos, ocorre no âmbito do conhecimento intuitivo.

Nas críticas de Schopenhauer aos “três sofistas”, a despeito da insistente denúncia do obscurantismo característico daquelas três doutrinas e da *amplificação dos erros da crítica kantiana*, o autor d’*O mundo* dificilmente faz uma crítica sistemática, pontual, às obras de Fichte ou de Schelling, tampouco ao sistema de Hegel. No entanto talvez possamos, por um outro viés, ensaiar uma aproximação entre este último e Schopenhauer (a título de hipótese), seguindo a esteira da temática aqui desenvolvida: nalgum momento de seu ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer pede apelo à imaginação do leitor para elaborar um exemplo que ilustrasse sua refutação do livre arbítrio. Ele pede para imaginarmos um cidadão qualquer que andando pelas ruas, após uma jornada de trabalho, detém-se e começa a refletir em voz alta sobre a sua pretensa

---

<sup>23</sup> *Apud* ARANTES, P. *op. cit.*, p. 251. “É um erro, portanto”, conforme a crítica de Hegel ao acomismo, “colocar o Absoluto na consciência, pois tal sujeito-objeto nunca deixaria de ser subjetivo e jamais poderia dar conta do pólo absoluto de objetividade, que entretanto é desenhado em negativo por esse próprio princípio”. TORRES FILHO, *op. cit.* p. 128.

<sup>24</sup> *Apud* ARANTES, P. *op. cit.*, p. 251.

absoluta *liberdade de arbítrio*, que o possibilitaria, diante de uma série de ações (ir a teatro, passear, sair da cidade a vagar sem rumo mundo afora, etc.) que a sua imaginação colocara diante de si, *escolher* qualquer uma delas. No entanto, diz ele, “escolho ir para casa, para junto de minha esposa”. Daí a um instante, ver-se-á surgir por detrás do cidadão um filósofo (ele, Schopenhauer) que indagará a pretensa liberdade de arbítrio deste homem, o qual tenderá de todas as formas negar qualquer aspecto de *necessidade* que poderia determinar sua vontade em relação a um *motivo* dado, afirmando, para provar o contrário, poder executar uma outra alternativa diferente da escolhida anteriormente. Ora, dirá Schopenhauer, ainda aqui um *motivo* determinou a atitude do indivíduo: a própria indagação do filósofo. Não queremos desenvolver aqui este interessante exemplo extraído de sua ética, mas só chamamos atenção para o fato de que a forma como Schopenhauer apresenta esta personagem lembra muito a crítica que era dirigida, principalmente por Hegel, ao *livre jogo da fantasia* dos primeiros românticos. Talvez a suspeita do conhecimento por parte de Schopenhauer desta *Nihilismusstreit* fosse menos embasada se não verificássemos ali, num certo instante do diálogo, Schopenhauer se referir ao transeunte com uma expressão bastante usada por Hegel na crítica ao *niilismo* (que também era o dos românticos): “Espírito de contradição” (*Widerpruschsgeist*)<sup>25</sup>. Se nossa suspeita estiver correta, Schopenhauer pode estar bem mais envolvido na querela do niilismo (ainda que indiretamente) do que possa parecer à primeira vista<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> “Pois neste caso fora justamente a expressão de minha dúvida e a influência que exerceu sobre seu espírito de contradição, que teria sido o motivo determinante de sua ação”. *Ensaio sobre a liberdade da vontade*. p. 86 (Félix Alcan) p. 43 (Brockhaus, IV).

<sup>26</sup> Mesmo que o *Widerpruschsgeist* fosse um termo corrente na época, parece ainda evidente o paralelo entre a crítica apresentada por Hegel naquela conversa com Goethe em relação ao niilismo inacabado (marcado por uma espécie de ceticismo inseqüente) e a crítica de Schopenhauer a esta *cética* figura citada no exemplo. Ademais, torna-se no mínimo intrigante deparar-nos com a presença deste termo na obra schopenhaueriana, diante da ausência de uma expressão como o niilismo que, mais que *termo corrente*, via-se como o ponto central de um trama conceitual que perpassava todo o Idealismo alemão.

## CAPÍTULO I : O fundamento epistemológico do niilismo schopenhaueriano

Homem, carne sem luz, criatura cega,  
Realidade geográfica infeliz,  
O universo calado te renega  
E a tua própria boca te maldiz!

(Augusto dos Anjos. *Homo Infirmus*)

A despeito das interpretações que vêm na *metafísica da Vontade* de Schopenhauer e sua proposta de um acesso do conhecimento à coisa-em-si, uma volta à filosofia pré-crítica, pretendemos fundamentar nossa análise de seu pensamento numa outra postura diante do *estatuto ontológico* que poderia caracterizar a Vontade schopenhaueriana, a saber, naquela que vê a *metafísica imanente* do filósofo como um *ultrapassamento* dos problemas suscitados pela Crítica de Kant e retomados pelo idealismo alemão. Como bem nos mostra Maria Lúcia Cacciola, “se houve infidelidade na leitura que ele faz da filosofia crítica, ela não significa um volta atrás, ou seja, uma retomada do dogmatismo pré-crítico, mas uma verdadeira ruptura que abre um novo campo de investigações sobre a questão da finitude do saber humano, posta por Kant”<sup>1</sup>. Pode-se verificar os primeiros traços desta ruptura já nas publicações que antecedem sua obra mestra, a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e o ensaio *Sobre a visão e as cores*.

O modo como Schopenhauer trata da relação entre conhecimento intuitivo e abstrato, entre o conhecimento intelectual e o racional, coloca-o à frente de toda as teorias do conhecimento que o antecedem, ainda que ele vá tomar aí de empréstimo a sua pesada carga conceitual. Desde os gregos até Kant, diz Schopenhauer, o princípio

---

<sup>1</sup> CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.22.

lógico (formal) do conhecimento fora confundido com o princípio transcendental (material), motivo pelo qual não se chegou a uma distinção clara entre o que é *lógico* e o que é *ontológico*. Todos os erros da metafísica clássica, dentre os quais se destaca a *prova ontológica*, teriam sido gerados a partir desta confusão.

Em Platão e Aristóteles - apesar da tentativa aristotélica de estabelecer uma teoria das causas - confundia-se *princípio do conhecimento* com *princípio de causa e efeito* (lei lógica / lei natural): “os antigos”, diz Schopenhauer em sua Dissertação, “não chegaram a distinguir claramente a necessidade de um princípio do conhecimento para fundar um julgamento, da necessidade de uma causa para a produção de um acontecimento real”<sup>2</sup>. Os escolásticos teriam incorrido no mesmo erro.

A mesma confusão estende-se à filosofia moderna onde Descartes afirma que “Deus é um princípio de conhecimento, do que se conclui que Deus não tem necessidade de causa”<sup>3</sup>. O panteísmo espinosano nada mais é para Schopenhauer que a realização da prova ontológica cartesiana. Espinosa, o “discípulo de Descartes”, funda a relação entre Deus e o mundo (Substância / acidente) na relação formal entre um conceito e os julgamentos (juízos) analíticos extraídos dele, ou seja, entre o princípio de conhecimento e sua conseqüência. Kant fora então o primeiro a propor uma distinção entre o **princípio transcendental**, isto é, a faculdade pela qual o sujeito conhece os *fenômenos* ou o *objeto* de todo conhecimento possível, no qual o modo de existência já está sempre determinado *a priori* pelas leis pertencentes à própria faculdade do conhecimento, e o **princípio lógico**, que pertence à Razão e tem como objeto os *conceitos* extraídos da experiência, ou seja, do conhecimento do fenômeno.

É neste ponto que deve entrar a distinção schopenhaueriana entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo. Para Kant, como para Schopenhauer, o

---

<sup>2</sup> *Sobre a quádrupla raiz*, § 6, p. 21 (VRIN) p. 24 (Ausgabe, 3).

<sup>3</sup> *Idem*, § 7, p. 22 (VRIN) p. 24 (Ausgabe, 3).

*espaço* e o *tempo* não são princípios extraídos da experiência sensível, como o queria o empirismo, mas formas *a priori* do conhecimento: são como *lentes* unicamente pelas quais os objetos nos são dados. Entretanto, na crítica kantiana elas se apresentam como formas da sensibilidade: faculdade em que aquilo que nos é dado, o *conteúdo* do conhecimento (que para o Idealismo é gerado no sujeito cognoscente)<sup>4</sup>, a coisa-em-si, *ganha as marcas* da temporalidade e da espacialidade. Esta será então, em Kant, a faculdade da *intuição*. O *entendimento* é a faculdade do juízo: o conjunto das doze categorias extraídas da *tábua dos juízos* que Kant foi buscar na lógica aristotélica. Estas categorias (*quantidade, qualidade, relação e modalidade*) seriam a segunda *lente* pela qual o entendimento imprimiria novas formas nas representações intuitivas dadas pela sensibilidade, nos objetos da experiência já sob as formas do espaço e o tempo. Portanto, na filosofia kantiana a intuição empírica (dados dos sentidos) e a intuição pura (formas *a priori* da sensibilidade) são funções da sensibilidade. Aqui o discípulo se distancia do mestre e toma outro rumo: para Schopenhauer, pela mera sensibilidade não se obtêm qualquer intuição, elas apenas oferecem a matéria (*Stoff*) que servirá para a aquisição das *representações intuitivas* (tarefa do entendimento), no qual se encontram as formas *a priori* do espaço e do tempo, que serão regidas pelo princípio de causalidade.

O princípio de causa e efeito é então o único que resta no entendimento do conjunto de doze categorias kantianas. As onze demais categorias só existem como conhecimento abstrato, da Razão, e não intuitivo, do entendimento. Enquanto *juízos*, as categorias não têm no entendimento uma função correlativa a cada uma delas: “eu exijo”, diz Schopenhauer, na *Crítica da filosofia kantiana*, “que, das categorias,

---

<sup>4</sup> Contra este tipo de idealismo, que tem em Fichte o principal representante, Schopenhauer sentencia, n’*O mundo*, p. 92 (Réis) p. 78 (Brockhaus, 2): “Todo o conceito existe e tem valor apenas enquanto está em relação, tão longínqua quanto se queira, com uma representação”.

atiremos onze pela janela e só conservemos a da causalidade”<sup>5</sup>. De acordo com Schopenhauer, Kant acaba também confundindo no final das contas o princípio lógico de causalidade (razão/consequência) com o princípio ontológico (causa/efeito), fazendo com que este seja extraído daquele enquanto que na teoria schopenhaueriana se dá o contrário: na razão não existe nada que não tenha sido extraído do entendimento, ou seja, é na representação intuitiva que a representação abstrata encontra seu fundamento. Destarte, operando este *contrabando* de princípios lógicos para a faculdade intuitiva por excelência (o entendimento) é que, segundo Schopenhauer, Kant cai nas malhas dos dogmas da tradição<sup>6</sup>.

Verifiquemos então como este *parricídio* se apresenta já na Dissertação de 1813, com a teoria da *quádrupla raiz do princípio de razão*.

Neste tratado Schopenhauer pretende estabelecer “as diferentes leis de nossa faculdade de conhecer das quais a expressão comum é o princípio de razão suficiente”<sup>7</sup>. Toda a sua teoria do conhecimento, traçada nesta tese de doutorado composta no vilarejo de Rodollstadt, que lhe garantiu o título pela Universidade de Iena, fora edificada com o material teórico da Crítica kantiana. O ponto de partida, não só da epistemologia ou da ontologia mas de toda a filosofia schopenhaueriana é a distinção kantiana entre o fenômeno e a coisa-em-si (*Ding an sich*). A faculdade do conhecimento tem certos limites, que não nos permite conhecer o mundo como ele é em si mesmo. É porque só conhecemos através das formas *a priori* do espaço e do tempo e sob a categoria da causalidade, que não podemos apreender nada que não esteja inscrito nestas formas, que não seja objeto da experiência. Portanto, do mundo conhecemos

---

<sup>5</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 112 (Os pensadores) p. 531 (Brockhaus, 2)

<sup>6</sup> “A filosofia é, para ele, uma ciência *a partir* de conceitos, para mim uma ciência *em direção* a conceitos”. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 115 (Os pensadores) p. 537 (Brockhaus, 2).

<sup>7</sup> *Sobre a quádrupla raiz*, § 14, p. 34 (VRIN) p. 39 (Ausgabe, 3).

apenas o seu fenômeno, ou, para falar mais schopenhauerianamente, a *representação*<sup>8</sup>. Para o filósofo de Danzig, se as representações têm sua fonte no entendimento, elas são *intuitivas*; se, de outro modo, elas são extraídas de outras representações através da faculdade da razão, elas são *abstratas*: são os conceitos. Das primeiras segue-se uma tríplice divisão que, juntamente com as representações abstratas, formam um total de quatro classes de representações. Para cada classe existem certas *normas* determináveis *a priori* que Schopenhauer reuniu sob a rubrica de *princípio de razão suficiente*.

A discussão sobre este princípio não é uma novidade trazida pela filosofia do autor de *O mundo*, desde Leibniz ocorreram várias tentativas de se estabelecer uma distinção entre princípios lógicos do conhecimento (representações abstratas) e princípios ontológicos (representações intuitivas), mas nenhuma delas concorda plenamente com a classificação de Schopenhauer, como ele procura demonstrar no início de sua Dissertação. Dentre elas citamos a de Wolf, que terá uma particular importância neste primeiro momento da teoria do conhecimento schopenhaueriana. Wolf, segundo Schopenhauer, o primeiro a operar expressamente esta distinção, propõe um princípio lógico do conhecimento, o *principium cognoscende*, que se ramifica em três outros princípios que teriam como correlatos as causas reais: *principium fiendi*, *principium essendi* e *causa impulsiva*. Conquanto não concorde com a conceitualização dos princípios wolfiana, no entanto Schopenhauer se servirá desta nomenclatura ao apresentar sua classificação, com exceção do último princípio que ganhará o título de *causa agendi*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A partir do terceiro livro d'*O Mundo* será apresentada uma distinção entre *fenômeno* e *representação* que perpassará todo o restante da obra.

<sup>9</sup> Na *Crítica da filosofia kantiana* aparece a seguinte classificação das quatro modalidades do princípio de razão: 1) *Necessidade física* (causa-efeito); 2) *Lógica* (razão do conhecer – juízos analíticos, silogismos...); 3) *Matemática* ("princípio do ser no espaço e no tempo"); e 4) *Prática* ("determinação de um caráter empírico de acordo com os motivos presentes"), p. 124 (Os Pensadores) p. 549 (Brockhaus,2).

As representações *intuitivas, completas, empíricas*, formam a primeira classe de *objetos para o sujeito* e a elas se aplica o **princípio de razão suficiente do devir** (*rationum fiendi*). Nestas representações o espaço (sentido externo) e o tempo (sentido interno), formas da representação empírica, são unidos pelo entendimento. O produto desta união é a *matéria* (conceito que substitui, em Schopenhauer, o de *substância*) e que nada mais é que a *perceptibilidade* da causalidade. Portanto, todo objeto do conhecimento encontra seu fundamento nas formas *a priori* do entendimento ou, o que é o mesmo, do intelecto (*Intellekt*): o que faz com que toda intuição empírica seja mera representação, ou seja, “toda a realidade, apenas existe *pelo* entendimento, *para* o entendimento, *no* entendimento”<sup>10</sup>. O mundo como ele é *em si*, “a ordem eterna existente por si no universo”<sup>11</sup>, escapa a todo o tipo de representação. Tentar conhecê-lo como fazemos com esta mesa ou aquela árvore ali fora, através das formas do entendimento, é como estar diante de um sereno riacho de águas cristalinas, do qual o úmido frescor pode ser sentido prazerosamente pelas baforadas de ar que tocam o nosso rosto, e quando tentamos experimentar de sua água percebemos que só dispomos de uma caneca (*Schoppen*) furada da qual o puro líquido se esvai antes mesmo que possamos fixar-lhe o nosso olhar. A visão deste mundo em si como Vontade só será apresentada no segundo livro de *O mundo como vontade e representação*. No terceiro livro será mostrada ainda a forma do conhecimento que nos dá acesso, ainda que mediato, a este mundo.

Na sua Dissertação, e no ensaio *Sobre a visão e as cores*, o filósofo da *Vontade* se contenta em criticar a teoria kantiana do conhecimento, apontando a insuficiência da idéia de *coisa-em-si* da Crítica kantiana: para Kant, o objeto independente do conhecimento, é aquilo que me é *dado* (*Data*). E não se vai além disto.

---

<sup>10</sup> *O mundo*, p. 19 (Rés) p. 13 (Brockhaus, 2).

<sup>11</sup> *Sobre a quádruple raiz*, § 24, p. 99 (VRIN) p. 112 (Ausgabe, 3).

Quando Schopenhauer fala nestes primeiros escritos em “objetos externos”, “agente estranho” (*Fremdem Agens*)<sup>12</sup> que fornecem a matéria (*Stoff*) que o entendimento transforma em intuição, chegamos a pensar que mais um passo e estaremos em contato com esta matéria, não muito diferente da *embriaguez* empirista: quase podemos sentir nossos lábios tocarem naquela água fresca: frustrada esperança! O fabricante de canecas (*Schoppen-hauer*) não se esquece de furá-las cuidadosamente. A compensação pela sede a qual somos abandonados, está na fuga dos dogmas do materialismo: “como o rei Midas, a representação transforma em ideal tudo aquilo que toca, mas se quiser o real terá de contentar-se com sua fome”<sup>13</sup>.

Assim, Schopenhauer nos mostra que através do entendimento, conjunto das funções cerebrais, o objeto nos é dado apenas numa cadeia de causalidade sem começo (*In infinitum*). Isto quer dizer que para todo efeito há uma determinada causa que o precede, e esta causa por sua vez é o efeito de uma outra causa e assim indefinidamente<sup>14</sup>. Tendo isto em vista e lembrando que “só se pode admitir como causa o estado total, que produziu o estado subsequente”<sup>15</sup>, observa-se que este *estado total* ao modo de uma causa primeira (*causa prima*) é impensável: o que demonstra este *vazio substancial* que perpassa a representação e a torna absolutamente dependente do entendimento: “o sujeito não é capaz de conferir ao termo que lhe é oposto a objetividade que ele próprio não tem”<sup>16</sup>. Schopenhauer mostra assim a nulidade (*Nichtigkeit*) da prova cosmológica: “afirmação que o princípio de razão do devir, ou lei da causalidade, conduz necessariamente a uma idéia pela qual ele se encontra suprimido

---

<sup>12</sup> *Sobre a visão e as cores*, [ou, como prefere o tradutor francês: *Sobre a vista e as cores (Textes sur la vue et sur les couleurs)*] p. 41 (VRIN) p. 689 (Ausgabe, 3).

<sup>13</sup> TORRES FILHO, R. *op. cit.* p. 106.

<sup>14</sup> “A idéia de causalidade é uma miragem, que promete sem cessar mais do que ela pode, na realidade, ocasionar”. ROSSET, C. *op. cit.* p. 11.

<sup>15</sup> *Sobre a quádrupla raiz*, § 20, p. 45 (VRIN) p. 50 (Ausgabe, 3)

<sup>16</sup> CACCIOLA, *op. cit.*, p. 56.

e que o considera como nulo”<sup>17</sup>. Na *Crítica da filosofia kantiana* Schopenhauer declara: a idéia da *causa prima* é fruto da “preguiça do indivíduo especulante”<sup>18</sup>.

Este princípio de causalidade que fundamenta a classe de representações aqui tratada pode se apresentar em três formas diferentes: como *causa* propriamente dita, que se manifesta no inorgânico; como *excitação*, no orgânico (plantas e lado inconsciente do animal); e como *motivo* na vida consciente do animal. Em qualquer destas manifestações do mundo fenomênico o sujeito cognoscente, através do entendimento, extrai as intuições empíricas que servirão à razão como a matéria de onde se formam os conceitos, ou *representações abstratas*: a segunda classe de representações. Antes de passarmos ao exame desta classe de objetos é preciso notar a importância do parágrafo 21 da Dissertação, no qual Schopenhauer fala da *intelectualidade da intuição empírica*. Já expusemos mais acima, em linhas gerais, o seu significado. É aí, ao nosso ver, que se encontra a pedra fundamental do edifício da filosofia schopenhaueriana e que a faz distinguir-se da metafísica clássica e até mesmo da crítica kantiana. Como o queria a tradição (e em certa medida, Kant) as intuições empíricas não são as meras afecções corporais, fonte de todo o erro, que turvam a limpidez dos possíveis conhecimentos inatos e intocáveis de um cogito reflexionante ou de uma razão toda-poderosa. Entretanto, para Schopenhauer, o entendimento ou intelecto não é uma entidade supra-sensível, ele se localiza no cérebro de uma cabeça animal<sup>19</sup> e encontra aí toda a sua razão de ser. A sensibilidade oferece a matéria com a qual o entendimento produz as representações. A razão, a partir destas intuições empíricas, forma os conceitos, intuições abstratas, *de segunda mão*.

---

<sup>17</sup> *Sobre a quádrupla raiz*, § 20 p. 50 (VRIN) p. 56 (Ausgabe, 3).

<sup>18</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 152 (Os pensadores) p. 591 (Brockhaus, 2).

<sup>19</sup> É a partir de *A vontade na natureza* (e já em alguns manuscritos de antes de 1836) e principalmente nos *Suplementos* de 1844 que a teoria do conhecimento schopenhaueriana ganha um caráter cada vez mais fisiologicista.

Portanto, só no intelecto se produzem as intuições. A fórmula schopenhaueriana *Alle Anschauung ist eine intellektuale*, com a qual ele abre o seu ensaio *Sobre a visão e as cores*, e que aparece em toda a sua obra, tem assim muito mais peso que a sentença de inspiração berkeleiana *Die Welt ist meine Vorstellung*, pois esta pressupõe aquela e tem ali a sua fundamentação. O problema clássico daquela identificação do entendimento com o cérebro é o de que se este órgão é representação, pois é de natureza corporal, como entender que as representações nascem de algo que é, ele próprio, representação?<sup>20</sup> Schopenhauer percebeu esta circularidade, nomeando-a, no limiar do primeiro livro d'*O mundo*, como a *antinomia da faculdade de conhecer*<sup>21</sup>. O filósofo tentará encontrar uma solução na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si: de fato, no mundo como representação o sujeito do conhecimento aparece ao mesmo tempo como o iniciador desta realidade fenomênica e também como o *resultado* de um encadeamento causal no tempo e no espaço. Entretanto, no mundo como Vontade, do qual sujeito e objeto são apenas suas objetivações, e onde não fazem sentido as formas da temporalidade e espacialidade, a antinomia perde o sentido, ou seja, a coisa-em-si não é “tocada por essa primitiva, radical, e também insolúvel, contradição”<sup>22</sup>.

O princípio que rege a segunda classe de objetos, as representações abstratas ou conceitos, é o **princípio de razão do conhecimento** (*rationis cognoscendi*). Podemos dizer, com Schopenhauer, que a razão apenas *pressente* (*ahndungen*) o mundo: suas representações são sempre extraídas de representações intuitivas, ou da relação entre aquelas, analiticamente, como no silogismo. A faculdade de julgar, que em Kant aparece ora no entendimento, ora na razão, em Schopenhauer serve de

---

<sup>20</sup> Este paradoxo ganhará o nome de *paradoxo de Zeller*. Cf. CACCIOLA, M. *op. cit.* p. 77.

<sup>21</sup> *O mundo*, p. 45 (Résumé) p.36 (Brockhaus, 2).

<sup>22</sup> *Idem*, p. 46 (Résumé) p. 37 (Brockhaus, 2).

intermediário entre o conhecimento intuitivo e o abstrato, discursivo. É o juízo, faculdade de expressar a causalidade *in abstracto*, que leva a matéria do entendimento (a intuição) para a razão – e neste caso temos um juízo *intético*; há aí um *acréscimo* de conteúdo (que tenhamos aqui em mente o sentido dado por Kant aos conceitos de *síntese* e *análise*). Na passagem dos conceitos da razão para a intuição, temos um juízo *analítico*, e não sintético, como poderia pretender a filosofia hegeliana<sup>23</sup>.

A terceira classe de representações é formada pelo modo de ser do espaço e do tempo como objetos da *intuição pura*, isolados de seu conteúdo. São regidos pelo **princípio de razão do ser** (*rationum essendi*). O espaço como pura intuição, onde não há ainda a *sucessão* temporal, é o objeto da geometria; e o tempo, isento de toda *permanência* do espaço, representa o sentido interno e torna a aritmética possível. Só com a união destas duas formas (feita pelo entendimento) surge a matéria, em que a causalidade se expressa como intuição empírica (primeira classe de representações). No entanto, ainda aqui, no reino do conhecimento matemático, o princípio de causalidade se apresenta como intuição pura.

A quarta classe é representada pelo objeto imediato do sentido interno, o *sujeito do querer*. As volições e ações humanas serão pois regidas pelo **princípio de razão suficiente do agir**, ou lei da *motivação* (*rationis agendi*). Na senda cartesiana do autoconhecimento, o sujeito do conhecer não pode, diz Schopenhauer, encontrar a si mesmo, mas tão somente o *querer*; não um *cogito* mas um *velle*. O que teria levado toda a tradição filosófica ao mesmo erro de Descartes é o fato de que neste conhecimento interno o sujeito que conhece *misteriosamente* tende a se identificar com o sujeito do

---

<sup>23</sup> O hegelianismo, dirá ele, é a “cidade dos cucos nas nuvens” (νεφελοχρηστική) *Sobre a quádrupla raiz*, § 34, p. 117 (VRIN) p. 132 (Ausgabe, 3). É esta confusão que, segundo Schopenhauer, leva ao pensamento de um objeto totalmente independente do sujeito, um objeto em si (*Objekt an sich*), que na *Crítica da filosofia kantiana* é denunciado na forma das *Idéias* da razão kantianas. p. 108 (Os pensadores) p. 526 (Brockhaus,2). Para Schopenhauer a razão não oferece à intuição nada que já não esteja contida nesta (*análise*). Enquanto que todo o conteúdo da razão advém da intuição empírica (*síntese*).

querer (o *milagre*, κατ' ἐξοχην). O *Eu* nada mais é do que a tentativa de substancialização desta identidade: portanto, um vazio, uma ilusão. É preciso ter em mente que na Dissertação de 1813 Schopenhauer ainda não tivera a visão do mundo como Vontade, tampouco se pode pensar ali na vontade individual como caráter inteligível, a Idéia platônica; trata-se aqui apenas do *querer* fenomênico, a vontade já travestida sob a forma do tempo, que ganhará o nome de caráter empírico. Portanto, esta *classe de representações* deverá ser repensada no segundo livro d'*O mundo* visando a relação com aquela outra classe: a das Idéias. Sabemos que no conhecimento dos objetos da primeira classe de representações, sujeito que conhece e objeto são *correlatos*, ou seja, só a partir da relação entre ambos é que surge o mundo como representação – nunca de um dos pólos apenas, como o queriam o idealismo e o materialismo – não podendo assim haver uma relação de causa e efeito entre ambos. Com o querer, no entanto, isto deve necessariamente ocorrer, pois, sendo ele uma representação, um objeto, estará infalivelmente em relação de causalidade com um outro objeto, o motivo<sup>24</sup>.

Isto nos conduzirá, mais adiante, ao determinismo da ética schopenhaueriana e à questão da *negação da vontade* (o niilismo) em que aquela relação é quebrada.

Frauenstädt, citado por Hübscher em sua introdução às obras completas de Schopenhauer, refere-se à dissertação *Sobre o princípio de razão* e ao ensaio *Sobre a visão e as cores* como precursores da sua concepção idealista do mundo<sup>25</sup>. Quanto a este último texto, apesar de ser apresentado no prefácio à segunda edição de 1854 como um *assunto secundário*, ainda é, para Schopenhauer, uma “propedêutica filosófica

---

<sup>24</sup>A motivação é “a causalidade vista do interior”. *Sobre a quádrupla...*, p.149 (VRIN) p.165 (Ausgabe, 3).

<sup>25</sup> Brockhaus, 1, p. 18 (*Sobre a visão e as cores*, p. 13 (VRIN)).

totalmente apropriada”<sup>26</sup> e leitura prévia obrigatória para o melhor entendimento d’*O mundo*. Assim, a temática deste ensaio não deixa de ser relevante para a nossa abordagem (se é que existe algum tema em Schopenhauer que possa ser absolutamente isolado e que não permita a referência aos outros temas: nele, o filósofo do *pensamento único*). Ademais, seu conteúdo evidencia a constante preocupação em ligar sua metafísica ao movimento científico de sua época (o que mostra a importância inusitada dada à experiência em seu sistema), preocupação esta que perpassará toda a sua obra – mas que se nota principalmente a partir da publicação de *Sobre a vontade na natureza* de 1836.

Qual o objetivo deste pequeno escrito? Palavras de Schopenhauer: demonstrar que “as cores das quais os objetos parecem revestidos, se encontram no olho”<sup>27</sup>. O que isto significa? Significa que o jovem recém-doutorado pretende engrossar as fileiras do movimento contra a teoria das cores de Isaac Newton, do qual o principal representante é o ilustre freqüentador dos salões de *Frau Johana Schopenhauer*: Goethe, que notara no filho desta um grande talento, depois de ter lido sua Dissertação de Iena. O ensaio é escrito, portanto, sob o incentivo do poeta de Weimar.

A teoria anti-newtoniana sobre as cores de Schopenhauer, que até certo ponto concorda com o *Tratado das cores* goethiano, propõe como origem das cores não o fenômeno da luz, como pregava Newton, mas as ações da *retina*. Ademais, este estudo serve também, para usar uma expressão do filósofo, como *propedêutica* para a compreensão de sua teoria do conhecimento e como demonstração de sua tese sobre a intelectualidade da intuição empírica. Esta tese, na forma de uma divisa<sup>28</sup>, é repetida nos

---

<sup>26</sup> *Sobre a visão e as cores*, p. 31 (VRIN) p. 677 (Ausgabe, 3).

<sup>27</sup> *Idem*, p. 37 (VRIN) p. 686 (Ausgabe, 3).

<sup>28</sup> *Alle Anschauung ist eine intellektuale*.

primeiros e nos últimos caracteres do primeiro capítulo, *Sobre a visão (Vom Sehn)*, dos dois que compõem o ensaio. Ali seu estudo sobre a raiz do princípio de razão é colocada em revista.

Assim como o entendimento sozinho não engendra nenhum conhecimento sem o *conteúdo* fornecido pelos dados dos sentidos<sup>29</sup>, a mera *sensibilidade*, a afecção dos sentidos, não é suficiente para que o sujeito que conhece tenha qualquer intuição sobre o mundo. Por ela somente não é possível nenhuma representação, pois o entendimento é a condição sem a qual não se chegaria jamais à intuição, à percepção e à apreensão objetiva. O *sentimento* portanto, aquilo que *não cai sob a alçada da razão* (dirá Schopenhauer no §11 d'*O mundo*) – e que antes do intelecto tem o primeiro contato com as coisas como elas são *em si* (despidas das formas do entendimento) – permanece impenetrável para o conhecimento, o qual só pode se pronunciar negativamente sobre o conteúdo advindo daquele contato<sup>30</sup>.

Pensar que a sensibilidade por si só nos dá o mundo pronto e acabado, tal como ele existe em si, é recair no empirismo que Schopenhauer rejeita: é como acreditar que esta mesa com todo o seu conteúdo pulasse para dentro da minha consciência no momento mesmo em que a vejo. Os sentidos são excitados pelo objeto externo (luz, som, odor) oferecendo a sensação: “a modificação que os sentidos recebem de uma tal impressão, não é ainda uma intuição, mas apenas a matéria (*Stoff*) que o entendimento

---

<sup>29</sup> Dirá Schopenhauer, numa expressão que lembra muito a teoria do ato-potência aristotélica, no Livro I de *O mundo*: “nunca o entendimento entraria em atividade se não encontrasse um ponto de partida noutra coisa que não ele mesmo”, p. 30 (Réis) p. 23 (Brockhaus, 2).

<sup>30</sup> A palavra sentimento (*Gefühl*) é usada por Schopenhauer para designar os *estados* da vontade no homem, com a advertência de que a extensão do significado, normalmente dada a este termo é, segundo ele, um erro da razão, que procura incluir sob um só conceito tudo aquilo que escapa de seu modo de representação, como os gregos em relação aos bárbaros: “Aliás, pode haver não importa o quê sob o conceito de sentimento cuja extensão excessivamente grande abarca as coisas mais heterogêneas. Não se veria por que motivo elas se mantêm sob um mesmo conceito se não se reconhecesse que elas se reconciliam sob um ponto de vista negativo: *não são conceitos abstratos*”. *O mundo*, p. 74 (Réis) p. 62 (Brockhaus, 2).

transforma em intuição”<sup>31</sup>. O entendimento ou inteligência – faculdade comum a toda a animalidade – tem como função relacionar o *efeito* (impressões corporais) à *causa* (representação) “projetando-a no espaço intuicionado *a priori*, donde provém o efeito, e reconhecendo assim a causa como ativa, como real, ou seja, como uma representação do mesmo gênero e da mesma classe que aquela a qual pertence o corpo”<sup>32</sup>. Depreende-se daí que o corpo ganha uma importância fundamental no ato do conhecimento<sup>33</sup>. É através desta forma particular de fenômeno que se chega a toda intuição – e conseqüentemente a todos os conceitos e leis lógicas da razão (privilégio do homem).

Vejamos como se dá esta operação do intelecto no sentido da visão. Para Schopenhauer, a claridade, a obscuridade e a cor “são estados de modificação do olho”<sup>34</sup>. A cor que envolve os objetos é constituída pela ação da retina ( *fina membrana nervosa situada no fundo do globo ocular*) provocada pela impressão da luz no olho. Para Newton a luz é composta e a cor é simples. Esta, resultaria da decomposição da luz. Goethe já mostrara que a luz é simples e a cor surge da composição dinâmica entre a luz e sombra. Maurice Elie, em sua introdução à tradução francesa do Ensaio, nos diz que, “segundo Goethe, as cores resultam de deslocamentos, de recobrimentos de imagens e de limites entre partes claras e escuras”<sup>35</sup>.

Para Schopenhauer, as partes relacionadas pelo entendimento no fenômeno da cor, são: *as cores físicas e químicas* (causa externa) e a *sensação* (fenômeno puramente fisiológico). As cores físicas são inteligíveis, inerentes ao corpo e têm uma relação necessária com o fenômeno. As cores químicas são ininteligíveis, temporárias

---

<sup>31</sup> *Sobre a visão e as cores*, p. 41 (VRIN) p. 689 (Ausgabe, 3).

<sup>32</sup> *Idem*, p. 39 (VRIN) p. 687 (Ausgabe, 3).

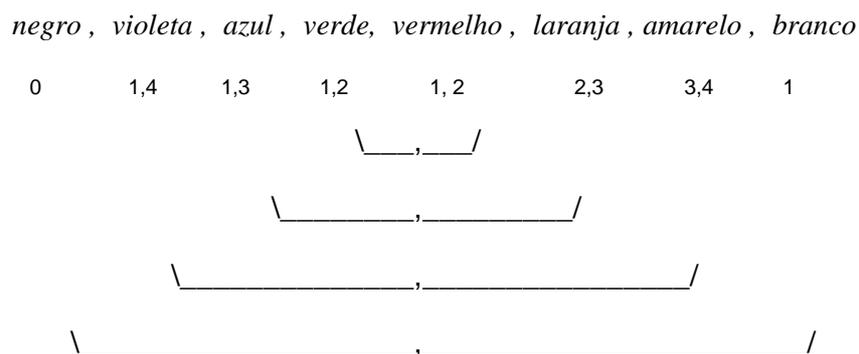
<sup>33</sup> O corpo é a “representação que serve de ponto de partida para o sujeito do conhecimento”. *O mundo*, p. 29 (Rés) p. 22 (Brockhaus).

<sup>34</sup> *Sobre a visão e as cores*, p. 53 (VRIN) p. 702 (Ausgabe, 3).

<sup>35</sup> *Idem*, p. 17 (VRIN).

ou acidentais, representando uma produção conhecida *a posteriori* (*qualitas occultas*). Esta classificação já fora proposta por Goethe.

A reação do olho à excitação exterior (luz), provoca na retina o que Schopenhauer chamou de *atividade* (*Thätigkeit*); na ausência de luz, na obscuridade, a retina permanece na *inatividade* (*Unthätigkeit*). Na **atividade quantitativa** da retina ocorre uma *divisibilidade* de sua ação, de acordo com a intensidade com que é afetada; divisibilidade esta que pode ser *intensiva* (dinâmica) – em que ocorrem o fenômeno da luz (branco), penumbra (cinza) e obscuridade (negro) – ou *extensiva* (mecânica) que se refere às impressões múltiplas do olho. De outro modo, na **atividade qualitativa** da retina, ocorre o processo da bipartição da ação retiniana em dois pólos. Cada pólo da retina é responsável por um grupo de três cores primárias das quais as restantes são apenas graduações. No primeiro grupo estão as cores violeta, azul e verde, e no segundo as cores amarelo, laranja e vermelho. A partir do princípio da esfera das cores de P. O. Runge, de 1810, Schopenhauer monta o seguinte esquema de cores:



O fenômeno da cor ocorre a partir da oposição dos pares de cores: violeta-amarelo, azul-laranja e verde-vermelho. No obscurecimento de um dos pólos da retina, por exemplo o que representa o grupo da cor violeta, a atividade do outro pólo é maior,

sobressaindo-se assim a cor complementar ao violeta: o amarelo. Assim, aparece diante de nós um objeto com o revestimento desta cor, e se diz: isto é amarelo. Na cor branca os dois pólos estão em atividade total, e não há ainda a divisão retiniana, mas “provocado por uma excitação eterna, a atividade total da retina se divide qualitativamente”<sup>36</sup>, e surge então uma cor. Portanto, a causa exterior deve comunicar tanta luz à cor (ou ao pólo em que se localiza tal cor), quanto obscuridade ao seu complemento. Mostra-se assim que a cor pertence ao olho de forma imediata, e aos objetos somente de modo *secundário e mediato* e que as cores, no sentido estrito, são apenas estados de afecção do olho<sup>37</sup>.

Schopenhauer nos mostra uma interessante experiência como comprovação de sua tese: se colocarmos sobre um fundo cinza um círculo pintado com uma das cores complementares, por exemplo, o amarelo, e focalizarmos nosso olhar por alguns instantes neste círculo (o filósofo recomenda trinta segundos), retirando então o círculo sem desviar o foco da visão, veremos um espectro violeta, a cor complementar do amarelo, onde estava o círculo. O espectro vai desaparecendo lentamente até se chegar ao fundo cinza. O fenômeno ocorre, explica ele, porque na visão do amarelo uma das polaridades da retina entra em plena atividade (3,4) e a outra em inatividade (1,4). Com a retirada do círculo e a incidência do cinza sobre o olho, o pólo responsável pela cor amarela perde atividade, e isto de forma rápida; e o outro, da cor violeta, ganha atividade, até se equilibrarem novamente na cor cinza, só que este *ganho* de atividade ocorre de forma muito mais lenta: e nesta passagem, nesta mudança de grau de intensidade para um *estágio maior* é que faz com que a retina imprima no cinza a cor deste pólo que antes se encontrava inativo: o violeta.

---

<sup>36</sup> Idem, p. 72 (VRIN) p. 724 (Ausgabe, 3).

<sup>37</sup> Idem, p. 93 (VRIN) p. 750 (Ausgabe, 3).

Outro fenômeno da visão citado por Schopenhauer para demonstrar a operação do intelecto sobre os dados dos sentidos, na aquisição das intuições empíricas, é a visão dupla de objetos distantes do foco ótico: se observo pela janela aquele prédio a algumas centenas de metros distante de onde estou, e de posse de uma esferográfica, estendo o meu braço e a coloco no raio de visão entre eu e o edifício e desloco o foco para o metal prateado daquele objeto, então observo ao fundo, ainda que desfocado, uma dupla visão do edifício, como se ele se multiplicasse por dois. É que assim como na audição, os dois órgãos responsáveis por estes sentidos trabalham de forma independente. É no cérebro, pelo e no entendimento que estas *matérias* da sensibilidade ganham determinada forma, uma unidade, e vão compor a nossa consciência, como meras *representações*.

É importante destacar aqui a diferença estabelecida por Schopenhauer entre *erro* e *aparência*. A *aparência* é um problema do entendimento, do conhecimento intuitivo (*in concreto*), em que o mesmo objeto pode promover uma intuição falsa se colocado em determinados estados, ou relações com outros objetos, como por exemplo, a percepção da lua no zênite e no horizonte. O erro, por outro lado, diz respeito somente aos conceitos da razão (*in abstracto*) e deve, segundo Schopenhauer, ser severamente combatido: “O mundo da intuição”, diz-nos, no primeiro livro de *O mundo*, “enquanto não tentamos ultrapassá-lo, não provoca, naquele que o observa, nem dúvida nem inquietude; não há aqui lugar nem para o erro nem para a verdade, ambos relegados para o domínio do abstrato, da reflexão”<sup>38</sup>. Em ambos os casos procede-se concluindo do efeito para a causa, enquanto que só no sentido inverso é possível a apreensão de uma *realidade* (entendimento) ou de uma *verdade* (Razão).

---

<sup>38</sup> *O mundo*, p. 25 (Résumé) p. 18 (Brockhaus, 2).

Estas teses de sua teoria do conhecimento (a intelectualidade da intuição e a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato) trarão como *conseqüência ontológica* a visão do mundo como Vontade na primeira edição de *O mundo como vontade e representação* (convém observar que já nos manuscritos póstumos de 1814 esta idéia fazia sua primeira aparição). No apêndice a esta obra, Schopenhauer apresenta o rompimento definitivo com a crítica kantiana e mostra o momento em que sua filosofia caminha com as próprias pernas: “está aqui o ponto”, proclama ele, “onde a filosofia de Kant conduz à minha, ou onde esta provém a partir daquela, como de seu tronco (...) Transportei o que Kant diz unicamente do fenômeno humano para todo fenômeno em geral, como aquilo que se diferencia daquele, apenas, segundo o grau, a saber, que a sua essência em si é algo absolutamente livre, quer dizer, uma Vontade (*Wille*)”<sup>39</sup>. Tão importante quanto esta transposição, assim nos parece, é o *acesso* do conhecimento ao mundo em si, que é apresentado no terceiro livro d’*O mundo*.

Tratar-se-á então nesta obra de retornar aos princípios epistemológicos da Dissertação e do Ensaio que a precederam, para fundamentar, de forma sistemática, a sua nova visão de mundo, a sua ontologia<sup>40</sup>. Aqui verificamos o surgimento de duas outras doutrinas que juntamente com a filosofia kantiana formarão as três colunas de sustentação do edifício filosófico schopenhaueriano: a filosofia platônica e o hinduísmo. A distinção platônica entre mundo ideal e mundo fenomênico, será identificado com a

---

<sup>39</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 155 (Os pensadores) p. 595 (Brockhaus, 2). Procuramos em nosso trabalho diferenciar o conceito de Vontade como coisa-em-si com V maiúsculo da vontade individual, a Idéia ou caráter inteligível, que ganhará v minúsculo; a vontade empírica ou caráter empírico será grafada como *querer*. Cabe observar que o próprio Schopenhauer não teve uma preocupação rigorosa em fazer esta diferenciação, ficando tal tarefa a cargo do leitor. A propósito, alguns comentadores também não tiveram esta preocupação, talvez ancorados na idéia de que algumas afirmações feitas à Vontade, aplicam-se igualmente aos três aspectos dela; Edouard Sans justifica o uso da maiúscula para *Vontade* explicando que este é “o único conceito que pede uma definição em uma filosofia tão límpida”. SANS, E. *Schopenhauer*. p.23.

<sup>40</sup> Na *Crítica da filosofia kantiana*, a distinção entre conhecimento abstrato e intuitivo e a intelectualidade da intuição ganham a seguinte explicação: “Os objetos (*Objekte*) são diretamente objetos (*Gegenstände*) da intuição, não do pensamento, e todo conhecimento de objetos (*Gegenstände*) é, originariamente, e em si mesmo, intuição” . p. 133 (Os pensadores) p. 564-5 (Brockhaus, 2).

distinção kantiana entre o noumeno e o fenômeno; e as *Idéias* platônicas servirão para representar as “objetividades imediatas da Vontade”<sup>41</sup>. São três os tipos de Idéias segundo Schopenhauer: a *força* (peso, gravidade, impenetrabilidade, etc.) presente na natureza desprovida de conhecimento; a *espécie* predominante no reino animal, com a exceção do homem que possui uma Idéia particular: a sua vontade individual ou *caráter inteligível*. Percebe-se melhor as conseqüências desta divisão no âmbito de sua ética.

Quanto à influência das doutrinas religiosas do Oriente, em especial o budismo, que lhe garante o título inusitado de “budista extraviado no Ocidente”<sup>42</sup>, Schopenhauer acredita que a verdade inscrita nos textos védicos sobre o mundo de *Maya* se aplica perfeitamente ao princípio do mundo como representação – é importante lembrar que o contato de Schopenhauer com o budismo só se deu depois que a primeira edição de *O Mundo* já havia seguido o caminho da publicação, como nos mostra o próprio filósofo no *Suplemento* ao primeiro livro da segunda edição de 1844: “eu me alegro em constatar um acordo tão profundo entre minha doutrina e uma religião que, sobre a terra, conta com mais adeptos que qualquer outra. Este acordo me é tão mais agradável por meu pensamento filosófico ter sido certamente independente de toda influência budista, pois, até 1818, data da aparição de minha obra, só possuíamos na Europa raros relatos, insuficientes e imperfeitos, sobre o budismo”<sup>43</sup>. Roger-pol Droit valoriza esta influência oriental afirmando que “não é Schopenhauer que é budista, mas a seus olhos, o budismo que é pré-schopenhaueriano”<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Schopenhauer justifica a adoção do conceito platônico mostrando que as Idéias designavam “as formas imperecíveis, que, multiplicadas através do tempo e do espaço, tornam-se imperfeitamente visíveis nas coisas incontáveis, individuais e perecíveis. Em conseqüência disso, as idéias de Platão são inteiramente intuitivas, como designa, tão precisamente, também, a palavra que ele escolheu, a qual apenas poderia ser traduzida adequadamente por ‘intuibilidades’ ou ‘visibilidades’. E Kant apropriou-se dela para designar algo que está situado longe de toda possibilidade da intuição, que, até mesmo, o pensamento abstrato só pode alcançá-lo pela metade. A palavra Idéia, que Platão foi o primeiro a introduzir, conservou sempre, desde então, através de vinte e dois séculos, o significado no qual Platão a empregou”. Idem, p. 144 (Os pensadores) p. 579 (Brockhaus, 2).

<sup>42</sup> RIBOT, T. *La philosophie de Schopenhauer*, p. 12.

<sup>43</sup> *Suplementos*, I. p. 303 (Félix Alcan) p. 888 (Ausgabe, 2)

<sup>44</sup> DROIT, R.-P. ... In: DROIT, R.-P. *Presences de Schopenhauer*, p. 206.

Em relação a Kant, Schopenhauer reconhece três méritos na sua filosofia como um todo: a distinção entre fenômeno e coisa-em-si<sup>45</sup>; o deslocamento do significado moral do agir humano para além das fronteiras fenomênicas, em que ele “toca imediatamente na coisa-em-si”; e “a subversão da filosofia escolástica”<sup>46</sup>. Por outro lado, Schopenhauer denuncia o *amor pela simetria* do filósofo de Königsberg, em que ele é comparado com a complexa arquitetura gótica: gosto pelo simétrico que o levaria a não considerar a verdadeira importância do conhecimento intuitivo. “Depois que ele toma em consideração o conhecimento intuitivo apenas na matemática, negligencia completamente o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca diante de nós, e atém-se apenas ao pensamento abstrato que, entretanto, recebe todo o sentido e valor somente do mundo intuitivo, que é infinitamente mais significativo, universal e mais rico de conteúdo, do que a parte abstrata de nosso conhecimento”<sup>47</sup>.

Segundo Schopenhauer, a metafísica tradicional não conseguira desvendar o *segredo da essência do universo* porque empreendeu o caminho errado. Colocou como essencial aquilo que é acidental, e escolheu uma determinada classe de representações e a absolutizou: Tales e os jônios, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses, se ativeram à primeira classe de representações (*rationum fiendi*); os eleatas e Espinosa elegeram a segunda (*rationum cognoscendi*); os pitagóricos e a filosofia chinesa do Y-king, a terceira classe (*rationum essendi*); e a quarta classe de representações (*rationis agendi*), tem como representantes os Escolásticos. A estas classes de objetos do conhecimento, corresponderiam, respectivamente, a ciência da natureza, a lógica, a matemática (geometria e aritmética) e a história.

---

<sup>45</sup> *Crítica da filosofia Kantiana*, p. 87 (Os pensadores) p. 494 (Brockhaus, 2).

<sup>46</sup> *Idem*, p. 91 (Os pensadores) p. 500 (Brockhaus, 2).

<sup>47</sup> *Idem*, p. 98 (Os pensadores) p. 511 (Brockhaus, 2).

A visão do mundo como Vontade, como já aludimos acima, nasce a partir do conhecimento interno do próprio sujeito. O que é o mundo em si, pergunta Schopenhauer kantianamente, para além do fenômeno? Ora, se sou eu mesmo, como corpo, fenômeno, então este em-si tem que me ser dado imediatamente na minha intuição interna:

O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetido às suas leis; e por outro lado, ao mesmo tempo, como este princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra vontade designa<sup>48</sup>.

Assim, conclui o filósofo, “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”<sup>49</sup>. Isto quer dizer que a diferença entre a vontade e o corpo, entre o *querer* e o *fazer*, só pode ser pensada *in abstracto*, pela reflexão. Em *Sobre a vontade na natureza* – ensaio escrito em 1836, em que ele procura mostrar que seu idealismo está assentado no *firme solo* das ciências empíricas – afirma Schopenhauer que “as ações do corpo não são mais que os atos da Vontade que se pintam (*abbildenden*) na representação”<sup>50</sup>. Daí decorre o que o filósofo chamou de *procedimento analógico*: se enquanto corpo somos *representação* - assim como toda a realidade objetiva - e se enquanto essência, ser em si, somos *vontade*, sendo esta conhecida sem esforço na intuição interna, pensa Schopenhauer, os outros objetos também devem ter a mesma essência: a Vontade. Esta Vontade é assim a tão polêmica

---

<sup>48</sup> *O mundo*, p. 133-134 (Réis) p. 119-120 (Brockhaus, 2).

<sup>49</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 63 (Alianza) p. 20 (Brockhaus, IV).

coisa em si kantiana<sup>51</sup>. O mundo noumênico, portanto, que escapa às formas da representação, é um ímpeto cego, irracional, sem nenhum objetivo ou finalidade, um puro querer. O mundo da representação nada mais é que a Vontade objetivada, tornada objeto.

Se quiséssemos empreender uma analogia entre este processo de objetivação da Vontade com os fenômenos da evaporação, liquefação e condensação, diríamos que a Vontade representa o estado gasoso, as Idéias representam o líquido e o mundo fenomênico o sólido. A objetivação é a passagem da Vontade como coisa em si aos graus mais ínfimos de objetividade na natureza inorgânica, a qual, como naqueles fenômenos citados, atravessa diferentes formas intermediárias. O motivo que leva a Vontade a objetivar-se é o seu querer insaciável. Imaginemos que não existisse ainda o mundo como representação: a Vontade, como é um querer que precisa ser saciado, dirige-se então a si mesma, objetivando-se em parte para ali poder saciar-se. Esta imagem assaz simplória, no entanto, é problemática. Isto porque não é possível, de acordo com Schopenhauer, pensar a objetivação como uma espécie de *Big-bang* da Vontade, senão *in abstracto*. Não existiu um momento no tempo em que a Vontade, antes recolhida em si, objetiva-se por um milagre qualquer ou sob uma determinação divina. Não existe um antes ou um depois na Vontade<sup>52</sup>. Enfim, o mundo em si é

---

<sup>51</sup> A este ponto crucial da ontologia schopenhaueriana erguem-se duas críticas que se tornaram clássicas entre seus comentadores: para Théodule Ribot “conservar a palavra vontade é perpetuar a ilusão do ponto de partida; é se ater a uma noção subjetiva em vez de visar o método objetivo que é próprio da ciência (...) Tocamos aqui no vício ordinário de toda metafísica que consiste em dizer: isto pode ser, portanto isto é” (RIBOT, T. *op. cit.* p. 153). Este comentário de Ribot, e outros sobre a falta de *verificação* da metafísica de Schopenhauer, nos leva a indagar se ele teria realmente lido algum escrito do filósofo posterior à primeira edição de *O mundo* de 1819... No mesmo caminho M. Guérault afirma que “essa analogia é puramente gratuita. Sua justificação repousa num apelo ao bom senso, à verossimilhança”. E conclui ele: “Mas esse apelo ao bom senso, à razão sadia, não nos reporta aos procedimentos dos filósofos do senso comum?”. GUÉROULT, M. *Schopenhauer e Fichte. Apud* ROGER, A. *Prefácio à tradução francesa de Sobre o fundamento da moral* (Trad. Martins Fontes, p. XXXVII). Por outro lado, Alexis Philonenko defende que Schopenhauer “por uma legítima indução deduz que a totalidade do ser é representação e vontade”. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 73.

<sup>52</sup> A respeito da passagem da Vontade para a multiplicidade do fenômeno, “esta é uma questão a que Schopenhauer se recusa a responder, alegando a sua transcendência em relação ao nosso conhecimento ‘submetido ao princípio de razão, que só encontra aplicabilidade no fenômeno e não na essência em si das coisas’”. CACCIOLA, *op. cit.*, p. 66.

Vontade, e o fenômeno, o mundo objetivo, real, acessível ao conhecimento, é representação, e “fora da Vontade e da representação nós não podemos pensar nada”<sup>53</sup>. E para ser pensada objetivamente, conclui o filósofo, a Vontade toma de empréstimo o nome de um seus fenômenos mais perfeitos. Esta *insaciabilidade* da Vontade revela uma característica funesta de sua natureza: trata-se do conflito interno desta coisa-em-si e a conseqüente luta entre si de suas formas objetivadas. “Em toda a parte na natureza”, diz-nos Schopenhauer, “nós vemos luta, combate, e alternativas de vitória, e deste modo nós chegamos a compreender mais claramente o divórcio essencial da Vontade com ela mesma”<sup>54</sup>. E qual a finalidade desta luta? Nenhuma: “o universo está em luta por nada”<sup>55</sup>.

*A metafísica da Vontade* de Schopenhauer representa uma ruptura profunda em relação à história da filosofia: desde a Antigüidade helênica, o mundo *Ideal*, a essência da qual tudo brota, que engendra o aparente, seja ele o *Logos*, ou o *Nous* de Anaxágoras, é essencialmente racional, e o seu correlato no homem é a razão, por isto o acesso a este mundo deveria seguir a vias impostas por esta faculdade. Para Platão e Aristóteles, a única parte da tríplice divisão da alma ( $\psi\upsilon\chi\epsilon$ ) que é imortal, é a parte *racional*. E é por ela que se tem acesso ao mundo Ideal (Platão) ou formal (Aristóteles). No mundo da *doxa*, da opinião, do erro, o conhecimento encontra-se extraviado de sua senda natural pois emaranhado ao sentimento, aos impulsos inconscientes, meras afecções corporais. Na Idade média e na filosofia moderna, as paixões, os sentimentos, tudo que não tem o conhecimento lógico-racional como fundamento, devia ser relegado ao segundo plano (mesmo a *fé*, verdade revelada, no pensamento filosófico-cristão medieval, só se apresenta como verdade *in concreto*, se amparada pela razão, a *marca*

---

<sup>53</sup> *O mundo*, p. 140 (Rés) p. 125 (Brockhaus, 2).

<sup>54</sup> *Idem*, p. 191 (Rés) p. 174 (Brockhaus, 2).

<sup>55</sup> PHILONENKO, A. *op. cit.*, p. 102.

da divindade no homem). Schopenhauer subverte toda a metafísica clássica e mostra que a essência do mundo é um impulso cego (*blinden Drang*), um ímpeto inconsciente, que no homem mostra-se como tudo o que há de irracional, que escapa às formas do conhecimento lógico e intuitivo. “Não há ordem nem razão do ser”, comenta Didier Raymond, “toda existência repousa sobre um princípio obscuro e irracional”<sup>56</sup>. A razão e o intelecto são apenas uma fachada para a vontade, a verdadeira essência humana. A Vontade é a monarca no reino em que o cérebro é apenas o *ministro de Estado*<sup>57</sup>.

O que é consciente no homem é sempre determinado por esta força inconsciente: o conhecimento é um mero instrumento que a vontade usa para saciar-se. A consciência, dirá ele nos *Suplementos* ao livro I, é como um lago profundo no qual os pensamentos conscientes são apenas a superfície: “a consciência é apenas a superfície do nosso espírito; do mesmo modo que em relação à terra nós só conhecemos a crosta, não o interior”<sup>58</sup>. Esta intuição schopenhaueriana tem uma importância singular na história do pensamento, principalmente por ter ocorrido na mente do jovem filósofo de Danzig muitos anos antes de o senhor Jakob conhecer a futura senhora Freud.

Pois bem, a Vontade é um puro querer, mas, poder-se-ia perguntar, o que quer a Vontade? Quer a si mesma, diria Schopenhauer. E como ela é tudo o que existe, podemos dizer que Vontade e vida são a mesma coisa: Vontade de viver (*Wille zum Leben*)<sup>59</sup>. A Vontade não está numa relação de causalidade com um mundo, ela não é um princípio absoluto, transcendente, mas sim imanente. Por isso é que, fala Schopenhauer no apêndice de sua principal obra, “a solução do enigma do mundo tem

---

<sup>56</sup> RAYMOND, D. *L'Iconoclaste*. In: SIPRIOT, P. (org.) *Schopenhauer et la force du pessimisme*, p.40.

<sup>57</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 67 (Alianza) p.23 (Brockhaus, IV). O sistema nervoso simpático (*cerebrum abdominale*) cuidaria então, para continuar a analogia, do governo interno.

<sup>58</sup> *Suplementos I*, p. 270 (Félix Alcan) p. 848 (Ausgabe, 2).

<sup>59</sup> O mundo, p. 192 (Rés) p. 175 (Brockhaus, 2). “A vontade deve alimentar-se dela mesma, visto que, fora dela não existe nada, e ela é uma vontade esfomeada. Daí essa ansiedade (*Jagd*), [essa angústia (*die Angst*)]\*, esse sofrimento (*Leiden*) que a caracteriza”. p. 201 (Rés) p. 183 (Brockhaus, 2). \* A tradução da Rés suprimiu.

que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência externa e interna, é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento”<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 95 (Os pensadores) p. 507 (Brockhaus, 2). Em Schopenhauer a fonte da filosofia será então “deslocada do suprasensível para a experiência interior que cada um tem de seu próprio corpo em ação, surgindo, da impossibilidade mesma de uma metafísica transcendente, a metafísica imanente que decreta a ausência de Deus e a presença do homem como ser corporal finito”. CACCIOLA, *op. cit.* p. 23.

## CAPÍTULO II: O *descanso* da Vontade na contemplação artística

Somente a Arte, esculpindo a humana mágoa,  
Abranda as rochas rígidas, torna água  
Todo o fogo telúrico profundo  
E reduz, sem que, entanto, a desintegre,  
À condição de uma planície alegre,  
A aspereza orográfica do mundo!

(Augusto dos Anjos. *Monólogo de uma sombra*)

As análises aqui empreendidas conduzem naturalmente à questão do único *acesso* possível ao mundo em si, ou seja, do conhecimento das Idéias. Na intuição estética Schopenhauer revela o primeiro modo deste *acesso mediato* à Vontade: de fato, não conhecemos diretamente a Vontade noumênica (pois se fosse ela objeto de conhecimento, não seria mais Vontade, mas representação, *informada* pelo intelecto), mas sim objetivada no seu grau mais imediato, como Idéia. A Idéia platônica é um objeto, portanto uma representação, mas não regida pelo princípio de razão; e o acesso à ela nos é oferecido pela arte. Ainda no segundo livro de *O mundo* o filósofo procurar mostrar que já em sua Dissertação algumas análises sobre o sujeito do querer apontavam para a existência deste caráter inteligível, que é a Idéia no homem:

“Na minha exposição do princípio de razão, considerei a vontade, ou antes, o sujeito do querer, como uma categoria particular das representações ou objetos; mas nessa altura, eu já via esse objeto como confundindo-se com o sujeito, isto é, deixando de ser objeto; para mim, havia aí, nesta identificação, uma espécie de milagre κατ' ἐξοχήν (...) é um conhecimento dum gênero especial, cuja verdade, por este motivo, não pode colocar-se em nenhuma das rubricas nas quais dispus toda a verdade, na minha exposição do princípio de razão, isto é: verdade lógica, empírica, metafísica e metalógica”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *O mundo*, p. 135-136 (Rés) p. 121-122 (Brockhaus, 2).

Destarte, a Idéia, como *individualidade em si*, fora do tempo e do espaço – portanto, alheia ao *principium individuationis* – não pode pertencer a nenhuma das classes de representações ali elencadas. Sendo assim, que tipo de conhecimento possibilita o conhecimento destes arquétipos ideais? Certamente uma intuição, mas uma intuição pura, ou seja, despida das formas da representação que regem os fenômenos (tempo, espaço e causalidade).

Para Schopenhauer a arte é, acima de tudo, um conhecimento, uma apreensão e comunicação de um objeto<sup>2</sup>. Mas este objeto não é um fenômeno, uma coisa individual situada no tempo e no espaço, mas é, de acordo com o sentido que deu Platão a este conceito, o modelo Ideal, do qual surgem todas as individualidades fenomênicas. As Idéias são as “espécies determinadas ou as formas e propriedades invariáveis originárias”<sup>3</sup>. São os graus intermediários de objetivação da Vontade, situados entre a coisa-em-si e o fenômeno. De todas as *formas* do conhecimento apenas uma pertence às Idéias, a *forma da representação em geral*: a de **ser-objeto-para-um-sujeito** (*Objekt-für-ein-Subjekt-sein*)<sup>4</sup>. O *sentimento do belo*, a contemplação estética, e a produção da obra de arte (tarefa do *gênio*), nada mais são que o acesso de um sujeito ao mundo Ideal<sup>5</sup>.

Esta é a *condição objetiva* do conhecimento aqui descrito: que a coisa individual, o fenômeno espaço-temporal, se converta na Idéia de sua espécie. A

---

<sup>2</sup> É singular a sua interpretação da arte como conhecimento, no sentido em que o filósofo antecipa uma visão bastante difundida na estética contemporânea. Ainda no que diz respeito ao uso da terminologia platônica, a estética schopenhaueriana se distancia do pensamento do filósofo grego no momento em que este “introduz a funesta concepção de que a arte é ‘imitação’ do aspecto sensível das coisas” (MEUMANN, E. *A estética contemporânea*, p. 4). No entanto, em suas linhas gerais a *metafísica do belo* de Schopenhauer é a mesma de Plotino, para quem a arte é representação das Idéias, das quais os fenômenos são cópias imperfeitas.

<sup>3</sup> *O mundo*, p. 5 (Os pensadores) p. 199 (Brockhaus,2).

<sup>4</sup> Idem, p. 9 (Os pensadores) p. 206 (Brockhaus,2).

<sup>5</sup> Fica estabelecida aqui a distinção entre a representação empírica (os fenômenos) regida pelo princípio de individuação e a representação *adequada* da Vontade, a Idealidade atemporal. Quando muito podemos dizer, com Schopenhauer, que a Idéia é o “fenômeno completo e perfeito”. *Suplementos III*, p. 176 (Félix Alcan) p. 1124 (Ausgabe, 2).

condição subjetiva é que o sujeito que conhece precisa também modificar-se, deve despir-se de sua individualidade empírica, tornando-se um *sujeito puro do conhecimento*, não determinado pelo princípio de razão, e livre do jugo da vontade. “O princípio de razão é portanto novamente a forma adotada pela Idéia, ao cair no conhecimento do sujeito enquanto indivíduo”<sup>6</sup>. Aquele conhecimento é intuitivo, portanto, promovido pelo intelecto; mas a intuição que aqui se produz é uma intuição pura, em que se conhece o em-si do objeto. Sujeito puro do conhecimento (*rein erkennendes Subjekt*) e Idéia são assim *correlatos*: o sujeito se reconhece no objeto, na *objetividade adequada* da Vontade naquele grau determinado, pois têm a mesma essência, tornando-se uno com ele, integrando-se ao todo, como uma gota no oceano. Os objetos são conhecidos fora de toda relação entre si ou com o querer<sup>7</sup>.

Nos Suplementos ao terceiro livro Schopenhauer explica da seguinte maneira a diferença entre estas duas formas de conhecimento: a consciência se divide em dois lados, o primeiro é a consciência do *eu próprio*, em que o conhecimento é determinado pela vontade. É um conhecimento *subjetivo* : aqui o cérebro, o intelecto, funciona de acordo com a sua natureza, pois que foi criado pela vontade, exclusivamente para satisfazê-la. O outro lado é a consciência intuitiva do mundo, um conhecimento *objetivo*, em que o intelecto alforria-se de seu algoz, dirigindo toda a sua atividade intelectual para o objeto externo, alheio à existência da vontade, pois esta foi suprimida da consciência<sup>8</sup>. O primeiro é um conhecimento sempre *interessado*, e só vê nas coisas os *motivos*, as *relações* diretas ou indiretas com a vontade individual do sujeito. O segundo é um conhecimento *desinteressado*, conhece objetivamente, ou seja,

---

<sup>6</sup> *O mundo*, p. 10 (Os pensadores) p. 206 (Brockhaus,2).

<sup>7</sup> Bem diferente se apresenta então esta intuição pura da *intuição intelectual* de Fichte, em que a “consciência do *eu sol*” é percebida “como ação originária”. TORRES FILHO, R. *op. cit.* p. 60.

<sup>8</sup> “O gênio é um intelecto que se tornou infiel à sua missão”. *Suplementos III*, p. 198 (Félix Alcan) p. 1150 (Ausgabe, 2).

fora de toda relação. Trata-se neste último caso de “uma forte excitação da atividade cerebral intuitiva, sem qualquer excitação das inclinações (*Neigungen*) ou das paixões (*Affekte*)”<sup>9</sup>. Quanto mais uma destas partes da consciência se destaca, mais a outra se afasta.

No primeiro caso não se ultrapassa o fenômeno, conhecimento típico das ciências. Ao contrário, a intuição das Idéias se dá fora do espaço, do tempo e do princípio de causalidade. E o gênio, na arte, é aquele que conseguiu levar ao máximo esta objetividade, e que com maior facilidade consegue se manter nesta contemplação desinteressada, podendo deste modo comunicar seu conhecimento através da obra de arte, operando assim a reprodução (*Widerholung*) das idéias.

Schopenhauer não admite uma atitude genial na ciência: quando muito, aquele que obtém um bom domínio do conhecimento determinado pelo princípio de razão tem *talento* (Talent), só conhece no particular apenas o particular. O *Dom* no gênio é inato; e a *técnica* no homem de ciência é adquirida. O filósofo vê em Aristóteles a figura típica do cientista, e em Platão o do artista<sup>10</sup>. Os conceitos da razão, objetos da ciência, são representações abstratas, princípios universais que são extraídos do particular, enquanto que as Idéias, objetivo da arte, são anteriores ao fenômeno: é o universal donde são extraídas as particularidades. Por esta razão Schopenhauer denomina os primeiros *universalia post rem* e as segundas *universalia ante rem*<sup>11</sup>. A ciência conhece sempre o *como* e o *porquê* das coisas. A arte, bem como a filosofia, (pois ambas têm a mesma finalidade, o conhecimento das Idéias, aquela *in concreto* através de imagens, esta *in abstracto* através de conceitos) procura o *quê* das coisas.

---

<sup>9</sup> *Suplementos III*, p. 179 (Félix Alcan) p. 1127 (Ausgabe, 2)

<sup>10</sup> “O que se dá conforme o princípio de razão, é o procedimento racional, único válido e útil na vida prática, bem como na ciência: o que abstrai do conteúdo daquele princípio, é o procedimento genial, único e útil na arte. O primeiro é o procedimento de Aristóteles. O segundo é, em seu conjunto, o de Platão”. *O mundo*, p. 18 (Os pensadores) p. 218 (Brockhaus, 2).

<sup>11</sup> “A unidade original e essencial da Idéia é fracionada e disseminada na pluralidade das coisas individuais pelo sujeito do conhecimento”. *Suplementos III*, p. 178 (Félix Alcan) p. 1126 (Ausgabe, 2).

O conhecimento intuitivo, objetivo, diz Schopenhauer, é oposto ao conhecimento racional. Por isto os gênios “são dominados freqüentemente por afecções violentas e paixões irracionais”. Mas não se trata aqui de uma dominação da vontade em relação ao intelecto, mas o contrário, pois por mais forte que seja no gênio a manifestação da vontade, a energia intelectual é sempre preponderante. Destarte, o que caracteriza o estado genial é uma vontade intensa, um caráter violento e apaixonado e, no entanto, uma *energia cerebral* mais forte ainda; uma violência apaixonada da vontade aliada a uma exaltação da vida nervosa um “excesso anormal de inteligência”<sup>12</sup>. Schopenhauer chega a propor a tese de que a consciência do gênio é constituída de 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade.

Como se vê não é pois possível interpretar o *repouso* da contemplação estética, ou a *paz perpétua* da negação do querer – que são fundamentalmente o mesmo fenômeno em graus diversos – como uma *diminuição* ou *rarefação* da vontade no indivíduo. Trata-se, antes, como já anunciamos, da disposição do de não submissão do intelecto em relação à vontade. Esta disposição leva os indivíduos de gênio a uma relação bem diferente com o mundo que o rodeia. Por não perceber mais nas coisas as relações a que se atém o *populacho* (a ciência e o senso comum), e devido ao seu comportamento excêntrico, são freqüentemente solitários; e por estarem distantes da vida comum, alheios aos problemas do cotidiano, são sempre enganados, incompreendidos e, às vezes, rejeitados (que tenhamos em mente o caso Sócrates). Esta tese nos permite uma comparação entre a genialidade e a loucura. O louco é aquele em quem uma violenta adversidade contra a vida fez com que a vontade, num ato de fuga, de *instinto de sobrevivência*, interrompesse o fio da lembrança, esvaziando na memória o conteúdo maligno, e substituindo as lacunas por intermédio da imaginação. Nesta

---

<sup>12</sup> *Suplementos III*, p. 189 (Félix Alcan) p. 1139 (Ausgabe, 2).

desarticulação do seu *encadeamento necessário*, “o intelecto renunciou à sua natureza, para agradar (*zu gefallen*) à vontade”<sup>13</sup>. No gênio, sob seu olhar objetivo sobre as coisas, o intelecto também renuncia à sua natureza, não para agradar a vontade, como no louco, mas para dominá-la e negá-la. O gênio é também comparado à criança, quando Schopenhauer nota, amparado nos estudos de fisiologia da época, que ela tem “mais intelecto que vontade”<sup>14</sup>. Pode-se dizer então que a marca do indivíduo genial é esta “enorme preponderância da vida cerebral”<sup>15</sup>.

Poder-se-ia perguntar então quais seriam as condições necessárias para o surgimento do indivíduo de gênio. Resposta de Schopenhauer: “o máximo de energia da atividade cerebral, a qual depende do frescor e da elasticidade das fibras e da força com a qual o sangue arterial flui para o cérebro”<sup>16</sup>. Ademais, além da tese sobre a estrutura fisiológica do cérebro, a quantidade de massa branca e massa cinzenta, bem como o tamanho e a forma do crânio, etc., Schopenhauer nos dá algumas *dicas práticas* para o pretendente na *arte da genialidade*: “uma noite inteira de um sono tranqüilo, um banho frio, e tudo o que, acalmando a circulação e a força das paixões, dá à atividade cerebral uma predominância adquirida sem esforço”<sup>17</sup>.

Deve-se notar, no entanto, que a arte não é o único meio para o conhecimento das Idéias. A contemplação desinteressada da Natureza proporciona também ao sujeito esta elevação acima do mundo fenomênico. Para tanto a *fantasia* é uma faculdade de suma importância para a intuição pura: na atitude estética ela permite “enxergar nas coisas não somente aquilo que a natureza realmente formou, porém o que

---

<sup>13</sup> Idem, p. 212 (Félix Alcan) p. 1167 (Ausgabe, 2).

<sup>14</sup> Idem, p. 206 (Félix Alcan) p. 1160 (Ausgabe, 2).

<sup>15</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 100 (Alianza) p.51 (Brockhaus, 4).

<sup>16</sup> *Suplementos I*, p. 214 (Félix Alcan) p. 786 (Ausgabe, 2).

<sup>17</sup> *Suplementos III*, p. 180 (Félix Alcan) p. 1128 (Ausgabe, 2).

pretendia formar, mas sem sucesso, dada a luta de suas formas entre si”<sup>18</sup>. O *espiar* (*spähen*), atitude contrária à do gênio, constitui o oposto da contemplação.

Na contemplação da natureza existem duas formas de fruição do *prazer estético* (o conhecimento puro do objeto sem a imposição da vontade): através do sentimento do *belo*, que se dá também em relação às obras de arte, e o sentimento do *sublime*, que só na observação da natureza é possível. No primeiro, o *gozo desinteressado* advém da contemplação em que não há relação hostil entre o objeto a vontade individual do sujeito. No sublime, o sujeito experimenta-se numa relação hostil, *desfavorável* (*Ungünstig*) com a natureza, em que ele se desenlaça violentamente e deliberadamente (!) de sua vontade – na *Tragédia* a Vontade se vê numa situação semelhante: aqui o terror advém da ameaça aterrorizante do destino. Os diferentes graus do sublime ocorrem de acordo com a intensidade da violência contra a vontade individual. Schopenhauer se serve da distinção kantiana entre *sublime dinâmico*, em que se verifica a ameaça de destruição pela terrível luta da natureza; e o *sublime matemático* em que a incomensurabilidade do espaço e do tempo reduzem o indivíduo ao nada. Em ambos os casos, ao mesmo tempo em que o indivíduo sente esta violência contra a sua vontade, por uma disposição intelectual ele consegue perceber-se como o *portador* (*Träger*) de *todo este mundo*<sup>19</sup>, pois todo fenômeno tem origem no sujeito que conhece. É neste *contraste* que se instaura em um golpe o sublime. O *provocante* é o sentimento oposto a este, pois aqui há a excitação da vontade.

Estes são, em suma, os princípios gerais da Estética schopenhaueriana. Mas, que conseqüências podem ser extraídas deste andar de seu edifício filosófico? De fato, seria errôneo pensar que o filósofo não transcende aqui o âmbito especulativo. Apesar

---

<sup>18</sup> O *mundo*, p. 19 (Os pensadores) p. 220 (Brockhaus, 2).

<sup>19</sup> O sujeito do conhecimento é “O *olho do mundo* (*Weltauge*)”. *Suplementos III*, p. 183 (Félix Alcan) p. 1132 (Ausgabe, 2).

de, em algum momento de seu pensamento, Schopenhauer rejeitar até mesmo o epíteto *estética* para designar esta parte de sua doutrina<sup>20</sup>, acreditando-a carregada de conotações não filosóficas, preferindo a expressão *metafísica do belo*, vemo-lo ainda envolto em descrições puramente técnicas, portanto não especulativas, quando trata das diferentes formas de arte particularmente. Ademais, é possível ainda estabelecer uma relação direta entre sua metafísica do belo e sua teoria sobre o agir humano do último livro d’*O mundo*: trata-se do *parentesco* entre a contemplação estética e a *negação* (*Verneinung*) da vontade<sup>21</sup>.

Poder-se-ia imaginar que, a partir da forma desventurada como foi descrita a vida do gênio, que representa o supra-sumo do conhecimento objetivo isento de vontade, Schopenhauer concluiria naturalmente que uma vida sem dor e sem sofrimento seria então aquela oposta a do gênio, em que há, não a negação do querer, mas a *afirmação*, não um conhecimento isento de vontade num sujeito puro do conhecer, mas um conhecimento determinado pela vontade em um sujeito individual absorvido no mundo fenomênico. Sendo desta forma a própria *vida* sinônimo de vontade, a afirmação daquela seria então a única saída para a felicidade plena, descartada de toda miséria e angústia.

Se fosse esta a conclusão de sua metafísica, certamente o conheceríamos como o *representante maior do otimismo na filosofia*.

Sabemos que não é bem assim. E não é por acaso que ele ganhará na história do pensamento a imagem de “pessimista incurável”<sup>22</sup>. A *felicidade absoluta*<sup>23</sup> só consegue aquele que se elevou a sujeito puro do conhecer, que negou a vida, a vontade,

---

<sup>20</sup> WEISMANN, A. *Cinco lecciones sobre la estetica de Schopenhauer*, p. 24.

<sup>21</sup> *Suplementos III*, p. 181 (Félix Alcan) p. 1130 (Ausgabe, 2).

<sup>22</sup> RIBOT, T. *op. cit.* p. 4. Segundo Pierre Sipriot “Schopenhauer oferece um pessimismo sem porta de saída”. SIPRIOT, P. *Le pessimisme des forts ou la force de l’optimisme?*. In: SIPRIOT, P. (org.) *Schopenhauer et la force du pessimisme*, p. 27.

<sup>23</sup> *Suplemento III*, p. 180 (Félix Alcan) p. 1128 (Ausgabe, 2).

a si mesmo. Esta consequência lógica ao problema da dor já está colocada implicitamente na própria constatação do mundo como Vontade: “todo querer se origina da necessidade, portanto, da carência, do sofrimento”<sup>24</sup>. Assim, toda ação determinada pela vontade, leva infalivelmente ao sofrimento, pois ela é insaciável, sempre carente. E os obstáculos à sua satisfação pululam ao sabor do vento.

Da satisfação de um desejo, abre-se caminho para duas possibilidades: ou a carência e o sofrimento devido ao surgimento de novos desejos, ou o *tédio*. A vida é assim um pêndulo a oscilar eternamente entre o sofrimento e o tédio. Os dias da semana, de trabalho e de esforço, representam o sofrimento, e o final de semana, o tédio. Acrescenta-se a isto a consciência da morte certa, a qual o homem carrega por toda a sua efêmera existência. Schopenhauer compara também a vida com o *andar*, pois assim como este é uma queda constantemente adiada, a vida é uma morte constantemente adiada. “Por que há de orgulhar-se o homem?”, pergunta o misantropo filósofo: “sua concepção é uma culpa, o nascimento, um castigo; a vida, uma labuta; a morte, uma necessidade”<sup>25</sup>.

Se constatamos então que “estamos num puro inferno, margeados de todos os lados pelo nada”<sup>26</sup>, isto significa que a tão sonhada *αταραξία* dos estóicos é uma ilusão? Para Schopenhauer não, e boa parte de sua produção filosófica é caracterizada pela tentativa de mostrar *o caminho*, a saída – *otimismo* talvez fosse aqui finalmente a palavra apropriada, não fosse pelo fato de que a *saída*, para ele, é o *Nada*. “Tão

---

<sup>24</sup> *O mundo*, p. 26 (Os pensadores) p. 230 (Brockhaus, 2).

<sup>25</sup> *Parerga e paralipomena*, p. 189 (Os Pensadores) p. 215 (Brockhaus, 6). E ainda: “Parecemos carneiros a brincar sobre a relva, enquanto o açougueiro já está a escolher um ou outro com os olhos, pois em nossos bons tempos não sabemos que infelicidade justamente o destino nos prepara – doença, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte etc”. p. 217 (Os Pensadores) p. 310 (Brockhaus, 6).

<sup>26</sup> PHILONENKO, A. *op. cit.*, p. 102.

próximos de nós”, provoca Schopenhauer, “se localiza uma região em que nos livramos de toda nossa miséria; mas quem é dotado da força para ali se manter?”<sup>27</sup>.

Assim como o problema do infortúnio, a sua solução já se encontra, implicitamente, nos pressupostos de sua metafísica. O sofrimento só existe quando a nossa vontade foi contrariada. Mas isto não ocorreria nunca se a vontade não determinasse as ações e não tivéssemos que ver as coisas como motivos, com alguma relação com nosso querer. Cortando *o mal pela raiz*, negando a vontade, a vida, o mundo fenomênico com seus motivos desaparece, e assim também o sofrimento. O *suicídio* seria então a saída? Para Schopenhauer não: o suicida não nega a vontade, mas afirma-a. O que é negado aqui são os obstáculos que se erguem aos desejos (esta questão será melhor analisada no âmbito de sua ética). O caminho se encontra antes num estado da consciência no qual o intelecto predomina sobre a vontade, no qual esta é eliminada da consciência: “no momento mesmo em que, arrancados do querer (*Wollen*) nos abandonamos ao conhecimento puro independente da vontade (*Willen*), penetramos em um outro mundo, em que tudo que movimenta nossa vontade, e por isto nos abala com tal intensidade, não mais existe”<sup>28</sup>. Estão separados o conhecimento e a vontade, e “o grau desta separação estabelece grandes diferenças intelectuais entre os homens; pois o conhecer é tanto mais objetivo e exato quanto mais se desligou da vontade; como é melhor o fruto que não tem o gosto do solo em que nasceu”<sup>29</sup>.

A genialidade na arte é um destes estados da consciência, ainda que momentâneo, pois mesmo o indivíduo mais genial tem suas *recaídas*. “Despojados do eu sofredor”, conclui o filósofo, “nos tornamos, como sujeito puro do conhecimento, completamente unos com aqueles objetos, e assim como nossa miséria lhes é estranha,

---

<sup>27</sup> *O mundo*, p. 27 (Os pensadores) p. 233 (Brockhaus, 2).

<sup>28</sup> *Idem*, p. 27 (Os pensadores) p. 233 (Brockhaus, 2).

<sup>29</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 128 (Alianza) p. 75-6 (Brockhaus, 4).

do mesmo modo será estranha, por estes momentos, a nós mesmos. Somente o mundo da representação perdura, o mundo como vontade desapareceu”<sup>30</sup>. A representação que permanece aqui, que fique bem entendido, é a Idéia platônica. Esta *revolução* não se dá de forma pacífica, pois “o acidente (o cérebro) deve dominar e anular de algum modo a substância (a vontade)”<sup>31</sup>.

O primeiro problema para o qual somos conduzidos por estas cogitações, é a já conhecida *antinomia do conhecimento*: como o sujeito puro pode situar-se *fora do tempo* sendo que se trata aqui apenas de uma disposição intelectual, de um *modo de funcionamento* do cérebro? Ora, este órgão é matéria, causalidade tornada visível, como o restante do corpo: não deve portanto ser um fenômeno espaço-temporal sendo suas modificações dadas somente neste âmbito? (voltaremos a esta questão mais adiante). Na metafísica schopenhaueriana uma surpreendente relação entre o físico e o metafísico é apresentada de um modo inusitado na história da filosofia. O conhecimento e a afirmação da vontade são operadas pelo intelecto, que não é nenhum *nous* ou uma *res cogitans*, mas se trata de ações do cérebro, que por sua vez é ele inteiro Vontade objetivada. Temos então sempre um *autoconhecimento* e uma *auto-afirmação* da Vontade. Do mesmo modo, a negação operada aqui não ocorre à margem da Vontade, mas parece alojar-se em seu seio: é uma *autonegação* da vontade. O nada parece se instaurar no âmago da Vontade, justamente ali onde o mundo como representação parece quase tocar o mundo noumênico: no homem. Diríamos que não só o homem “manifesta melhor que todo ser o nada que frequenta toda existência”<sup>32</sup>, mas que é o *único* capaz desta manifestação. E o que leva a Vontade a negar a si mesma não é algo

---

<sup>30</sup> *O mundo*, p. 28 (Os pensadores) p. 234 (Brockhaus, 2). Podemos dizer que o gênio é o “primeiro apóstolo da renúncia”. RIBOT, T. *op. cit.* p. 99.

<sup>31</sup> *Suplementos III*, p. 181 (Félix Alcan) p. 1130 (Ausgabe, 2).

<sup>32</sup> PHILONENKO, A. *op. cit.*, p. 107.

exterior à ela, mas certas disposições do intelecto de um indivíduo, portanto algo dentro da própria Vontade.

É interessante observar que, em meio a estas considerações em sua estética, surge o primeiro exemplo dado por Schopenhauer do indivíduo de gênio: o representante da escola de pintura flamenga do Renascimento, Jacob Van Ruisdael, cuja obra se caracteriza pela ênfase no aspecto efêmero das obras terrenas, transmitindo assim no observador um estado melancólico, como em *O cemitério* de 1655, o qual H. W. Janson, em sua *Iniciação à história da arte*, nos mostra acompanhado do seguinte comentário:

As nuvens tempestuosas que passam por sobre um vale selvagem e deserto nas montanhas, as ruínas medievais e a torrente que abriu caminho à força por entre os túmulos criam, em conjunto, uma profunda atmosfera de melancolia. O que o artista nos diz é que, neste mundo, nada é eterno – o tempo, o vento e a água reduzem-se todos ao pó, assim como as frágeis obras dos homens, as árvores e as pedras. Essa visão da impotência humana face às forças da natureza tem uma dramaticidade majestosa na qual os românticos, um século mais tarde baseariam o seu conceito de Sublime<sup>33</sup>.



Àquelas especulações metafísicas, juntam-se, na estética de Schopenhauer, apontamentos sobre o modo como cada arte particular alcança o conhecimento das

---

<sup>33</sup> JANSON, H. *Iniciação à história da arte*, p. 270-1.

Idéias. Por suas diferenciações elas são classificadas hierarquicamente, de acordo com o *grau de objetivação* da Vontade (a Idéia) a que se tem acesso por seu intermédio<sup>34</sup>.

Há que se considerar ainda dois aspectos desta fruição da arte que Schopenhauer chama de *prazer estético* (*ästhetische Genuße*): o predomínio *subjetivo* deste sentimento, quando a obra contemplada apresenta um grau inferior de objetividade da Vontade, tendo assim a elevação à sujeito do conhecimento puro um papel mais importante; e o predomínio *objetivo* quando se apresenta uma Idéia num grau mais elevado. Assim, na **arquitetura**, que tem como função a *reprodução dos graus mais inferiores da objetividade da Vontade*, as “qualidades ocultas” da Física (gravidade, coesão, rigidez, dureza, etc.), ocorre o predomínio do subjetivo. Esta arte tem como objetivo a apresentação da ambigüidade, do antagonismo, da luta interna: aspectos da Vontade que aqui envolvem a *gravidade* e a *rigidez*: “no conflito da rigidez e do peso é o *nada* que aflora e torna-se *sensível* para nós”<sup>35</sup>. Na **arte hidráulica** também ocorre o predomínio do subjetivo, mas aqui o conflito revelado envolve a gravidade e a *fluidéz*.

Na **jardinagem** a intervenção humana é reduzida, cabendo à própria natureza a maior participação na execução da finalidade estética, havendo assim a predominância do objetivo. Esta arte juntamente com a **pintura paisagística** comporiam o *segundo degrau* na hierarquia das artes, sendo que na pintura de paisagens há um equilíbrio entre o subjetivo e o objetivo.

Na **pintura e escultura de animais** é apresentado um grau maior de objetivação da Vontade, deste modo ocupam um ponto mais alto na escala hierárquica, pois têm como objeto as representações dotadas de inteligência. A partir destas, e nas outras formas de expressão artística, observa-se o predomínio objetivo, principalmente

---

<sup>34</sup> Mas esta hierarquia é só aparente, pois na estética schopenhaueriana pode-se afirmar, aristotelicamente, que simplesmente “o ser se diz em vários sentidos”. PHILONENKO, A. *op. cit.*, p. 158.

<sup>35</sup> PHILONENKO, A. *op. cit.*, p. 150.

as que têm como objeto o homem, a *mais perfeita* das objetivações da Vontade, a Idéia no grau mais elevado. É o que ocorre na **pintura e escultura histórica**. Segundo Schopenhauer, a *beleza* não é o produto de todas as artes, mas somente daquelas que têm como objeto as representações para as quais não há a exigência do *movimento* para ser expressada a sua essência, como no caso da pintura paisagística e a jardinagem. Para aquelas cuja manifestação exige o movimento como uma das formas de expressão da sua essência, em que apenas o espaço não é suficiente para esgotá-la, mas se torna necessário o auxílio do tempo, o produto a ser conquistado não é a beleza mas é a *graça*. É por este motivo, por exemplo, que a escultura não pode ter como objeto a natureza vegetal, mas apenas os animais e o homem.

Há uma particularidade de sua estética que vem à baila neste momento, que certamente vale menção: trata-se da distinção entre *beleza genérica e beleza característica*. A diferença entre a pintura de animais e os *retratos*, é que (e aqui tocamos novamente no corpo de sua metafísica) os animais não têm uma *Idéia particular*, senão que cada espécime representa apenas uma das objetivações da Idéia única da *espécie* a que pertence, e a arte em questão deve proporcionar a contemplação desta Idéia genérica. Por outro lado, para o homem há *uma Idéia particular* para cada indivíduo, o caráter inteligível. Dá-se como se fosse uma espécie de *perspectiva* da *Idéia de humanidade*. O caráter, diz-nos ele, é um “realce peculiar da Idéia de humanidade”<sup>36</sup>. Nos *portraits*, o objetivo é então reproduzir esta *Idéia individual* do homem. Não é demais observar que a manifestação do caráter inteligível (o caráter empírico ou querer) é que é *negada* na contemplação do sujeito puro do conhecimento.

A **poesia** tem a peculiaridade de representar todos os graus de objetivação da Vontade, pois sua área de atuação, lembra-nos o filósofo, é infinita. O conceito, na

---

<sup>36</sup> *O mundo*, p. 48 (Os pensadores) p. 265 (Brockhaus, 2).

*poesia lírica* como na *tragédia*, é o *material* do artista. Por isto Schopenhauer admite aqui o uso da *alegoria* (que tem como finalidade a expressão de um conceito), o que foi censurado nas artes plásticas, pois enquanto nestas, com o uso da alegoria, parte-se do intuitivo para a expressão de um conceito, na poesia se caminha do conceito com destino ao intuível<sup>37</sup>. O conceito, não se cansa ele de afirmar, é infrutífero para a arte, podendo servir apenas como meio não como fim.

Não é por acaso que a **música** ocupa um lugar de destaque no seu estudo das artes, ela é a mais importante, não só por alcançar o objetivo da arte de modo mais imediato e irresistível, mas principalmente por ser ela a “reprodução (*Abbild*) da própria Vontade”. A música não é cópia de Idéias, mas é ela mesma objetivação *adequada* da coisa-em-si. Portanto, conclui Schopenhauer, tanto faz dizer objetivação da Vontade como *objetivação da música*<sup>38</sup>. Numa passagem que lembra bastante uma alegoria por nós bastante conhecida dentro da filosofia, o exaltado filósofo chega a dizer que as outras artes se referem à sombra (*Schatten*) e a música à essência (*Wesen*)<sup>39</sup>. Segue-se daí uma profunda análise da essência da música em que é mostrado o *paralelismo* que existe entre as particularidades desta arte e as diversas formas de manifestação da Vontade: “as quatro vozes de toda harmonia, a saber, o baixo, o tenor, o alto e o soprano; ou, noutros termos: tom fundamental, terça, quinta e oitava, correspondem aos quatro graus da escala dos seres, ou seja, ao reino mineral, vegetal, animal e ao homem”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Idem, p. 60 (Os pensadores) p. 283 (Brockhaus, 2).

<sup>38</sup> Vontade corporificada, diz ele, é o mesmo que música corporificada.

<sup>39</sup> *O mundo*, p. 74 (Os pensadores) p. 304 (Brockhaus, 2).

<sup>40</sup> *Suplementos III*, p. 258 (Félix Alcan) p. 1222 (Ausgabe, 2).

### CAPÍTULO III: O desconfortável consolo

Tome, Dr., esta tesoura, e... corte  
Minha singularíssima pessoa.  
Que importa a mim que a bicharia roa  
Todo o meu coração, depois da morte?!

(Augusto dos Anjos. *Budismo moderno*)

Em sua estética, Schopenhauer apresenta a fruição artística como uma primeira forma de *negação da vontade*, ainda que passageira. Mas é no âmbito de sua ética que este niilismo se torna mais evidente. É aqui que todas as articulações de seu pensamento encontram o ponto de entrelaçamento ao qual tendiam naturalmente desde o início: “Schopenhauer é um filósofo existencial, e a finalidade central de sua obra é definir as vias da redenção para uma condição humana desesperada”<sup>1</sup>.

Diante do que foi colocado até aqui, podemos então divisar no niilismo schopenhaueriano dois momentos: no primeiro, a *redução ao nada* refere-se à postulação da idealidade do fenômeno: uma herança do kantismo que aproxima Schopenhauer do acomismo fichtiano e parece tornar sua filosofia uma indubitável referência para a observação da *Carta de Jacobi*. “O mundo é minha representação”, lê-se no póstico de sua obra principal. Nesta proposição esconde-se a tese de que o objeto do conhecimento não têm uma existência em si, mas é de certa forma uma criação do sujeito: “toda a causalidade e, por conseguinte, toda a matéria, toda a realidade, apenas existe pelo

---

<sup>1</sup> MISRAHI. *Critique...* In: DROIT, R.-P (org.). *Presences de Schopenhauer*, p. 93.

entendimento, para o entendimento, [no entendimento]”<sup>2</sup>. Schopenhauer recita aqui a cartilha do idealismo transcendental kantiano. A novidade, ou como diria ele, o ponto em que sua filosofia provém da de Kant, “como de seu tronco”<sup>3</sup>, se mostra no segundo livro de *O mundo como vontade e representação*. Trata-se, como vimos, da intuição do mundo como *Vontade*, ou seja, Schopenhauer vê no mundo em si, no *noumeno* kantiano, no fundo metafísico do universo, não uma estrutura lógico-racional como o queria a metafísica clássica, mas um ímpeto cego (*blinder Drang*), uma força inconsciente da qual o mundo fenomênico é uma *objetivação*. É a partir desta descoberta que começa a ser aberta a clareira que leva ao Nada: é este o segundo momento do niilismo schopenhaueriano. Trata-se da *negação da vontade*. No niilismo schopenhaueriano, portanto, a *nadificação* (fazendo uso do neologismo sartriano) ou *niilização*<sup>4</sup> parece se dirigir à própria *coisa-em-si*.

A preocupação com o problema do Nada, que advém necessariamente daí – e que definitivamente coloca Schopenhauer em cena como “mais um dos capítulos alemães do niilismo europeu”<sup>5</sup> – no entanto só tem lugar no último parágrafo do quarto livro de *O mundo*.

Antes de mais nada, faz-se necessário a observação de que ao contrário do que se possa pensar, o *pessimismo*, expressão que revela o lado, digamos, *popular* da recepção do pensamento de Schopenhauer, não se confunde com o conceito do niilismo com o qual nos atemos aqui. A constatação do fato da irrecuperável miséria da condição humana, o apelo à aceitação tranqüila da absoluta falta de saída para o sofrimento e o

---

<sup>2</sup> *O mundo*, p. 19 (Rés) p. 13 (Brockhaus, 2). “No entendimento”, foi suprimido na tradução da Rés-Porto.

<sup>3</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 155 (Os Pensadores) p. 595 (Brockhaus, 2).

<sup>4</sup> CRAGNOLINI, M. *op. cit.* p. 45.

<sup>5</sup> ARANTES, P. *op. cit.* p. 275.

tédio aos quais tendem inevitavelmente nossas ações no mundo fenomênico, que caracteriza este aspecto quase *jornalístico* de seu pensamento<sup>6</sup>, talvez possa ser encarado como uma conseqüência natural – para não dizer *lógica* – da concepção do mundo como Vontade. O raciocínio que condena a existência humana ao infortúnio é desconsoladamente simples: O mundo é Vontade; Vontade representa carência; e carência é sempre sofrimento. Na felicidade não há nada de positivo, ela é o negativo da vida, uma exceção rara; e o otimismo chega a ser mesmo uma ofensa: a vida “é um estado de infelicidade radical”<sup>7</sup>. Conquanto a satisfação ponha fim ao querer, conclui o autor de *O mundo*,

para cada desejo satisfeito, dez permanecem irrealizados. Além disto, o desejo é duradouro, as exigências se prolongam ao infinito; a satisfação é curta e de medida escassa. O contentamento finito, inclusive, é somente aparente: o desejo, imediatamente dá lugar a um outro; aquele já é uma ilusão conhecida, este ainda não. Satisfação duradoura e permanente objeto algum do querer pode fornecer; é como uma caridade oferecida a um mendigo, a lhe garantir a vida hoje e prolongar sua miséria ao amanhã. Por isto, enquanto nossa consciência é preenchida pela nossa vontade, enquanto submetidos à pressão dos desejos, com suas esperanças e temores, enquanto somos sujeitos do querer, não possuiremos bem-estar nem repouso permanente. Caçar ou fugir, temer desgraças ou perseguir o prazer, é essencialmente a mesma coisa; a preocupação quanto à vontade sempre exigente, seja qual for a forma em que o faz, preenche e impulsiona constantemente a consciência; sem repouso porém não é possível qualquer bem-estar<sup>8</sup>.

A constatação da vida como sofrimento atinge, no filósofo de Danzig, proporções cósmicas: “A vontade deseja infinitamente, mas só se objetiva na finitude e se

---

<sup>6</sup> Pode ser vista como a parte “menos profunda e a mais mundana de sua filosofia”. SANS, E. *Schopenhauer*, p. 101.

<sup>7</sup> *O mundo*, p. 427 (Résumé) p. 381 (Brockhaus, 2).

<sup>8</sup> Idem, p. 26 (Os Pensadores) p.230-1 (Brockhaus, 2). Sendo assim, eternamente “a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o tédio” (p. 411/p. 369). “A própria vida é um mar cheio de escolhos e redemoinhos” (p. 413/p. 369).

satisfaz apenas no efêmero – por isto seu sofrimento é infinito”<sup>9</sup>. Se a Vontade em sua busca sem fim pela satisfação sempre obstada perpassa todos os seres, a diferença entre eles – no que diz respeito à dor e ao sofrimento – está apenas no *grau*. Na evolução da escala dos seres do mundo fenomênico, que vai do inorgânico ao indivíduo de gênio, a dor aumenta à proporção da inteligência; quanto mais complexo o organismo maior a sua sensibilidade e, no conflito sem fim da natureza, maior a tendência ao sofrimento.

No incessante fluxo do tempo vemos continuamente o presente esvair-se num passado inerte; o futuro é sempre incerto e esconde os mais temíveis desgostos. Ainda assim cuidamos da vida como uma bolha de sabão que mais cedo ou mais tarde estourará: e o que ficará de seu esforço? Nada<sup>10</sup>. A vida, em suma, é uma morte afastada a cada instante, a cada aspiração, a cada alimentação. É uma batalha que conhecemos de antemão o resultado: a derrota. Fuga do sofrimento e fuga do tédio (*die Zeit zu tödten*), eis a vida. Olhada em conjunto a vida do indivíduo se afigura como uma grande tragicomédia sem final feliz; pode-se dizer que sua *biografia* é uma verdadeira *patografia* (*ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte*)<sup>11</sup>.

O ideal, diz Schopenhauer, é que o intervalo entre o desejo e a satisfação não fosse nem muito longo (pois adviria o tédio) nem muito curto (assim se tem rapidamente novo desejo e portanto nova carência), o sofrimento desta maneira seria mínimo. E não se

---

<sup>9</sup> DROIT, R.-POL (org.). *Presences de Schopenhauer (Introdução)*, p. 17.

<sup>10</sup> *Ó minh'alma, dá o salto mortal e desaparece na bruma, sem pesar!*

*Sem pesar de ter existido e não ter saboreado o inexistível.*

(...)

*Ó minha, ó de ninguém, ó alma liberta,  
A parceria terminou, estamos quites!*

“Desligamento” (Drummond)

<sup>11</sup> *O mundo*, p. 428 (Réis) p. 382 (Brockhaus, 2). “Habitada pelo saber da morte, a consciência não pode aderir inteiramente à vida, e no limite, o que é a *definição* da consciência trágica, vida e conhecimento tombam um fora do outro”. PHILONENKO, A. *op. cit.* 15.

trata de simplesmente alterar a realidade e tirar dela o sofrimento impresso aí sabe-se lá como; o filósofo afirma que a dor e o bem-estar são inatos, se dão *a priori* assim como o conhecimento, não advêm do exterior, não dependem necessariamente de circunstâncias sociais (como diferenciação de classes) ou qualidades físicas determinadas (a feiúra, a cor da pele etc.). Existe, conclui, uma *quota* de sofrimento para cada indivíduo que não pode ser ultrapassada: a dor muito intensa nada mais é que uma boa parte desta quota sendo *gasta* de forma mais unificada, de uma vez só<sup>12</sup>. Há um perfeito *equilíbrio* gerenciado pela Vontade, em relação ao gasto desta quota, que Schopenhauer chamará de *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*): nesta *compensação* da natureza ninguém é atingido por um infortúnio para além ou aquém do que é estipulado – bem diferente da *justiça temporal*, relativa ao Estado (como veremos) em que as compensações se dão no tempo e visam uma ação no futuro (punição ou recompensa). Enfim, a existência é na verdade uma condenação ao infortúnio, um *convite ao suicídio*, e nada mais acertado que a constante remissão de Schopenhauer ao poeta Calderón. Em *A vida é um sonho*, diz o poeta espanhol:

*Pues el delito mayor*

*Del hombre, es haber nacido.*

---

<sup>12</sup> A descrição da miséria humana feita por um burguês de abastada família de comerciantes, cuja vida transcorrerá relativamente bem em termos de conforto e segurança financeira, pode até colocá-la por isto em descrédito. Mas não se pode esquecer que Schopenhauer presenciou de perto, em suas viagens, a miséria humana em sua face mais assustadora – a Europa pós-napoleônica, prostrada diante dos horrores da guerra, oferecia material em abundância para a formação de uma visão de mundo pessimista, que certamente já se encontrava em potência no filho de Floris Schopenhauer. Talvez este contraste entre sua *Weltauge* e este aspecto economicamente favorável de sua biografia, venha mostrar que ser pessimista não significa apenas “coleccionar as imperfeições empíricas da existência”. PHILONENKO, A. *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*. In: SIPRIOT, P. (org.) *op. cit.* p. 72.

Se a vida é um sonho<sup>13</sup>, deve ser, para Schopenhauer, um sonho ruim, um pesadelo. Algumas possíveis contradições são apontadas por Misrahi em relação à teoria do *sofrimento originário* schopenhaueriana, dentre as quais uma merece menção (ainda que sejam todas, ao meu ver, objetáveis): *O movimento da satisfação só se dá pela lembrança de uma satisfação anterior e positiva (uma alegria). Deve existir, em conseqüência, uma experiência da positividade interna da alegria: “a satisfação não é a simples anulação do sofrimento mas uma afirmação qualitativa e um prazer verdadeiro”*<sup>14</sup>. Ora, teríamos no caso desta *lembrança*, um movimento *ad infinitum* em que sempre restaria uma satisfação que necessitaria de uma lembrança anterior, o que seria absurdo: assim como imaginar uma espécie de *satisfação originária*! Não é por uma lembrança de determinada satisfação anterior que o desejo se vê à caça de seu objeto. O sofrimento não surge quando numa insatisfação o desejo se lembra que ocorrera outrora uma determinada satisfação e alegria, mas é por esta mesma insatisfação presente, e só por ela, que se dá o sofrimento.

Todavia, o pessimismo schopenhaueriano é ainda uma introdução ao niilismo. É na busca pela *saída* do infortúnio – busca que representa um momento, dirão alguns, demasiado *feliz* da senda especulativa do filósofo – na procura do tão escondido refúgio na *ataraxia* estóica, enfim, no desespero pela ausência de consolo (*Trost*)<sup>15</sup> que presenciaremos o advento de uma *redução ao nada* talvez inusitada na história do conceito abordado em nossa investigação. Só há uma saída, dirá o misantropo de Frankfurt, deve-se ir à fonte do problema: é preciso negar a nossa própria essência, a

---

<sup>13</sup> “Todo este mundo corporal estendido no espaço e no tempo, que não pode existir, como tal em outra parte além do cérebro, do mesmo modo que não existem os sonhos, como tais, pelo tempo que duram, no cérebro”. *Sobre a vontade na natureza*, p. 122 (Alianza) p. 71 (Brockhaus, 4).

<sup>14</sup> MISRAHI. *Critique...* In: DROIT, R.-P. *Presences de Schopenhauer*, p. 95-6.

<sup>15</sup> *Suplemento IV*, p. 424 (Félix Alcan) p. 1421 (Ausgabe, 2).

vontade, causa de todo o infortúnio no mundo. Sem vontade, não há carência nem sofrimento.

Ora, Vontade e Vida (ou Vontade de viver – *Wille zum Leben*) são sinônimos para Schopenhauer: esta proposição, conhecida de qualquer nietzchiano, leva-nos a concluir, paradoxalmente, que a solução para a vida é a negação da vida, ou da Vontade de viver. Ei-nos aqui, como já ressaltamos antes, diante do problema do suicídio. Seria este o descanso do espírito, prometido ainda há pouco? (A suspeita de tal assertiva se torna tão mais evidente quanto nos lembramos que Schopenhauer coloca em par de igualdade a afirmação da Vontade com a *afirmação do corpo*, donde se conclui que a negação dela deve ser também a *negação do corpo*). Tentativa malograda - diria o filósofo - o suicídio não resolve o problema pois a vontade, da qual o corpo do indivíduo é apenas o fenômeno visível, permanece inalterada segundo ele, mesmo com o perecimento do corpo. A vida não é um espaço entre dois nada: nascimento e morte são conceitos que, para Schopenhauer, só fazem sentido no mundo como representação. E se a causa do sofrimento não desaparece, conclui, o sofrimento também não:

Aquele a quem o fardo da vida pesa, que amaria sem dúvida a vida e que nela se mantém mas maldizendo as dores, e que está cansado de agüentar a triste sorte que lhe coube em herança, não pode esperar da morte a sua libertação, não pode libertar-se pelo suicídio: é graças a uma ilusão que o sombrio e frio Orco lhe pareça o porto, o lugar de repouso. A terra roda, passa da luz às trevas; o indivíduo morre; mas o sol, esse, brilha com um esplendor ininterrupto, num eterno meio dia (...) o suicídio nos aparece pois como um ato inútil, insensato<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> *O mundo*, p. 370 (Réis) p. 331 (Brockhaus, 2).

Comentando o célebre *to be or not to be* shakespeariano, lamenta

Schopenhauer:

Se o suicídio nos assegurasse o nada, se na verdade nos fosse proposta a alternativa “de ser ou não ser”, então sim seria preciso escolher o não ser, e isso seria um desenlace digno de todos os nossos desejos (*a consummation devoutly to be wish'd*). Só que, em nós qualquer coisa nos diz que não é nada assim: que o suicídio não desenlaxa nada, que a morte não é um aniquilamento (*Vernichtung*) absoluto<sup>17</sup>.

O indivíduo é pois uma ilusão efêmera, passageira<sup>18</sup>. A morte é, segundo a ilustração insistentemente presente em Schopenhauer, como o pôr-do-sol: o grande astro parece engolido pela noite; entretanto, isto é mera aparência. Mas de onde provém tanto horror devido ao ocaso da individualidade? Como compreender o pulular dos dogmas de salvação individual? Ora, diz Schopenhauer, na verdade todo sujeito tem intimamente o sentimento de que a morte é uma ilusão do mundo fenomênico. Só isto os faz prosseguir com tranqüilidade o caminho que o leva ao *grand finale*: sabem que só ao presente – ao *nunc stans* dos escolásticos – pertence a vida; o passado e o futuro são formas quaisquer de fantasmas (*Phantasmen*). “A natureza não nos engana nem se engana”, afirma ele, “ora, ela deixa-nos ver o seu modo de atuar e a sua essência; melhor, ela manifesta-o naturalmente; somos só nós que o obscurecemos através dos nossos sonhos, procurando dispor todas as coisas segundo o padrão das idéias que nos agradam”<sup>19</sup>.

Além disto, o suicida não nega a Vontade, a vida, como parece, mas nega os obstáculos que se erguem contra a sua vontade. Em última instância trata-se de uma manifestação extremada do querer, de *afirmação da vida*. Ademais é uma atitude

---

<sup>17</sup> Idem, p. 429 (Rés) p. 383 (Brockhaus, 2).

<sup>18</sup> “A geração é apenas a nutrição à segunda potência, do mesmo modo que a morte é apenas a secreção à segunda potência”. *O mundo*, p. 437 (Rés) p. 389 (Brockhaus, 2).

<sup>19</sup> Idem, p. 371-2 (Rés) p. 332 (Brockhaus, 2).

insensata, condena Schopenhauer, pois se destrói com o suicídio o único instrumento que se tinha para conseguir a verdadeira *libertação*<sup>20</sup>. “O suicídio”, comenta Edouard Sans, “é uma questão colocada à natureza, da qual se exige resposta. Mas é uma ação desastrosa pois suprime a consciência que precisamente deveria receber a resposta”<sup>21</sup>. A natureza segue seu rumo sem se preocupar com a destruição de um indivíduo: é a *lex parsimoniae*<sup>22</sup>.

Que tipo de atitude poderia então representar o fenômeno da *negação da vontade*? Quem seria o sujeito desta negação e como se chega à ela? E, finalmente, qual o papel da filosofia na investigação da ação humana (*handlungen der Menschen*) em geral? Começemos por esta última indagação. Schopenhauer faz questão de frisar que a filosofia tem um caráter inteiramente teórico, não lhe cabendo, no campo da Ética, a prescrição da conduta na vida<sup>23</sup>. O lugar de *investigadora imparcial* é dado à filosofia porque para ele o *caráter*, fonte das ações, não pode ser “educado”: “a virtude não se aprende, não mais do que o gênio”<sup>24</sup>. A filosofia deve apenas traduzir *in abstracto* o que ocorre *in concreto* no *sentimento*<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> “O sofrimento aparece-lhe e mostra-lhe assim a possibilidade de negar a vontade, mas ele rejeita-a; anula o fenômeno da vontade, o corpo, a fim de que a própria vontade permaneça intacta”. *O mundo*, p. 529 (Rês) p. 473 (Brockhaus, 2).

<sup>21</sup> SANS, E. *Schopenhauer*. p. 84.

<sup>22</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 98 (Alianza) p. 50 (Brockhaus, IV).

<sup>23</sup> Esta assertiva de Schopenhauer, colocada no preâmbulo do quarto Livro de *O mundo*, pode a primeira vista ser contestada se lembrarmos o estilo de seus últimos escritos, bem representado pelo título de um texto dos *Parerga* intitulado *Aforismos para a sabedoria da vida*. Ademais, o próprio Schopenhauer, como veremos, formula o seu *Imperativo moral*.

<sup>24</sup> *O mundo*, p. 357(Rês) 319 (Brockhaus, 2).

<sup>25</sup> Segundo ele uma moral prescritiva não teria mais razão de ser num período *pós-ilustração*; de acordo com a definição kantiana da *Aufklärung* como *entrada na maioridade*, dirá Schopenhauer: “Quando se fala às crianças, aos povos que ainda estão na infância, isso é bom, mas com pessoas que vivem numa época de civilização, de razão, de maturidade e que são do seu tempo, não! É contradizer-se, - é muito difícil vê-lo? – chamar à vontade livre, para em seguida lhe impor leis, leis segundo as quais tem de querer; ‘tem de querer!’ o mesmo é dizer ferro de madeira!”. *O mundo*, p. 358-9 (Rês) p. 321 (Brockhaus, 2).

Duas análises sobre a relação de Schopenhauer e a *Aufklärung* (Horkheimer em *A atualidade de Schopenhauer*; e Márcio Suzuki no posfácio à tradução de *Sobre a filosofia universitária* – Ed. Polis. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki) procuram mostrar a proximidade do sistema de Schopenhauer em

A filosofia deve nos mostrar, dirá Schopenhauer, que o homem, como todo o universo, é essencialmente Vontade (como o filósofo nos mostra desde o segundo livro de *O mundo*). O corpo nada mais é que o fenômeno, a objetivação imediata da *vontade individual* (a Idéia platônica) que constitui a essência do homem e a qual Schopenhauer chama de *caráter inteligível*. O homem se distingue do restante dos animais pois nestes as individualidades fenomênicas são objetivações de uma mesma Idéia (a *espécie*), enquanto que para o homem cada indivíduo tem uma Idéia particular<sup>26</sup>. Há assim três formas de compreendermos o conceito de Vontade na filosofia schopenhaueriana: como *Coisa em si* ou Vontade noumênica; como vontade individual ou Idéia platônica; e como vontade ou querer fenomênico. Poder-se-ia perguntar então a partir disto, a qual concepção de Vontade se dirige a *negação* schopenhaueriana.

Antes de respondermos a esta pergunta é necessário verificar que a negação é, antes de mais nada, uma *atitude*. Todavia, uma ação qualquer, no homem, só ocorre relacionada à vontade individual, o *caráter*. E o que é afinal o caráter? No limiar do quarto e último livro d'*O mundo*, será feita uma divisão em três formas de manifestação do caráter: o *caráter inteligível*, que é a vontade individual propriamente dita, fora do tempo e do espaço; o *caráter empírico* ou manifestação (no tempo) do primeiro: é o mero *querer* que se dá através da conduta humana. E, finalmente, o *caráter adquirido*: trata-se

---

relação à vertente iluminista, sendo tomada como base a insólita passagem em que a expressão alemã aparece nos escritos schopenhauerianos (mais precisamente nos *manuscritos póstumos*).

<sup>26</sup> Este aspecto da filosofia schopenhaueriana traz consigo situações paradoxais que, a princípio, o próprio filósofo não soube desembaraçar-se: “A *individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e destarte não é inteiramente simples *fenômeno*, mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Qual a profundidade aqui atingida pelas suas raízes, constitui uma das questões cuja resposta não empreendo”. *Parerga e paralipomena*, § 16 p. 207 (Os pensadores) p. 242 (Brockhaus, 6). S. Reinach, em sua tradução do *Ensaio sobre a liberdade*, observa categoricamente que “não se pode admitir sem contradição um caráter inteligível individual, porque os únicos princípios de individuação concebíveis são o espaço e o tempo, que não existem no mundo dos inteligíveis”. *Apud* PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 161.

do caráter “que se forma na vida prática do mundo”<sup>27</sup>, ou seja, pela experiência, através da reflexão, o indivíduo fenomênico compreende a imutabilidade de sua vontade individual, podendo resignar-se quanto aos limites e o alcance de suas ações no mundo como representação. Com o caráter adquirido o sujeito obtém um *conhecimento exato* do caráter empírico<sup>28</sup>.

O caráter inteligível se dá fora do tempo portanto é alheio à mudança; e como o caráter empírico e o adquirido são apenas manifestações daquele, o filósofo afirmará que a ética não molda o sujeito, não forma virtuosos, como a estética não forma gênios<sup>29</sup>, pois ambas são expressões do caráter imutável dos indivíduos. Schopenhauer modifica, desta feita, a relação tradicional entre a vontade e o intelecto. Esta revolução, cujo impacto na ética é destruidor, consiste em mostrar que a vontade é a parte primitiva no homem, sendo o intelecto formado bem depois<sup>30</sup>. Portanto, o caráter já existe anteriormente à formação do intelecto. Schopenhauer critica, neste sentido, Descartes e Espinosa, nos quais a vontade seria posterior ao intelecto, sendo mesmo uma parte daquele, uma espécie de juízo volitivo, e que a partir da deliberação, do pensamento, sobre a bondade ou não de uma coisa, passava-se a querer ou não tal coisa: e nisto consistia o caráter, que era assim formado pelas circunstâncias; visão surpreendente, diz o filósofo, que apresentava o homem como um *zero moral* no momento do nascimento. Pelo contrário, sentencia Schopenhauer, “todo o homem deve à sua vontade ser o que é; o seu caráter existe nele primitivamente, visto que o querer é o próprio princípio do seu

---

<sup>27</sup> *O mundo*, p. 400 (Rés) p. 357 (Brockhaus, 2).

<sup>28</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 101 (Félix Alcan) p. 50 (Brockhaus, 4).

<sup>29</sup> *O mundo*, p. 358 (Rés) p. 320 (Brockhaus, 2). Conforme a máxima de Sêneca tomada emblematicamente por Schopenhauer para traduzir esta tese: *Velle non discitur* (A vontade não se aprende). Idem, p. 388 (Rés) p. 347 (Brockhaus, 2).

<sup>30</sup> Destrói-se desta forma a concepção socrática (e de quase toda a filosofia da moral antiga) de *virtude* enquanto a *atualização* da racionalidade originária do homem, presente no conceito de *alma*, que é identificada com a consciência.

ser”<sup>31</sup>. O homem primeiro *quer* uma coisa, só depois ele a declara boa. Entre duas alternativas a vontade já escolheu antes que a faculdade do juízo comece a trabalhar. A propósito, o cérebro (fonte do entendimento) é um órgão que se forma para satisfazer ao anseio da vontade de conhecer; é apenas um mero instrumento – como todo o organismo.

*A liberdade de escolha* ou faculdade de deliberar nada mais é que dispor os motivos da intuição em conceitos abstratos e promover o conflito entre eles, podendo mover sua imaginação para o passado e para o futuro, aumentando consideravelmente a gama de motivos. O fato de o homem dispor de um tipo de motivo a mais que os outros animais significa um acréscimo de elementos que contribuem para o seu desassossego, pois são os motivos a causa de todo o sofrimento no mundo. Ademais, alguns motivos abstratos (uma lembrança desagradável, uma expectativa de mau negócio etc.) atormentam muito mais que algumas dores físicas: “eis porque, nas horas de aflição arrancamos os cabelos, batemos no peito, dilaceramos o rosto, rolamos no chão: tantos artifícios violentos para aliviar o nosso espírito dum pensamento que o esmaga”<sup>32</sup>.

O único ser capaz de deliberação é, assim, o homem. Chega-se mesmo a conseguir, no ato deliberativo, uma *liberdade relativa*<sup>33</sup>. Mas, no final das contas é sempre a vontade que decide: “até que enfim o motivo mais forte obriga os outros à lhe ceder o lugar e determina isoladamente a vontade”<sup>34</sup>. E como o querer é sempre determinado pelos motivos, tem-se que toda ação é *determinada*, não existindo a possibilidade de um *liberum arbitrium indifferentiae*. “Tudo o que ocorre”, segundo o

---

<sup>31</sup> *O mundo*, p. 386 (Rés) p. 345 (Brockhaus, 2).

<sup>32</sup> *Idem*, p. 394 (Rés) p. 353 (Brockhaus, 2).

<sup>33</sup> *Sobre a liberdade da Vontade*, p. 70 (Félix Alcan) p. 35 (Brockhaus, 4). A deliberação tem como função promover o conflito entre os motivos que leva à *irresolução* (*Unentschlossenheit*) p. 72 (Félix Alcan) p. 36 (Brockhaus, 4).

<sup>34</sup> *Sobre a liberdade da Vontade*, p. 72 (Félix Alcan) p. 36 (Brockhaus, 4).

filósofo, “das menores às maiores coisas, ocorre necessariamente”<sup>35</sup>. Neste *fatalismo* schopenhaueriano todo o percurso da vida do indivíduo será tomado como pré-determinado, pois os acontecimentos são como os caracteres de um livro: estão já lá antes que coloquemos os olhos neles – daí a crença de Schopenhauer nas previsões (*Vorhersehn, Anticipationen*) do futuro<sup>36</sup>.

Deveríamos concluir disto que o conceito de liberdade é impensável? Veremos mais adiante que a resposta à esta questão é negativa, como será negativa a característica da liberdade estabelecida pelo filósofo; aí estaremos já em pleno campo do niilismo.

Já na criança se apresentam todos os traços de seu caráter, enquanto que o entendimento só mais tarde será formado (para servir à Vontade). Clément Rosset vê nesta tese da obediência do intelecto em relação à Vontade, “o ponto de partida de uma filosofia genealógica (Marx e Nietzsche), assim como de uma psicologia do inconsciente (Freud)”<sup>37</sup>. Em *O mal-estar da civilização*, Freud afirmará que o *Ego* é só uma *máscara* para o *Id*; e que a criança, quando nasce só é dotada desta faculdade da psique – sendo aquela (e o *Superego*) formada posteriormente. O *Ego* funcionará como uma espécie de fronteira entre a psique e o mundo externo. É quando a criança começa a perceber que ela e o seio da mãe não são a mesma coisa, que é preciso chorar para obter a alimentação – o paralelo entre esta teoria e o *principium individuationis* de Schopenhauer é visível. Aliás, esta visão trinária da essência do homem (tríplice divisão da psique freudiana e tríplice divisão do *caráter* schopenhaueriana) percorre toda a história do pensamento

---

<sup>35</sup> Idem, p. 122 (Félix Alcan) p. 60 (Brockhaus,4).

<sup>36</sup> Disto não se segue que o indivíduo nunca seja responsável pelo seus atos, pois a ação tem origem, em última instância no caráter, na vontade individual: salva-se assim a idéia da *responsabilidade moral*.

<sup>37</sup> ROSSET, C. *op. cit.* p. 35.

humano: assim é desde Platão e Aristóteles, e de igual modo em Agostinho, para não mencionar a sabedoria *védica* que Schopenhauer inclusive utiliza em sua doutrina. O que será modificado na psicologia schopenhauer-freudiana, em relação às anteriores, será a relação entre a consciência e o inconsciente no homem<sup>38</sup>. Platão, por exemplo, no quarto Livro de *A República*, em que é apresentada sua tríplice divisão da *psiqué* (Concupiscente, Irascível e Racional), mostra que no choro da criança toda a irascibilidade já se encontra presente e é distinta das paixões e do intelecto<sup>39</sup>. No entanto, em sua psicologia, a parte imortal da alma, a mais importante, e que deve governar as outras duas é a racional (assim como na *polis* a classe dos guardiães deve governar a classe dos artesãos auxiliada pela dos soldados, na alma é *por natureza* também que a *razão* exerça o domínio das *paixões* auxiliada pela *ira*). O mesmo se dá em Aristóteles<sup>40</sup> e Tomás de Aquino – uma rara exceção se observa em Agostinho que propõe a primazia do

---

<sup>38</sup> No *Bhagavad-Gita* se lê no cap. XIV, verso 5: “A natureza material consiste em três modos (*Guna*) – bondade (*Sattva*), paixão (*Radja*) e ignorância (*Tama*). Ao entrar em contato com a natureza, ó Arjuna de braços poderosos, a entidade viva eterna condiciona-se a esses modos”. No quarto Livro de *O mundo*, são apresentadas *as três formas extremas da vida humana* (certamente de inspiração védica): 1) vontade enérgica, vida com grandes paixões (*Radja-Guna*); 2) inteligência liberta do serviço da vontade - gênio (*Sattva-Guna*); 3) letargia da vontade – tédio (*Tama-Guna*). Em *Sobre a vontade na natureza* estas três formas serão chamadas de *as três potências (Kräften) fisiológicas fundamentais*: e pode-se perceber aí o filósofo arriscar uma fundamentação dos caracteres dos indivíduos nas funções biológicas do organismo (à maneira aristotélica), e também traçar um paralelo entre estes caracteres e as características sociais de um povo (à maneira platônica): assim, da primazia da *produtividade* (tecido celular) no ser orgânico se tem um caráter *fleugmático* (Beócios); da *irritabilidade* (músculos) advém a aptidão para esforços corporais (Espartanos); e da *sensibilidade* (nervos) – o cérebro é o centro do sistema nervoso – tem-se o indivíduo de *gênio* (Atenienses). *Sobre a vontade na natureza*, p. 78 (Alianza) p. 32 (Brockhaus, 4).

<sup>39</sup> Comparemos estas duas passagens, a primeira do Livro IV de *A República* e a segunda do *Suplemento* ao Livro II de *O mundo*, que são, ao meu ver, antecipações da psicanálise freudiana:

“Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde”. (441a)

“As crianças em amamentação, que mostram apenas os primeiros e fracos traços de inteligência, são já plenas de obstinação (*Eingenwille*): elas se debatem furiosamente e gritam sem razão nenhuma, simplesmente porque transbordam de impulsos volitivos (*Willensdrang*) [ou, como dirá em *Sobre a vontade na natureza*: “tendências volitivas” (*Willensbestrebungen*), p. 92 (Alianza) p. 45 (Brockhaus, 4)], e porque sua vontade não tem ainda objeto; elas querem, sem saber o que querem”. (p. 23 (Félix Alcan) p. 939 (Ausgabe, 2)).

<sup>40</sup> Em *Sobre a alma* o estagirita dividirá a alma em três faculdades: *racional, sensitiva e vegetativa*.

sentimento; mas este não é mais que o *amor espiritual* que advém do espírito santo, distinto do desejo cego schopenhaueriano<sup>41</sup>.

Para Schopenhauer nenhuma instrução mudar o *querer* de alguém. O que se quis uma vez, assim o será para todo o sempre. O que realmente muda em relação ao caráter é apenas a sua direção, provocada pela força dos *motivos*<sup>42</sup>, nunca o que ele é essencialmente em si. A modificação que se dá aqui diz respeito apenas aos meios, às vias que levam ao motivo visado. Corrigir os defeitos do caráter através de discursos e sermões de moral é para Schopenhauer como querer que um carvalho produza damasco, ou tentar “dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos”<sup>43</sup>:

Para o caráter inato de cada homem, os fins em geral em direção aos quais ele tende invariavelmente, estão já determinados em sua essência: os meios aos quais ele recorreu para aí chegar são determinados tanto pelas circunstâncias exteriores como pela compreensão e pela visão que ele tem delas, visão da qual a justeza depende por sua vez de seu entendimento e da cultura (*Bildung*) que ele possui<sup>44</sup>.

Schopenhauer afirma ainda que “para que os motivos tenham eficácia, não basta que estejam presentes mas que sejam conhecidos”, pois, no que tange à questão da relação entre o egoísmo e a compaixão, “não basta que o sofrimento dos outros lhe seja colocado debaixo dos olhos: é necessário que ele saiba o que é o sofrimento e o que é o prazer”<sup>45</sup>. Sócrates, o fundador da Ética, já havia identificado *conhecimento* com *virtude* (*areté*) e, conseqüentemente, *ignorância* com *vício* (e Platão segue o caminho do mestre)

---

<sup>41</sup> Agostinho, amparado na passagem do livro de *Gênesis*, de acordo com o qual o *homem é criado à imagem de Deus* e influenciado pelo platonismo, dividirá a *anima* em três partes, cada uma correspondendo às partes da *divina Trindade*: Memória (Pai), Intelecto (Filho) e Amor (Espírito Santo).

<sup>42</sup> Há três tipos de *causalidades*, segundo Schopenhauer: a *causa* (*Ursache*) propriamente dita, que rege o reino inorgânico (podendo ser *mecânica*, *física* ou *química*); a *excitação* (*Reize*), predominante no reino vegetal e na vida animal inconsciente; e o *motivo* (*Motiv*) que determina o querer nos animais, incluindo o homem, a quem, além do *empírico*, é acrescentado o *motivo abstrato* (devido ao raciocínio).

<sup>43</sup> *Sobre o fundamento da moral*, p. 189 (Martins Fontes) p. 255 (Brockhaus, 4).

<sup>44</sup> *Sobre a liberdade da vontade*, p. 115 (Rés) p. 56 (Brockhaus, 4).

<sup>45</sup> *O mundo*, p. 389-90 (Rés)

– é evidente no entanto, pelo que vemos mostrando, que a *clareza de consciência* (*Besonnenheit*) schopenhaueriana se distancia bastante da racionalidade grega. O sol (*Sonne*) que ilumina o mundo como Vontade não é o mesmo que ilumina o exterior da *caverna* platônica.

À luz destas explicações o fenômeno do arrependimento é entendido não como uma censura pelo que se *quis*, mas tão somente pelo que se *fez*. Percebe-se que um falso juízo não permitiu a adequação da ação ao querer: a retificação deste juízo é o arrependimento. Enquanto, pois, o arrependimento se dirige ao conhecimento, o *remorso* (*Gewissenangst*) – o *mal-estar* da civilização freudiano<sup>46</sup> – é a mágoa que advém da consciência da natureza em si do próprio indivíduo, isto é, da inalterabilidade da vontade que é a fonte de sua *má ação*. Isto posto, e tendo em mente que as ações no mundo fenomênico estão necessariamente ligadas ao *encadeamento interminável das causas*, pode-se chegar à conclusão que, adverte Schopenhauer, “tudo está infalivelmente determinado de antemão (*vorherbestimmt*) pelo destino”<sup>47</sup>. Este veredicto não leva, no entanto, o filósofo a rejeitar qualquer tipo de tentativa de *trabalho de melhoria dum caráter*. Ora, apesar de todas as nossas atitudes decorrerem da vontade invariável, só conhecemos o nosso caráter *a posteriori* e nunca, alerta ele, *a priori*: pois ele se mostra somente nas ações. Eis a causa do sofrimento experimentado no remorso: no olhar dirigido ao passado se tem estendido diante de si a *imagem* do caráter do sujeito.

Portanto, uma vez que não conhecemos antecipadamente esta vontade, mas por experiência, isto deve ser uma razão para trabalharmos na região do tempo, lutar para fazer com que este quadro, onde,

---

<sup>46</sup> Em *O mal-estar na civilização* Freud apresenta o remorso advindo das exigências muito pesadas de um Superego muito forte (e as neuroses que advém daí), como o problema ético por excelência.

<sup>47</sup> Idem, p. 398 (Rês) p. 356 (Brockhaus, 2).

por cada um dos nossos atos acrescentamos um pincelada, seja feito para nos serenar, não para nos atormentar<sup>48</sup>.

Diante disto, na moral schopenhaueriana, mais que em qualquer outra, a pergunta ética por excelência “o que fazer?” ganha aspectos inquietantes. Que *pinceladas* são estas que poderão acrescentar novas cores ao caráter, que mais parece um quadro de Ruisdael?<sup>49</sup>. Isto não contradiz a tese da invariabilidade de nossa essência?

Vejamus o problema mais de perto. Mesmo o nascimento e a morte, como já dissemos, são fenômenos que ocorrem totalmente à margem da essência do indivíduo<sup>50</sup>. As Idéias, *objetivações adequadas da Vontade* (que no homem se apresentam como caráter inteligível), são, pois, como protótipos atemporais sobre os quais *deslizam* as meras individualidades fenomênicas. A história, dirá ele, é um espetáculo eternamente apresentado pelos mesmos atores, com roupagens e cenários diferentes. Toda atitude humana nada mais é que a expressão no tempo desta força cega, ou seja, só tem sentido enquanto manifestação da Vontade.

Deste modo, as atitudes em geral podem ser agrupadas em três classes:

1) A **afirmação** (*Bejahnung*) cega da vontade, em que o intelecto é totalmente submisso a esta, não podendo reconhecer o mundo como é em si, mas apenas objetos para a satisfação do querer, em que, portanto, as coisas se mostram meramente como *motivos*;

2) A **afirmação consciente** da vontade que advém do seu autoconhecimento;

---

<sup>48</sup> Idem, p. 399 (Résumé) p. 357 (Brockhaus, 2).

<sup>49</sup> Ver figura no cap. II.

<sup>50</sup> “Não existe mais o braço potente que retesava, há três mil anos, o arco de Ulisses; mas um espírito prudente e que sabe refletir irá crer por isto na destruição total da força que agia com tanta energia neste braço?”. *Suplemento IV*, p. 281 (Félix Alcan) p. 1250 (Ausgabe, 2).

### 3) A **negação** (*Verneinung*) da vontade<sup>51</sup>.

As expressões da afirmação da Vontade no corpo são a *conservação do indivíduo* e a *propagação da espécie*, tendo nos órgãos genitais o seu verdadeiro foco. É possível entender a partir daí porque na sua *metafísica do amor* Schopenhauer definirá este sentimento como uma grande ilusão, o maior dos engodos que a Vontade se utilizará para satisfazer-se e propagar a vida através de outras individualidades. A frustração, a sensação de vazio que se segue do ato se deve a que a Vontade já atingira sua finalidade que é a *procriação*. O que atrai o macho a uma fêmea e vice-versa é tão somente esta nova vida que está por vir e que se encontra em potência em ambas as partes<sup>52</sup>. É devido

---

<sup>51</sup> Como dissemos, no início do quarto Livro de *O mundo* Schopenhauer tem a preocupação sempre insistente de não apresentar uma Ética prescritiva. Ao expor a diferenciação entre *afirmação* e *negação* da vontade, diz o filósofo: “ expor ambas, afirmação e negação, levá-las à luz da razão, eis o único fim que me posso propor; quanto a impor uma ou outra facção, ou a aconselhá-la, seria coisa tola e aliás inútil: a vontade é em si a única realidade puramente livre, que se determina a ela mesma; para ela não existe lei”. (*O mundo*, p.376 (Rés) p. 336 (Brockhaus, 2)). O problema é que esta diferenciação é sempre apresentada após sua visão de mundo, o qual, segundo ele, deve ser *conhecido pela vontade que irá negar-se ou afirmar-se*; só que na descrição pessimista schopenhaueriana o leitor só tem acesso, sabe-se, ao *pior dos mundos possíveis*.

<sup>52</sup> Talvez pudesse ser explicado assim, à luz desta teoria schopenhaueriana, o fenômeno que ocorre atualmente - exacerbado de forma nefasta pelos meios de comunicação - da banalização da sexualidade, a glorificação de mulheres com abundantes glúteos: o que a Vontade veria ali? Quadril largos e fortes. Garantia de parto seguro! E quanto à procura pelo busto volumoso? Certamente a Vontade veria nos seios fartos garantia de boa alimentação para a prole. Deste modo também, a vontade veria no corpo saudável, jovem e forte uma garantia de segurança para a cria contra os perigos da vida, o que ela não perceberia no corpo franzino e nos cabelos grisalhos.

Machado de Assis em uma crônica publicada no jornal *A semana* de 16 de junho de 1895, faz uma aplicação da *metafísica do amor* schopenhaueriana a um fato trágico em que uma criança, depois de espancada, fora abandonada em uma estribaria pelos pais onde agonizou por três dias, até a morte, sofrendo picadas de galinhas. Com a ironia que lhe é costumeira, o romancista carioca formula, nos instantes finais de vida do menino (entre as lamúrias do desafortunado), um diálogo entre este e Schopenhauer: “O filósofo de Dantzig, se fosse vivo e estivesse em Porto Alegre, bradaria com sua velha irritação: ‘ Cala a boca, Abílio. Tu não só ignoras a verdade, mas até esqueces o passado. Que culpa podem ter essas duas criaturas humanas, se tu mesmo é que os ligaste? Não te lembras que, quando Guimarães passava e olhava para Cristina, e Cristina para ele cada um cuidando de si, tu é que os fizeste atraídos e namorados? Foi a tua ânsia de vir a este mundo que os ligou sob a forma de paixão e de escolha pessoal. Eles cuidaram fazer o seu negócio, e fizeram o teu. Se te saiu mal o negócio, a culpa não é deles, mas tua, e não sei se tua somente... Sobre isto, é melhor que aproveites o tempo que ainda te sobrar das galinhas, para ler o trecho da minha grande obra, em que explico as cousas pelo miúdo. É uma pérola. Está no tomo II, livro IV, capítulo XLIV... Anda, Abílio, a verdade é verdade ainda à hora da morte. Não creias nos professores de filosofia, nem na peste do Hegel...’. E Abílio, entre duas picadas: ‘Será verdade o que dizes, Artur; mas é também verdade que, antes de cá vir, não me doía nada, e se eu soubesse que teria de acabar assim, às mãos dos meus próprios autores, não teria vindo cá. Ui! Ai!’ ”. (In: REALE, M. *A filosofia na obra de Machado de Assis*. São Paulo: Pioneira, 1982).

a isto que o ato sexual, diz ele, é executado às escondidas: a vergonha aqui advém do fato de saberem que por este ato se traz a este mundo de sofrimento mais uma vítima.

A afirmação consciente da Vontade ocorre “quando, na sua manifestação, no mundo e na vida, ela vê a sua própria essência representada a si mesma com plena clareza, esta descoberta não para de modo nenhum o seu querer: ela continua todavia a querer esta vida cujo mistério se desvenda assim perante si, já não como no passado, sem se dar conta, e através de um desejo cego, mas com conhecimento, consciência, reflexão (*besonnen*)”<sup>53</sup>.

No fenômeno da *negação* “a vontade cessa, deixando as aparências individuais, uma vez conhecidas como tais, de serem motivos”<sup>54</sup>.

Para uma melhor compreensão destas três atitudes, faz-se necessário um retorno à tríplice divisão do caráter. O caráter empírico, como vimos, por ser uma mera manifestação no tempo da essência imutável do homem é irracional, ou, como dirá o filósofo, é uma *disposição*, um *fenômeno natural*. “O ar das cortes não é respirável para

---

<sup>53</sup> *O mundo*, p. 375 (Rés) p. 336 (Brockhaus, 2). Esta *Besonnenheit* (clareza de consciência, circunspeção ou reflexão) – ou, para ser mais específico: *Klarheit des Bewubtseyns* (*Sobre a vontade na natureza*, p. 129 (Alianza) p. 77 (Brockhaus, IV)) – elemento sem o qual não é possível o autoconhecimento – conseqüentemente nem a afirmação ou mesmo a negação do querer – é referida por Schopenhauer tanto ao conhecimento intuitivo quanto ao conhecimento racional: o que pode surpreender à primeira vista diante das investidas negativas do filósofo contra o saber através dos conceitos. Mas o fato é que a *razão* (por sua capacidade de reflexão e recordação), mormente em *O mundo*, é tomada às vezes como um instrumento auxiliar no processo de *negação da vontade*: “uma liberdade que se manifesta assim é o maior privilégio do homem; faltarão eternamente ao animal, visto que tem como condição uma reflexão racional (*Besonnenheit der Vernunft*) capaz de abarcar o conjunto da existência, independentemente da impressão do presente”. *O mundo*, p. 535 (Rés) p. 478 (Brockhaus, 2). Mas esta faculdade da consciência não implica necessariamente numa ação virtuosa: “pode-se pelo contrário”, alerta ele, “agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente (*besonnen*), conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas”. *Sobre o fundamento da moral*, p. 57 (Martins Fontes) p. 150 (Brockhaus, IV).

A *Besonnenheit* pode ser identificada com o *caráter adquirido*. O que não é adequado (como o faz a tradução da Rés) é traduzir esta expressão por *sangue-frio*: “É preciso ter chegado aí para manter sempre um perfeito sangue-frio (*Besonnenheit*)”. (*O mundo* p. 403 (Rés) p. 428 (Brockhaus, 2)). Schopenhauer chega a usar a expressão *sangue-frio* (*Kaltblütigkeit*) para se referir ao caráter adquirido, mas somente no *Suplemento* ao Livro II de 1844: “O sangue-frio (*Kaltblütigkeit*) é a vontade se ocultando, a fim de que o intelecto possa agir” (p. 27 (Félix Alcan) p. 944 (Ausgabe, 2)). Feita esta observação, não se perde de vista o caráter *fisiologicista* que diferencia este escrito do texto de 1819.

<sup>54</sup> Idem, p. 375 (Rés) p. 336 (Brockhaus, 2).

todos os pulmões”, diz aristocraticamente Schopenhauer. Sabemos disto; entretanto, aquele que nas suas atitudes é *arrastado* pelo seu *daimon*, que inconscientemente e sem reflexão segue desenfreadamente a satisfação dos desejos advindos daquela *disposição natural*, transforma a *linha de sua vida* num tortuoso caminho em zig-zag, repleto de frustrações e sofrimentos de todos os tipos. Não se tem assim a clara consciência do que se *quer* e do que se *pode* e, assim, do que lhe convém. Seguindo as ordens do desejo cego, o homem dificilmente procura renunciar a alguns bens em nome de outros; dificilmente procura restringir suas ações aos objetos que estão ao seu alcance. E isto porque a Vontade, insaciável, o impede de sequer ponderar sobre o assunto. Deste modo, constata o filósofo, “estendemos as mãos como as crianças, na feira, em direção a tudo o que, à nossa volta, nos apetece”<sup>55</sup>. Não existe melhor expressão para representar esta afirmação cega da vontade, este dizer sim à vida, que o *amor fati*. Para evitar o infortúnio em que se transforma a vida fundada neste tipo de atitude, diz ele:

É preciso que as experiências venham ensinar-nos o que queremos, o que podemos: até essa altura ignoramo-lo, não temos caráter; e é preciso mais do que uma vez que rudes fracassos venham relançar-nos na nossa verdadeira via. – Enfim, aprendemo-lo, e chegamos a ter aquilo que o mundo chama caráter, isto é o *caráter adquirido*. Aí existe, portanto, apenas um conhecimento, o mais perfeito possível da nossa própria individualidade: é uma noção abstrata, e por conseqüência clara das qualidades imutáveis do nosso caráter empírico, do grau e da direção das nossas forças, tanto espirituais como corporais, em suma, do forte e do fraco em toda a nossa individualidade<sup>56</sup>.

A afirmação da vontade agora se faz com uma clareza de consciência muito maior. Nesta *economia* da vontade, nesta resignação consciente aos limites de nossa

---

<sup>55</sup> Idem, p. 400 (Résumé) p. 358 (Brockhaus, 2).

<sup>56</sup> Idem, p. 402 (Résumé) p. 359-60 (Brockhaus, 2).

capacidade e à inevitabilidade do destino implacável, vemos apascentada o *frenesi* do querer cego e podemos cultivar, aconselha Schopenhauer, as nossas *disposições naturais mais notáveis*. As nossas fraquezas não atormentarão mais<sup>57</sup>. Enfim, não se deseja deste modo estar no lugar de um outro, ter as suas qualidades ou mesmo de ser um outro. Trata-se da mais absoluta resignação, da aceitação passiva ou *desabusement*<sup>58</sup> diante do fato, de não desejar nada para além das circunstâncias. Não existe maior consolo, dirá Schopenhauer, que o fatalismo: “não há fonte de consolação mais segura do que ver com uma perfeita evidência a necessidade do que acontece”<sup>59</sup>.

Vemos aqui o *eterno retorno* de Nietzsche pintado em todas as suas cores. Entretanto, o espírito nietzschiano alçou vãos bem mais baixos, ao passo que na senda socrática do “conhece-te a ti mesmo” Schopenhauer levava esta *aceitação do fato* às últimas conseqüências: o abismo do Nada que se formaria inevitavelmente no final deste caminho não fora perscrutado pelo filósofo do dionisíaco<sup>60</sup>. Em *Ecce Homo* Nietzsche

---

<sup>57</sup> Num poema de um dos primeiros mestres zen-budistas da China, Sôsan, pode-se perceber uma *paráfrase* desta *pregação* schopenhaueriana: “O um é o todo e o todo é o um, se isto for compreendido não precisas mais lamentares de que não és perfeito”.

<sup>58</sup> PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 219.

<sup>59</sup> *O mundo*, p. 404 (Rês) p. 361 (Brockhaus, 2).

<sup>60</sup> Talvez num único momento o filósofo tenha mergulhado neste abismo que ele evitou por toda a vida, em que há, como diz Muriel Maia, “*uma* dissonância nesta Festa, *um* descompasso na cadência do Baile”: trata-se do momento em que o ímpio Zaratustra é flagrado em lágrimas numa rua suja e úmida de Turim abraçado ao pescoço de um cavalo maltratado... Será que acontecia ali, onde menos se esperava, a concretização da *compaixão* pregada por Schopenhauer e tão duramente criticada por Nietzsche? Será que Dionísio arregaçou as mangas e foi sofrer *in concreto* o que seu ex-mestre havia sofrido *in abstracto*, denunciando o trato dos homens em relação aos animais, ao “chicoteamento até a morte diante de carroças inamovíveis”. *Sobre o fundamento da moral*, p. 73 (Martins Fontes) p. 162 (Brockhaus, 4). Há, no entanto, estudos que negam a efetividade de tal acontecimento.

“Nietzsche *recusa-se* a pôr em perspectiva”, conclui Muriel Maia, “a vida (vontade de potência) nela própria evitando abrir assim ‘espaço’ ao seu *poder não ser*. Refiro-me aqui, naturalmente, *não* àquela soberbamente analisada por ele (*A genealogia da moral*) *debilitação* da vontade, que é uma contraparte da própria Vontade de Potência, seu pólo negativo, por assim dizer, mas *ainda ela*. Este *outro modo de Querer* de que falo, e ao qual procuro ‘capturar’ enquanto o digo um ‘poder não ser’, que *não quer* força, que *não quer* o domínio, a luta, a guerra, o fogo, a fúria e o entusiasmo dionisíaco; mas também não, e em primeiro lugar, *não quer* o gozo exuberante disso tudo – o que significa a ruptura com o mais potente laço do corpo à sua proveniência. É a este *outro modo* da Vontade que vejo Nietzsche recusar (...) Um Não... um Sim... O seu SIM alimenta-se do NÃO a esta ‘possibilidade’ intratável: aquela de um Querer capaz de NÃO-QUERER”. (MAIA, Muriel. *O corpo esquecido*, p. 97).

afirma que não basta suportar o necessário ou dissimulá-lo, mas é preciso *amá-lo*. Ora, o *amor fati* ainda é, em seu mestre, uma afirmação cega da vontade. A afirmação consciente, através do caráter adquirido, poderia talvez ser denominada uma *resignationis fati*. Não se trata aqui da embriaguez dionisíaca, de um amor ou exaltação da vida, mas de uma acomodação, de um dizer Não ascético aos apelo da vontade de viver: “eis porque”, explica o autor de *O mundo*, “vemos muitas pessoas atingidas por algum destes males que não passam, tais como uma deformação, pobreza, baixa condição, fealdade, morada insalubre, acomodarem-se a eles, tornarem-se indiferentes, não os sentir mais do que uma ferida cicatrizada, simplesmente porque sabem que neles e à volta deles as coisas estão organizadas de modo a não deixar oportunidade para nenhuma mudança; no entanto, aqueles que são mais felizes não compreendem que se suporte um tal estado”<sup>61</sup>.

Marcamos enfaticamente esta questão com a intenção de levantar um problema: Alexis Philonenko em sua obra *Schopenhauer: uma filosofia da tragédia*, no capítulo em que comenta o *caráter adquirido* (§ 49), o apresenta espantosamente com o título *amor fati*; esta é pois a expressão usada pelo comentador para referir-se a este estado resignativo da *afirmação consciente da vontade* que, como diz Schopenhauer, é já um estado de abnegação, só que em escala menor, imperfeito; ou, como afirma o próprio Philonenko, uma *renúncia*. “Conhecer-se”, diz o intérprete, “não consistiria jamais em transformar o impulso cego e obscuro da vontade, mas em esclarecê-lo. Daí um verdadeiro *amor fati* que de um lado está na alvorada do pensamento moderno querendo

---

<sup>61</sup> *O mundo*, p. 405 (Rés) p. 362 (Brockhaus, 2)

que o aceitemos e, de outro lado justifica que na perspectiva do *saber* nos dirigimos da *existência à essência, do operari ao esse*”<sup>62</sup>.

Na conquista do caráter adquirido o sujeito já está de posse de um anestésico para os sofrimentos da vida, de um *calmante* para a vontade, que não deixa de trazer um certo contentamento (*Zufriedenheit*). Pode-se dizer certamente que chegamos à *Ataraxia*. Mas que se tenha em mente aqui a *paz de espírito* estoíca e, em certa medida, a epicurista (a *ataraxia* da negação da vontade terá um outro caráter) ou, no limite, a autarquia cínica: Diógenes o cínico estava certa feita tomando um banho de sol em Atenas quando Alexandre o grande se aproxima e diz: “pede-me o que quiseres”. E o cínico responde: “deixa-me o sol”<sup>63</sup>. Que perturbação do espírito pode afligir um indivíduo neste estado?

Dadas estas definições dos caracteres, é possível retornarmos à questão da *afirmação* e da *negação* da vontade. De posse do caráter adquirido o sujeito então não afirma mais a vontade cegamente, sem consciência – atitude bem representada, segundo o filósofo, pelo mito de Proserpina e o mito cristão do pecado original adâmico: a *romã* no primeiro e a *maçã* no segundo, representariam tão somente os *motivos* da satisfação carnal (*Geschlechtsbefriedigung*)<sup>64</sup>. E é na satisfação sexual que se verifica o ponto máximo de afirmação da vontade. Muitas partes do organismo animal funcionam quase à revelia do intelecto; nos órgãos sexuais percebe-se uma submissão completa à vontade e independência absoluta da inteligência.

---

<sup>62</sup> Todavia, não devemos nos esquecer que para Schopenhauer “toda *existentia* pressupõe uma *essentia*”, pois as ações seguem-se da essência (*Operari sequitur esse*). *Sobre a liberdade da vontade*, p. 116 (Félix Alcan) p. 57 (Brockhaus, 4). Parece-nos que Hulin segue o mesmo caminho de Philonenko quando vê no *caráter adquirido* uma *antecipação da idéia de Super-homem*. HULIN. *Schopenhauer et la mort-renaissance*. In: DROIT. R.-P. *Presences de Schopenhauer*, p. 104.

<sup>63</sup> Diógenes Laércio. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, VI.

<sup>64</sup> *O mundo*, p. 435 (Rés) p. 388 (Brockhaus, 2). A figura do Cristo, como veremos, representará a atitude ascética da negação da vontade, da vida.

Na afirmação cega da vontade, o intelecto, através do princípio de individuação, acaba por perceber nas coisas apenas *motivos*, promovendo, se necessário for, a infelicidade, a destruição das outras individualidades em nome do bem-estar do *eu*, da *egoidade*. O *egoísmo* e a *maldade* surgem assim como os parceiros da afirmação do querer, geradores da luta, da discórdia, da *bellum omnium contra omnes* hobesiana<sup>65</sup> e, assim, do sofrimento.

Do ato de egoísmo, dirá Schopenhauer, surgem os *vícios*. A *injustiça* é a invasão do domínio da vontade alheia. Um indivíduo qualquer, na afirmação de seu querer, transborda o seu domínio, o corpo, negando o querer que se manifesta no corpo do outro, fazendo com que o outro sirva não mais à sua própria vontade mas à do injusto. É assim que a mentira se torna uma injustiça tanto quanto uma violência (O caso extremo desta invasão encontra-se no canibalismo)<sup>66</sup>. O sentimento obscuro, sem uma noção abstrata clara, desta invasão e o pressentimento de que a vontade afligida comunga em essência com a vontade do injusto, promove o que Schopenhauer chamou de *sentimento da injustiça cometida*, que nada mais é que o *remorso* analisado acima – por outro lado, nas ações virtuosas vemos seguir-se um verdadeiro contentamento (*Zufriedenheit*), o que Schopenhauer chamou de *boa consciência* ou *aplauso da consciência*<sup>67</sup>.

Segue-se desta análise que a injustiça (como também a infelicidade), por ser a *extensão* da afirmação da vontade de um indivíduo na vontade de um outro, é um

---

<sup>65</sup> “Alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele”. *Sobre o fundamento da moral*, p. 117 (Martins Fontes) p. 198 (Brockhaus, 4). “O mundo constitui o inferno, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios”. *Parerga e paralipomena*, p. 223 (Os Pensadores) p. 319 (Brockhaus, 6).

<sup>66</sup> Para Schopenhauer, as várias formas de injustiça, que vão desde o canibalismo, passando pelo assassinio, a ferida, a pancada, a escravatura, até a usurpação de bens, só diferem quanto ao grau – quanto a este último ele nega a teoria kantiana do direito fundamentada na declaração de posse, ou seja, a fruição de um objeto não dá a ninguém o direito de fruição exclusiva no futuro; é preciso que haja, diz ele, o trabalho de elaboração, melhoramento, enfim, de *formação* do objeto para que se justifique a posse.

<sup>67</sup> *Sobre o fundamento da moral*, p. 124 (Martins Fontes) p. 204 (Brockhaus, 4).

conceito positivo, enquanto o de justiça – como o de *virtude* em geral – é negativo<sup>68</sup>. Assim, o Direito, a ciência do Estado, é uma instância negativa pois, ao passo que a moral trata da vontade, da intenção em si (*do fazer*), o Estado “tem apenas que ver com o fato (realizado ou tentado), e considera-o no outro termo da correlação, na vítima”<sup>69</sup>; ele não tem assim a tarefa de *moralizar* o indivíduo, mas apenas oferece os *contra-motivos* da ação injusta (castigo). É no *sofrer* a injustiça que o Direito encontra então o seu objeto. Schopenhauer dirá, contra Hegel, que o estado tem origem na elevação (pela razão) do egoísmo, do particular ao coletivo, ele é a *soma dos egoísmos*<sup>70</sup>, pois tem como função garantir a neutralidade da violência igualmente através da força. Trata-se de uma *afirmação da vontade* coletiva.

É, então, apenas no estudo da moral, na ética – que é a *ciência do direito ao contrário* –, que teremos como objeto próprio a *virtude*. E esta é uma atitude negativa, como estamos vendo, ainda que o filósofo a considere como *afirmação consciente da vontade*<sup>71</sup> - todavia, não deveremos nos enganar crendo que o niilismo schopenhaueriano não transcenda os limites da moralidade. No percurso entre o afirmação cega da vontade e a sua negação, Schopenhauer apresenta alguns exemplos de *afirmação com consciência* em que, assim como na negação, há a libertação (ainda que imperfeita e temporária) do princípio de individuação e do egoísmo, numa palavra: em que o sujeito do conhecimento enxerga para além do Véu de Maya. Aquele que se encontra embebido no mundo como representação, diz ele, vive “o sonho do mendigo que se crê rei”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> “A noção da injustiça é primitiva e positiva; é o seu contrário, o justo, que é secundário e negativo”. O *mundo*, p. 448 (Rés) p. 400 (Brockhaus, 2).

<sup>69</sup> O *mundo*, p. 456 (Rés) p. 406 (Brockhaus, 2).

<sup>70</sup> *Sobre o fundamento da moral*, p. 112 (Martins Fontes) p. 194 (Brockhaus, 4).

<sup>71</sup> Trata-se de “pensar e conhecer *em sentido contrário* ao da vida ou, melhor dito, *contra* o sistema defensivo da vida em geral”. MAIA, M. *A outra face do nada*. p. 69.

<sup>72</sup> O *mundo*, p. 469 (Rés) p. 418 (Brockhaus, 2).

Nas assim chamadas *ações virtuosas* há uma *passagem momentânea* ao ponto de *Negation* da Vontade: são elas a *justiça*, a *bondade* e a *caridade* (ou *compaixão*). Estas três manifestações prévias à negação completa da Vontade – pode-se dizer também que são formas imperfeitas de negação (assim como a fruição do belo e do sublime na arte), pois ainda apresentam alguns resquícios de afirmação da Vontade – estão dispostas pelo filósofo hierarquicamente de acordo com a força da intuição capaz de elevar-se para além do *principio individuationis*. Assim, o justo, reconhecendo no outro a mesma essência que a sua, percebe que fazer mal ao outro é fazer mal a si mesmo e se detém, não invade o domínio do outro na busca de satisfação própria (como o faz o injusto), “vê que a distinção entre o indivíduo que faz o mal e aquele que o sofre é uma pura aparência que não atinge a coisa em si e que esta, a Vontade, está ao mesmo tempo viva em ambos (...) Na sua violência, ela enterra os dentes na sua própria carne, sem ver que é ainda a si que se rasga”<sup>73</sup>. Na justiça, chega-se à consciência de que o *carrasco* e a *vítima* são uma coisa só. O bondoso ou, para ser fiel a Schopenhauer, o sujeito dotado de *amor pela humanidade* (*Menschenliebe*), ultrapassa a ação justa através do reconhecimento de que o bem de todos é também o seu próprio bem, atingindo assim uma serenidade de espírito ainda maior. Reconhece a identidade de essência com o outro e priva-se de prazeres em nome do bem-estar alheio. O conceito de bom aqui deixa então de ser *relativo* – onde designava a adequação de um objeto a uma vontade determinada –, para estender-se a todo o universo humano (ao contrário do que ocorre na bondade, na *malvadez* e na *crueldade* – a alegria maligna (*Schadefreude*) – tomava-se o sofrimento alheio como objetivo de satisfação, não como *meio* em vista de uma outra coisa, mas em si mesmo).

---

<sup>73</sup> Idem, p. 470 (Rés) p. 418 (Brockhaus).

Enfim, o último passo, apresentado no quarto livro, antes da ataraxia completa da negação da vontade, encontra-se na caridade (*Liebe*) ou compaixão (*Mitleid*), em que o véu de Maya é ultrapassado por um olhar ainda mais penetrante, e em que o sujeito sente que as dores do mundo são também as suas dores, pois já não vê diferença entre ele e o outro – *Tat tvam asi* (“isto és tu”), diz a fórmula extraída por Schopenhauer do *Upanixade*<sup>74</sup>. Entretanto, Schopenhauer denuncia um tipo de caridade (*agapé*) que, por não ser *sincera* e *pura*, não é a verdadeira compaixão: trata-se do mero *amor próprio* (*eros*). A verdadeira ação moral fundada na caridade é inteiramente *desinteressada*.

Na compaixão voltada do indivíduo *para si mesmo* pode-se, segundo ele, explicar o fenômeno do choro que, como o *riso*, seria uma representação: as lágrimas devem ser o fruto de uma reflexão sobre uma dor, e não da dor em si. O exemplo para confirmar tal tese Schopenhauer encontra no fato de as crianças iniciarem o choro geralmente quando se lamenta a ela uma desventura ou dor qualquer. Diante de um ente falecido, não é pelo destino do morto que se chora, afirma ele, mas pelo nosso próprio destino representado no do outro: “é sobre nós mesmos que choramos, é de nós mesmos que temos piedade (...) é o nosso próprio destino, e vemo-lo tanto melhor quanto mais de perto a morte nos toca; nunca ele nos aparece mais claramente do que na morte dum pai”<sup>75</sup>. Aqui o filósofo diagnostica a própria chaga.

---

<sup>74</sup> Enfim, podemos apresentar o *imperativo* da moral altruísta schopenhaueriana: “Não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que poderes” (*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*). *Sobre o fundamento da moral*, p. 41 (Martins Fontes) p. 137 (Brockhaus, IV). No interior de sua ética, a despeito das críticas que se levantarão contra ela, este imperativo dificilmente pode ser visto como algo diferente de uma *regra negativa*: “o ‘*neminem laede*’ não é de modo algum um comando de respeito ou de amor”. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 178 (nota 5).

<sup>75</sup> *O mundo*, p. 501 (Rés) p. 446 (Brockhaus, 2).

Chega-se então àquilo que ele chamará de *Summun bonum*: a negação completa da vontade, a redução ao nada, “o remédio radical e único para a doença, enquanto que todos os outros bens são puro paliativos, simples calmantes”<sup>76</sup>. Este estado de não-querer tem um nome: *ascetismo*<sup>77</sup>. Ocorre aqui uma conversão radical do sujeito que conhece. O autoconhecimento não leva a uma afirmação da vontade; o asceta não só reconhece como suas as dores alheias e é tomado de compaixão mas é levado a um completo abandono de si mesmo, à uma negação de sua própria essência, a um estado em que a Vontade, diz o filósofo, foi suprimida. Desgosto e rejeição contra a Vontade de viver (que é nossa própria essência): eis o ascetismo; nos píncaros da atitude virtuosa, na realização máxima da moralidade, onde se esperava o sereno consolo, o confortável e luminoso leito, sua filosofia oferece a mais profunda escuridão. É o que nos mostra este comentário de Horkheimer: “o título, aparentemente pleno de consolo, ‘Da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser pela morte’, anuncia um capítulo que aporta mais desespero que tranqüilidade”<sup>78</sup>. Se observarmos mais de perto esta *aparente reconciliação* apresentada em sua ética entre a unidade e a totalidade (como mostra Horkheimer), observaremos que, contra Hegel, ele promove uma verdadeira “liquidação do falso consolo de uma vida feliz”<sup>79</sup>. O asceta, conclui Schopenhauer:

---

<sup>76</sup> Idem, p. 481 (Rés) p. 428 (Brockhaus, 2).

<sup>77</sup> “Pela palavra ascetismo (...) entendo rigorosamente, o aniquilamento refletido (*vorsätzliche*) do querer que se obtém pela renúncia dos prazeres e pela procura do sofrimento; entendo um penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade”. Idem, p. 520 (Rés) p. 463 (Brockhaus).

<sup>78</sup> Horkheimer, Max. *La actualidad de Schopenhauer*, p. 175. Se quisermos uma ilustração, podemos dizer, com Georg Lukács, que “o sistema de Schopenhauer, de uma arquitetura sutil e de formas gerais claras, parecem bem com um hotel provido de todo o conforto moderno, mas suspenso às margens de um abismo, do nada, do absurdo”. LUKÁCS, G. *La destruction de la raison*. Apud COLIN. R.-P. *Schopenhauer et le pessimisme naturaliste*. In: SIPRIOT, P. *op. cit.* p. 197.

<sup>79</sup> CACCIOLA, *op. cit.*, p. 75.

Percebe o conjunto das coisas, conhece-lhes a essência, e vê que ela consiste num escoamento perpétuo, num esforço estéril, numa contradição íntima, e num sofrimento contínuo; e ele vê que é a isso que estão votados, a miséria humana e a miséria animal, e, enfim, um universo que se dissipa sem cessar (...) Então a vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles. O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de ausência absoluta do querer (*Willenlosigkeit*)<sup>80</sup>. Eles amam os seus sofrimentos e a sua morte, visto que entraram na negação do querer-viver, muitas vezes recusam mesmo a salvação que se lhes oferece e morrem voluntariamente, com tranqüilidade e felicidade<sup>81</sup>.

A conseqüência da *saída* do infortúnio ofertada pelo filósofo é trágica: “se esta máxima se tornasse universal a espécie humana desapareceria”<sup>82</sup>.

Deixando de lado por enquanto a estranheza causada pela proposta de uma *ataraxia* tão dificilmente exequível, observaremos que Schopenhauer estabelece ainda quatro etapas em que o processo do ascetismo se desenvolve : 1) A castidade; 2) Pobreza voluntária; 3) Aceitação do sofrimento, casual ou provocado por outrem; e 4) Mortificação do corpo: que não pode ser ativa, violenta, como no *suicídio vulgar* mas deve ser passiva, uma espécie de *inanição* (como a despreocupação com a alimentação por exemplo). Enquanto o suicida, por não conseguir deixar de querer, deixa de viver, o asceta por outro lado, afirma Schopenhauer, “deixa de viver apenas porque deixou completamente de querer”<sup>83</sup>. E na negação da Vontade em sua forma visível, o corpo, com a exceção do suicídio violento, tudo é permitido para se atingir a *redenção* do não-querer: jejum, auto-flagelação, inanição etc.

---

<sup>80</sup> *O mundo*, p. 503-4 (Rés) p. 448 (Brockhaus, 2).

<sup>81</sup> *Idem*, p. 522 (Rés) p. 465 (Brockhaus, 2).

<sup>82</sup> *Idem*, p. 505 (Rés) p. 449 (Brockhaus, 2). Conforme a passagem dos Veda citada por Schopenhauer: “Do mesmo modo que neste mundo a criança anseia pela mãe, também todos os seres aguardam o holocausto sagrado”. O que significa que com o fim do conhecimento no sujeito, finda-se com ele todo o universo, pois que não há objeto sem sujeito. Mas que não nos assustemos, acalma Schopenhauer explicando a passagem, *o holocausto significa aí apenas a resignação geral*. “O ideal que Schopenhauer propõe à humanidade é um suicídio em massa, por meios metafísicos (...) E quando quer justificar sua tese, ele procede ao modo dos teólogos, dando como provas textos e citações”. RIBOT, T. *op. cit.* 145.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 531 (Rés) p. 474 (Brockhaus).

Chegamos, finalmente, à verdadeira *paz de espírito* na negação da vontade: esta *ataraxia* traz como única promessa o mais profundo silêncio – nem *amor fati*, nem *resignationis fati*, o frio abraço ontológico desta negação só pode ser entendida por uma *negationis fati*, aquela mesma do ceticismo de Pirro, quem necessitava ter sempre alguns amigos em companhia para que não caísse no abismo, não esbarrasse em árvores ou fosse mordido por cães, pois o velho sábio atingira, com a suspensão do juízo (*epoché*), a mais completa *afasia*. Assim também em Schopenhauer, “o êxtase e a compaixão são sentimentos que, se levam à ‘morte do homem’, não o fazem para gerar um homem superior, um mundo melhor, senão para um mergulho no Nada”<sup>84</sup>.

E é por este motivo que Schopenhauer dirá que a compreensão do fenômeno da negação, se fará bem mais completa através da observação direta da ação daqueles que chegaram ao estado de abnegação, ou do contato com suas biografias. Toda a filosofia, o conhecimento abstrato, não consegue comunicar esta experiência<sup>85</sup>. É como tentar exprimir o inexprimível. O discurso filosófico é como aquele *Grito* de Edvard Munch: cristalizado na moldura do conceito, diante do pesadelo da existência e do nada da *não-existência*, ele tenta balbuciar algo daquele mudo horizonte. Ora, o silêncio é ausentado quando dito.

---

<sup>84</sup> MAIA, M. *A outra face do nada*. p. 21.

<sup>85</sup> “Transmiti-la [a filosofia] mesmo de uma forma imperfeita é melhor que nada”. RIBOT, T. *op. cit.*, p. 14.

## CAPÍTULO IV: *Sein oder Nichtsein*: A dúvida schopenhauer-shakespeariana

No alheamento da obscura forma humana,  
De que, pensando, me desencarcerou,  
Foi que eu, num grito de emoção, sincero  
Encontrei, afinal, o meu Nirvana!

Nessa manumissão schopenhaueriana,  
Onde a Vida do humano aspecto fero  
Se desarraiga, eu, feito força, impero  
Na imanência da Idéia Soberana!

(Augusto dos Anjos. *O meu Nirvana*)

O pensamento schopenhaueriano parece mesmo atinar com o nada absoluto: não como aquele abrigado no seio do Absoluto hegeliano, etapa intermediária, negativa, mas, ao que tudo indica, parece tratar-se de um nada impensável, absurdo, um limbo do pensamento, situado às margens das fronteiras do Ser, pois não se trata mais aqui apenas da nulidade do fenômeno, a negação agora se dirige à Vontade, à essência mesma de todas as coisas. No sujeito no estado de não-querer, diz Schopenhauer:

A morte não põe só, como nos outros, termo à manifestação da vontade: a própria essência [desta] é suprimida, visto que o último resto de existência que lhe restava ligava-se a essa manifestação e a morte quebra esta frágil [linha (*Band*)]. Para aquele que acaba assim, o universo acaba ao mesmo tempo<sup>1</sup>.

Encontramo-nos então, como vimos, mais uma vez com o niilismo do filósofo, agora com nova roupagem: a *nadificação* aqui (para usar o neologismo sartriano) não se dirige apenas à realidade fenomênica, ao finito, mas parece direcionar-se à própria raiz metafísica do mundo. Estaríamos então presenciando uma condenação ao nada absoluto do próprio Ser? A existência encontraria aí o seu *vácuo* infinito?

---

<sup>1</sup> *O mundo*, p. 508 (Rés) p. 452 (Brockhaus, 2). “Linha” não aparece na tradução da Rés.

Antes de atentarmos para a resposta do próprio Schopenhauer, tentemos entender melhor este estado de conversão no qual é suprimido (*Aufhebt*) o “ser que serve de base ao fenômeno”<sup>2</sup>, em que “a própria essência do nosso ser suprime-se”<sup>3</sup>.

O niilismo de Schopenhauer é aquilo que no bojo de sua doutrina ganha o nome de *negação da vontade*. Todavia, diante das diferentes formas de compreendermos o conceito de vontade (como Vontade noumênica; como vontade individual ou caráter inteligível – a Idéia; e como querer fenomênico ou vontade empírica), cabe insistirmos na pergunta: para qual *Wille* se dirige a supressão (*Aufhebung*) schopenhaueriana?

A título de hipótese imaginemos que a negação aqui diga respeito àquela primeira significação da Vontade: esta tese não seria contudo tão fácil de ser assimilada e tampouco de ser defendida. Sabemos da impossibilidade de pensar, no interior do pensamento de Schopenhauer, num ponto do universo onde a Vontade não se faça presente - afinal de contas o universo inteiro *é* Vontade. Muito menos é permitida uma espécie de *hecatombe* da Vontade, um holocausto em que o universo inteiro se engole a si mesmo numa espécie de buraco negro infinito, ainda que no seio da coisa-em-si<sup>4</sup>. Assim como, definitivamente, não é possível imaginar uma espécie de *big-bang* da Vontade, um nascimento *ex nihil* da raiz metafísica do universo: o antes e o depois é impensável no âmbito da Coisa em si: o tempo é uma ilusão do fenômeno, só existe, como já ressaltamos, para o sujeito que conhece. O intelecto não pode sequer ter um conhecimento positivo, direto da Vontade. Ao contrário o contato com esta *terra incógnita*<sup>5</sup> é sempre indireto, através da intuição voltada para o interior do próprio

---

<sup>2</sup> Idem, p. 380 (Rés) p. 339 (Brockhaus, 2).

<sup>3</sup> Idem, p. 397 (Rés) p. 355 (Brockhaus).

<sup>4</sup> Conforme afirma Muriel Maia em *A outra face do Nada*.

<sup>5</sup> ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. p. 23.

sujeito cognoscente, isto é, do corpo, que vê ali a manifestação mais imediata da realidade noumênica: a vontade individual.

E se, por outro lado, defendêssemos que esta negação, ao invés de se dirigir à Vontade como coisa-em-si, na verdade representasse apenas a nulidade desta vontade individual, numa palavra, se ocorresse apenas a supressão do *caráter*?<sup>6</sup> As passagens que aludem para uma tal hipótese não são escassas:

O caráter nunca pode modificar-se parcialmente; ele tem que com o rigor duma lei natural, executar em pormenor as ordens da vontade de que ele é o fenômeno de conjunto, mas o próprio conjunto, isto é, o caráter, pode ser completamente suprimido (*aufgehoben*) pela *conversão do conhecimento* (*Veränderung der Erkenntniß*)<sup>7</sup>.

A nossa investigação teria aqui a sua conclusão satisfatória se não fosse preciso repetir a censura feita acima, agora em relação ao caráter, à vontade individual: a negação aqui, novamente, não é nenhuma redução ao nada absoluto. No fenômeno da negação da Vontade, o caráter não desaparece do seu fenômeno como se evaporasse deixando para trás um corpo sem vida, sem vontade, sem essência. Se assim fosse, toda a discussão sobre a morte (*a musa inspiradora da filosofia*<sup>8</sup>) que abre o livro IV e também o *Suplemento* a este livro, estaria sendo contradita. Já vimos que, para Schopenhauer, a vontade no indivíduo é a base metafísica imutável e imperecível sobre a qual se assenta a sua objetivação adequada, o corpo. Este pode ser suprimido, aquela nunca<sup>9</sup>. Podemos falar quando muito da supressão do querer fenomênico, o caráter empírico - entretanto, não podemos nos esquecer de medirmos a distância que separa este argumento sobre a nossa essência eterna e as concepções antigas sobre a *psiqué*, a

---

<sup>6</sup> “O caráter é suprimido na negação da Vontade”. *Suplemento IV*, p.421 (Félix Alcan) p. 1418 (Ausgabe, 2).

<sup>7</sup> *O mundo*, p. 534 (Rés) p. 477 (Brockhaus, 2). Numa infelicidade sem tamanho a tradução da Rés traduz a frase por mim grifada por “conversão da vontade”.

<sup>8</sup> *Suplementos IV*, p. 273 (Félix Alcan) p. 1240 (Ausgabe, 2).

<sup>9</sup> É neste sentido que Schopenhauer fala da “eternidade (*Unvergänglichkeit*) de nossa essência”. Idem, p. 282 (Félix Alcan) p. 1251 (Ausgabe, 2).

*anima*, ou alma pensante: o conhecimento é, para Schopenhauer, uma atividade cerebral, o cérebro é sinônimo de intelecto, e este perece necessariamente com o corpo: “falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de *seres pesados* fora dos corpos”<sup>10</sup>. Esta outra passagem torna mais evidente a confirmação da impossibilidade da negação absoluta do caráter:

É precisamente porque se trata aqui, não duma mudança do caráter, mas duma supressão (*Aufhebung*) total, que se compreende por que os caracteres que diferiam muito antes desta supressão, apresentam, *depois desta supressão*, uma grande similitude na sua maneira de agir, continuando, cada um segundo os seus conceitos e os seus dogmas, a ter uma linguagem diferente<sup>11</sup>.

Eis o flagrante: que tipo de supressão, aniquilamento, negação, etc., ainda deixa depois de si *intacta* a coisa negada? O que é suprimido aí é tão somente a *manifestação* deste caráter inteligível no corpo: o querer fenomênico.

Ainda assim, mesmo dada esta compreensão, muitos problemas ainda se acercam deste aspecto da ontologia schopenhaueriana: como entender definitivamente esta negação da Vontade, este estado de não-querer, esta *nulidade* (*Nichtigkeit*) da Vontade, etc., sem contradizermos aqueles princípios mais elementares da metafísica schopenhaueriana? Como entender que este Nada aqui apresentado represente de fato o ocaso do universo, como diz o filósofo, *com seus sóis e vias lácteas*, sem falar na supressão do corpo que é a base do conhecimento intuitivo? Schopenhauer percebera o problema e antes de descansar sua pena na execução d’*O mundo como vontade e representação*, no último parágrafo, enfrenta de frente o problema:

Uma vez conduzidos, pelas nossas especulações, a ver a santidade perfeita na negação e no sacrifício de todo o querer, uma vez libertados, graças à convicção, de um mundo cuja [existência

---

<sup>10</sup> *Sobre o fundamento da moral*, p. 34-5 (Martins Fontes) p. 132 (Brockhaus, 4).

<sup>11</sup> *O mundo*, p. 535 (Rés) p. 477-8 (Brockhaus, 2). Meu *italico*.

(*Daseyn*)] total se reduz para nós à dor, a última palavra da sabedoria consiste, para nós, daqui em diante, apenas em nos afundarmos no nada [vazio] (*in das leere Nichts*)<sup>12</sup>.

No entanto, o conceito do Nada, revela-nos ainda este parágrafo, é para ele *essencialmente relativo*. Refere-se sempre, em última instância, à falta de um objeto determinado do qual é a negação. A *negação da Vontade* schopenhaueriana não leva à um nada absoluto, ou como nos diz o filósofo, um nada *em todos os sentidos*<sup>13</sup>. Tendo em vista que a Vontade não é um Absoluto, a sua negação também não será: “se a Vontade só é a coisa-em-si de modo relativo e não absoluto, isto é, apenas com referência ao mundo como representação, pode-se pensar numa negação também relativa dessa vontade”<sup>14</sup>. A partir da distinção kantiana - apresentada de forma incompleta naqueles últimos instantes da obra mestra de Schopenhauer<sup>15</sup> - entre *nihil privativum* (nada relativo) e *nihil negativum* (nada absoluto), este último entendido como uma espécie de *contradição lógica que se destrói a si mesma*, conclui então que

Se observarmos de mais perto, não existe nenhum nada absoluto; o *nihil negativum* propriamente dito não existe, não é uma noção pensável. Todo o nada deste gênero desde que o consideremos sob um ponto de vista mais elevado, desde que se subsuma sob um conceito mais extenso, não pode deixar de se reduzir ao *nihil privativum*. Todo o nada é qualificado de nada apenas em relação a uma outra coisa (...) a própria contradição lógica é apenas um nada relativo. É uma coisa que a razão não pode pensar, mas não se segue por isso que seja um nada absoluto<sup>16</sup>.

Num pequeno ensaio de 1763, Kant já distinguia dois tipos de oposição: a *lógica*, que ocorre pela contradição (*Nihil negativum repraesentabile*), equivalente ao

---

<sup>12</sup> Idem, p. 542 (Rés) p. 483 (Brockhaus, 2). “Existência” e “vazio” não aparecem na tradução da Rés.

<sup>13</sup> *Suplementos IV*, p. 292 (Félix Alcan) p. 1263 (Ausgabe, 2).

<sup>14</sup> CACCIOLA, *op. cit.* p. 127.

<sup>15</sup> Para Kant o conceito de nada deve ser dividido em quatro partes, de acordo com a disposição da tábua das categorias do entendimento. Assim, temos o nada enquanto “objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente, isto é, um conceito sem objeto”, denominado *ens rationis*. Temos como exemplo deste tipo de nada o *noumeno*. Em segundo lugar, o “conceito da falta de um objeto, como a sombra, o frio” nos revela o nada enquanto *nihil privativum*. A intuição vazia sem objeto, como espaço e tempo puros, representam o nada como *ens imaginarium*. E finalmente, o objeto de um conceito que guarda contradição que acaba por se reduzir à um nada absoluto: o *nihil negativum* (como, por exemplo, a idéia de um polígono retilíneo). KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 171 (Os Pensadores, v. 1).

<sup>16</sup> *O mundo*, p. 542-3 (Rés) p. 484 (Brockhaus, 2).

*nihil negativum*; e a oposição *real*, que ocorre sem contradição (podendo ser uma *oppositio actualis* ou uma *oppositio potencialis*) equivalente ao *nihil privativum*. É esta última noção de negatividade, segundo Kant já empregada na matemática, que o filósofo de Königsberg tentava introduzir em filosofia: “a grandeza negativa não é negação da grandeza como se pode supor pela analogia da expressão, mas, pelo contrário, alguma coisa de verdadeiramente positiva em si, que é simplesmente oposta à outra grandeza positiva”<sup>17</sup>. Assim, conclui ele, “nenhuma grandeza pode ser qualificada absolutamente de negativa”<sup>18</sup>. Várias conseqüências serão extraídas daí por Kant: a *impenetrabilidade* será então uma *atração negativa* da ocupação de um corpo num determinado espaço; da mesma forma o *desprazer* será um *sentimento positivo* pois se trata apenas de um negativo do prazer, como o prazer é o negativo do desprazer (sendo a *indiferença* o meio termo); o mau deve ser então um bem negativo; o desmérito uma virtude negativa; o ódio um amor negativo; a morte um *nascimento negativo* etc. Ademais, acrescenta ele, “não deve haver qualquer diferença entre os acidentes da natureza espiritual e as forças que agem no mundo corporal”<sup>19</sup> (se substituíssemos aqui *os acidentes da natureza espiritual* pelas Idéias, objetivações da Vontade, fazer-se-iam ouvir ao longe ecos da metafísica imanente de Schopenhauer). Enfim, sentencia *niilisticamente* Kant, “todos os princípios reais do universo, se adicionados a eles os que lhes estão de acordo e subtraímos os que lhe são opostos, acarretará um resultado igual a zero”<sup>20</sup>; e assim como a adição de  $-5$  com  $+5$  dá um resultado nulo, destarte “considerada em si mesmo a soma de toda a realidade existente, enquanto fundada no mundo é igual a zero = 0”<sup>21</sup>. A noção de grandeza negativa de Kant permitirá a

---

<sup>17</sup> KANT, I. *Essai pour introduir en philosophie le concept de grandeur négative*, p. 76.

<sup>18</sup> Idem, *Ibidem*, p. 83.

<sup>19</sup> Idem, *Ibidem*, p. 104.

<sup>20</sup> Idem, *Ibidem*, p. 111.

<sup>21</sup> Idem, *Ibidem*, p. 112.

Schopenhauer “conceber a oposição real, e não simplesmente lógica, que provém da anulação do efeito de uma força sobre um corpo pelo efeito de uma outra força sobre o mesmo corpo”<sup>22</sup>.

Deste modo, no niilismo schopenhaueriano, a negação, no fundo, não é negação no sentido forte do termo: afinal de contas, o sujeito que opera a negação ainda permanece, agora como *sujeito puro do conhecimento*; o mundo como Vontade também não é atingido nem de raspão<sup>23</sup>. A única coisa a ser aniquilada é justamente o mundo como fenômeno: mas como lamentar a sua nulidade se já sabíamos de antemão que ele era uma ilusão, um *Véu de Maya*, que já era, portanto, um *nada*? Como chorar a *nadificação* do Nada?<sup>24</sup> A partir daí um sem-número de conclusões poderiam ser tiradas. Por exemplo, no mundo como Vontade a causalidade, o espaço e o tempo são *nada*; para o sujeito que conhece através do princípio de individuação, ao contrário, é o mundo como Vontade é que é o *nada*; e assim por diante. “Quanto mais se nos aproxima uma face do mundo, mais se nos distancia a outra”<sup>25</sup>. Quanto mais *Psiqué* procura ver a face de *Eros* mais este se esconde dela.

Mas a principal conclusão a ser extraída dali e, se estiver correta, tocamos na espinha dorsal do niilismo schopenhaueriano, é a de que, no limite, a redução ao nada representa tão somente uma modificação do modo de funcionamento do aparelho cognitivo, uma revolução provocada por si mesmo no intelecto, ou ainda, para usar a

---

<sup>22</sup> PERNIN, M.-J. ... In: DROIT, R.-P. *Presences de Schopenhauer*, p. 141. “Se o nada e o ser podem assim permutar seus sinais a renúncia à vontade, que nos coloca em face do nada, toma também o sentido de uma troca, troca grandiosa, pela qual o nada se torna o ser”. p. 144.

<sup>23</sup> “Contra certas objeções ridículas [conforme nota do tradutor, tratar-se-ia aqui de uma referência a Hegel] advirto que a *negação da vontade de viver* de maneira alguma significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do não-querer: o mesmo que até agora *quis*, não *quer* mais”. *Velle e nolle* (querer e não-querer) : o sujeito que os opera “não será destruído nem por um nem por outro”. *Parerga e paralipomena*, p. 227 (Os Pensadores) p. 331 (Brockhaus, 6).

<sup>24</sup> Não se pode portanto afirmar que “a filosofia de Schopenhauer em sua última aspiração em direção ao nada é uma busca singular e profunda que visa a morte da morte na eclosão do puro *nihil negativum*”. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 103.

<sup>25</sup> *Sobre a vontade na natureza*, p. 148 (Alianza) p. 94 (Brockhaus, 94).

expressão de uma passagem supra citada, trata-se de uma *conversão do conhecimento* – o que nos deixa tentados a ver nos termos *Veränderung* e *Wendung*, igualmente traduzidos por *conversão* (usados algumas poucas vezes por Schopenhauer para se referir ao fenômeno da negação da Vontade) uma precisão muito maior na representação de sua *niilização* do que os termos *Verneinung*, *Verschwinden* ou mesmo o *Aufhebung*: “a disposição que subtrai o caráter ao poder dos motivos não vem diretamente da vontade, mas duma transformação do conhecimento (*veränderten Erkenntnisweise*)”<sup>26</sup>.

Para falar com justeza, esta conversão se refere em última instância à relação entre o intelecto e a vontade, em que aquele não é mais subjugado por esta, funciona à sua revelia, não mais se ocupando em ser um instrumento para a sua satisfação. Vemos aqui a narração de uma odisséia em que o intelecto, despido de suas formas (espaço, tempo e causalidade), mergulha na matéria cega do corpo, nas “forças sensíveis (charco empírico) livres”<sup>27</sup>, donde é extraído o material (*Stoff*) que servirá na formação das intuições intelectuais, e onde se dá o contato mais imediato com a Vontade<sup>28</sup>. E ali, onde o conhecimento é cego, surdo e mudo, tem-se a sensação de ser abraçado pelo mais tenebroso *nada*. O caminho da *verdade* será percorrida agora do exterior da *caverna* para os recônditos mais obscuros de seu interior – a verdade não será mais o *não-escondido*, o *não-esquecido* (*a-létheia*), mas o que se esconde nas trevas onde a luz não penetra. Aqui o intelecto não trabalha mais para a Vontade. Forma-se então uma contradição entre esta e sua forma visível: a Vontade afirma-se através do corpo, da subsistência deste; e por outro lado, nega-se a si mesma através do

---

<sup>26</sup> *O mundo*, p. 534 (Rês) p. 477 (Brockhaus, 2).

<sup>27</sup> MAIA, M. *A outra face do nada*. p. 157. “O intelecto, que extrai suas forças deste estofa sensível, nada mais faz do que deixar-se cair na sensibilidade, iluminando-a”. p. 159.

<sup>28</sup> “A significação do ser do fenômeno é *sentida, experimentada, vivida* (*geföhlt, fühlen, etc.*)”. PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 71.

conhecimento<sup>29</sup>. O sujeito cognoscente torna-se assim, como é sabido, um *sujeito puro do conhecimento*, de posse da tão sonhada *ataraxia* e imune ao sofrimento e ao tédio. E é somente neste instante que o conceito de liberdade torna-se possível: se somente a Vontade é livre, no entanto, esta liberdade penetra no mundo como representação através da sua autonegação. “A liberdade da vontade”, afirma Schopenhauer, “significa, para ser exato, uma *Existentia* sem *Essentia*”<sup>30</sup>.

O *santo* que atinge o estado da *graça* e o *monge* no estado do *nirvana* são, para o filósofo, exemplos deste estado de não-querer: na santidade, o conhecimento não percebe mais nas coisas qualquer relação com a Vontade; sem a determinação desta, concebem-se as coisas como elas são em si, a representação não é mais produzida pelo intelecto. O mundo fenomênico, diria Schopenhauer – agora a asserção não nos assusta tanto –, perdeu-se no *nada*. Para ser ainda mais claro, deixemos o próprio Schopenhauer definir este estado de negação da vontade num tom, diríamos, mais empírico, numa passagem dos *Suplementos* ao terceiro livro d’*O mundo*:

---

<sup>29</sup> Não conseguimos compreender como Clément Rosset pôde deixar de fora esta coexistência de *afirmação* e *negação* da vontade que, em nossa opinião, deveria ser o maior *absurdo* da filosofia schopenhaueriana (se tivermos em mente a concepção de absurdo por Rosset: a *coexistência* da finalidade e da falta de finalidade, da liberdade e da necessidade, etc., presente na relação Vontade-fenômeno) pois “é na própria coisa-em-si que temos os *dois atos* – de afirmação e de negação – em uma simultaneidade incompreensível” (MAIA, M. *op. cit.* p. 30). A negação da vontade, diz Rosset, “interessa, não mais à doutrina do absurdo, mas ao sistema do pessimismo schopenhaueriano, que apresenta um caráter paradoxalmente otimista e negador dos temas absurdos” (ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*, p. 94). Afirmando que pior que a insatisfação (a impossibilidade da satisfação) é a ausência de sua origem, conclui ele: “Não é na água que se reflete e escapa no horizonte, mas é a sede, que é absurda” (p. 86).

Tendemos a concordar que “ele [Rosset] pertence àquela geração de intérpretes de Schopenhauer que não leva a sério o mais sério em seu sistema: o ‘Não-querer’ da vida” (MAIA, M. *op. cit.* p. 90). Numa crítica mais severa ainda, Philonenko sentencia: “o pequeno livro inteligente de Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*, sofre de uma imperfeição: as absurdidades, por mais numerosas que sejam, não fundam ainda o Absurdo e inversamente”. (PHILONENKO, A. *Schopenhauer: philosophie de la tragédie*, p. 180 - nota 13). Em resposta, na segunda edição de seu *pequeno livro inteligente*, escreve Rosset: “o espetáculo do homem dedicado, lúcido ou não, à uma situação absurda, não toma jamais no pensamento de Schopenhauer, o caráter trágico”. (ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l’absurde*, p. 105). Este espetáculo é, conclui ele, *tragi-cômico*. Edouard Sans procura resolver o impasse aplicando à filosofia schopenhaueriana tanto o *trágico* quanto o *absurdo*, chegando a identificá-los. SANS, E. *Schopenhauer*, p.62.

<sup>30</sup> *Sobre a liberdade da Vontade*, p. 117 (Félix Alcan) p. 58 (Brockhaus, 4). Neste ensaio Schopenhauer define três tipos de liberdade: 1) Física (ausência de obstáculos materiais); 2) Intelectual (ação do intelecto de acordo com sua natureza, sob o domínio da vontade); 3) Moral (em que, no fenômeno da negação, a dissolução da cadeia de causa e efeito ocasiona a ausência de causalidade).

O sistema cerebral deve estar separado e inteiramente isolado do sistema ganglionar, de modo a estar em perfeita oposição com ele e a conduzir sem hesitação sobre o organismo sua vida de parasita, solitária, enérgica e independente<sup>31</sup>.

Eis sua negação da vontade, seu niilismo.

Este *estado de consciência* é impenetrável ao *conceito*: “tudo se passa como se o discurso chegasse ao seu limite, não tendo mais nada a afirmar do mundo, e não podendo articular nada do que excede os limites da representação”<sup>32</sup>. À filosofia cabe apenas, abstratamente, reproduzir esta experiência através de conceitos:

Se, contudo, fosse preciso, a qualquer preço, dar uma idéia positiva daquilo que a filosofia apenas pode exprimir dum modo negativo, chamando-lhe negação da Vontade, não haveria outro meio senão reportarmo-nos àquilo que experimentam aqueles que chegaram a uma negação completa da vontade, àquilo a que se chama êxtase, arrebatamento, iluminação, união com Deus, etc., mas, para falar a verdade, não se poderia dar a esse estado o nome de conhecimento, visto que ele já não comporta a forma de objeto e sujeito e, aliás, pertence apenas à experiência pessoal; é impossível comunicar exteriormente a sua *experiência (Erfahrung)* a outrem<sup>33</sup> (...) E aquilo que traduzo aqui numa linguagem demasiado fraca (*schwacher Zunge*), em termos gerais, não é, contudo, uma ficção de filósofos, inventada apenas hoje em dia: não! Esta doutrina foi a própria vida, vida muito invejável de tantos santos, de tantas belas almas que se encontraram entre os cristãos, e mais ainda entre os Hindus, os budistas, e ainda fiéis doutras religiões<sup>34</sup>.

Sem demora, podemos concluir - certamente sem o receio do início - conforme as últimas palavras de *O mundo como vontade e representação*, que “para aqueles a quem a Vontade anima, aquilo que resta, após a supressão total da Vontade, é efetivamente o nada. Mas, ao contrário, para aqueles que se converteram e aboliram a Vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada”<sup>35</sup>. E para os que ainda não estão satisfeitos, que lhe sejam enviadas as palavras de uma carta de Schopenhauer a Frauenstädt: “Em tal

<sup>31</sup> *Suplementos, III*, p. 203-4 (Félix Alcan) p. 1158 (Ausgabe, 2).

<sup>32</sup> DROIT, R.-P. ... In: DROIT, R.-P. *Presences de Schopenhauer*, p. 209.

<sup>33</sup> *O mundo*, p. 544 (Rés) p. 485 (Brockhaus, 2). Desafortunadamente a expressão por mim grifada foi traduzida pela Rés como “Idéia”, o que torna a passagem citada (tendo em vista o peso deste conceito no âmbito do pensamento schopenhaueriano) extremamente problemática.

<sup>34</sup> *O mundo*, p. 508 (Rés) p. 452 (Brockhaus, 2). “A ‘matéria nua’ [Vontade], que em mim toma a forma do querer agasalha em si, reprimindo algo que a ameaça; algo que sem poder receber nome próprio, porque *não existe* sequer em nossa fantasia, só pode ser caracterizado em oposição ao que existe, como ‘não-querer. Eu mesma o chamo o ‘Esquecido’, o ‘Indizível’, ou o ‘Inominável’ – meras palavras sem conteúdo, ou melhor, cujo conteúdo é o não tê-lo: o misterioso ‘buraco negro’ em minha consciência”. MAIA, M. *A outra face do nada*. p. 81.

<sup>35</sup> *O mundo*, p. 546 (Rés) p. 487 (Brockhaus, 2).

fenômeno a Vontade se nega. Como isto se dá eu não sei, pois não tenho o dever de resolver todos os enigmas do universo”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Apud* SANS, E. *Schopenhauer*, p. 37 (nota 1).

## **CONCLUSÃO:** Alguns apontamentos sobre a crítica de Nietzsche ao niilismo schopenhaueriano

A filosofia schopenhaueriana certamente representa um dos principais alvos da crítica de Nietzsche em relação ao niilismo. Não é descabido afirmar que não houve uma folha sequer dos escritos nietzschianos, particularmente os do início da década de 80 em diante, em que a severa pena de Zaratustra tenha deixado de *derramar uma gota de sangue* do antigo mestre. Nesta tentativa de desembaraçar-se definitivamente das malhas da filosofia do *Die Welt als Wille und Vorstellung*, poder-se-ia perguntar no entanto, se Nietzsche, na trilha do *perigosos caminhos de Zaratustra*, em determinados momentos ainda não caminha de mãos dadas com aquele que foi seu *educador* na juventude. A afirmação da *Vontade* enquanto essência do mundo, o *achado* filosófico que distingue o pensamento de Schopenhauer de todas as filosofias anteriores, encontra evidente ressonância em Nietzsche. Caberia então verificar a que distância se permite localizar a *vontade de potência (Wille zur Macht)* nietzschiana da *vontade de vida (Wille zur Leben)* schopenhaueriana, analisando a sua crítica ao niilismo de Schopenhauer.

Há uma tendência a classificar a filosofia de Schopenhauer como o antípoda da pensamento de Nietzsche, como a representação do *niilismo* e do *pessimismo* contra os quais o autor do Zaratustra teria pretendido erigir sua nova visão de mundo. Numa análise mais atenta da questão sobre as raízes da *Vontade de potência*, pode-se perceber que a relação entre os dois pensadores não se resume nessa classificação. Todavia, é na base da crítica nietzschiana ao niilismo que perceberemos melhor como o significado da concepção

de Vontade enquanto essência do mundo, já encontra sua primeira formulação em Schopenhauer.

Em seu texto intitulado *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, Clademir Araldi nos mostra de que maneira o niilismo ganha importância na obra do filósofo a partir de sua investigação sobre a moral, e nos adverte que este termo é caracterizado em sua obra sob a marca de uma *ambigüidade fundamental* : “o niilismo pode ser um sinal de força, de intensificação do poder do espírito, ou pode ser um sinal de fraqueza, de decadência do poder do espírito”<sup>1</sup>. Sendo assim, a afirmação de que a filosofia nietzschiana rejeita o niilismo schopenhaueriano deve levar em conta esta dupla concepção do conceito de niilismo em Nietzsche. Segundo a afirmação do próprio Nietzsche, sua filosofia seria niilista, mas no primeiro sentido, como sinal de força, enquanto afirmação da Vontade e negação absoluta de qualquer existência extramundana como o queria a metafísica clássica. A filosofia Schopenhaueriana, enquanto negadora da vida e de tudo o que se apresenta como motivo para a vontade e sua natureza insaciável, seria assim representante do niilismo decadente.

A proposição "a vida é dor e sofrimento, e não há saída", como vimos não resume todo o pensamento de Schopenhauer. Aliás, a maior parte de seu empreendimento filosófico caminha no sentido de encontrar *a saída*, de propor uma alternativa, o ascetismo, como fuga do infortúnio, da dor, à qual o ser vivente está irremediavelmente condenado. Ademais, Nietzsche não via nele qualquer sinal deste pessimismo popular: "um pessimista", diz Nietzsche em *Para além de bem e mal*, § 186, "um negador de Deus e do mundo, que se detém diante da moral - que diz 'sim' à moral e toca flauta, a moral do *neminem laede* [não faça mal a ninguém]: como? Este é verdadeiramente - um

---

<sup>1</sup> Araldi, C. L. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche* 5, p. 76.

pessimista?". Pelo contrário, não é a afirmação, mas sim a *negação*, a rejeição da dor enquanto *essencialmente* pertencente à vida é que será criticada por Nietzsche, pois para este a dor pertence à essência da própria vida, e não deve ser negada, mas, antes, deve ser afirmada. A crítica nietzschiana se dirige principalmente à consequência desta negação: a proposta schopenhaueriana de uma moral cristã da compaixão e da abnegação.

Neste sentido, em que o próprio Schopenhauer confessa (em sua obra *Parerga e Paralipomena*) que sua filosofia, enquanto negadora da vida, é a única genuinamente cristã, é possível entender a crítica nietzschiana àquele filósofo, tendo-o como o *décadent*, enquanto representante de um niilismo, para lembrar o texto de Clademir, que *pode ser um sinal de fraqueza, de decadência do poder do espírito*. Destarte, cabe agora indagar se é possível encontrar em Schopenhauer um niilismo daquele outro tipo, ou seja, enquanto *sinal de força, de intensificação do espírito*. Se isto for verificável, talvez não nos reste outra alternativa senão afirmar que o autor do Zaratustra é bem mais schopenhaueriano do que ele próprio admitiu, principalmente no que diz respeito ao conceito de Vontade de potência.

Podemos chamar, com Nietzsche, este tipo de niilismo de *niilismo ativo*; e o outro, que indica a fraqueza do espírito, *niilismo passivo*. Deixemos para o próprio Nietzsche a definição destes conceitos:

Dadas essas duas *compreensões*, de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado e de que sob todo o vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como *escapatória* condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como *verdadeiro* mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a *descrença em um mundo metafísico*, que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Desse ponto de vista admite-se a realidade do vir-a-ser como *única* realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a

ultramundos e falsas divindades ... Em suma: as categorias 'fim', 'unidade', 'ser', com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós<sup>2</sup>.

No primeiro instante, em que há a condenação do vir-a-ser como ilusão e a invenção de *um mundo que esteja para além dele*, temos o niilismo passivo, no qual se incluiria Schopenhauer; no segundo, em que há a *descrença em um mundo metafísico*, a admissão do vir-a-ser como única realidade, mais ainda: o *querer* que assim o seja, temos então o niilismo ativo nietzschiano: o *eterno retorno*. Este último seria, de acordo com ele, uma evolução natural do primeiro, sua radicalização, sua forma mais extremada: instaura-se aí a plena luminosidade do *meio-dia*, "onde já não falo com palavras, mas com raios"<sup>3</sup>.

É suficiente? A descrição resolve o problema da caracterização do niilismo Schopenhaueriano?

Veremos que nenhuma das formas do niilismo passivo, tal como foi definido nesta passagem, e em outros lugares da obra nietzschiana, servem para explicar com exatidão a filosofia de Schopenhauer. Basta que atentemos para a conclusão de Nietzsche que se vê em seguida à citação acima: "*a crença nas categorias da razão* [fim, unidade, ser] é a causa do niilismo"<sup>4</sup>. Definitivamente não é este o niilismo do autor d'*O mundo como vontade e representação*. Se há um espírito de negação em Schopenhauer, uma tentativa de *redução ao nada*, só pode ser em função de uma *descrença* nas categorias da razão. A *escapatória* do vir-a-ser, operada por Schopenhauer, não é em direção à *um mundo que esteja para além dele*, mas para o mundo, para aquilo que nele escapa às

---

<sup>2</sup> Nietzsche, *A vontade de potência* § 12( *seleção de fragmentos póstumos que tratam do niilismo, de 1884-1888, por Gérard Lebrum- Col. Os Pensadores, p. 381*). Numa comparação desta passagem com o *Das três transmutações do espírito de Assim falou Zaratustra*, parte I, poderíamos dizer que o primeiro estágio do niilismo, em suas diversas configurações equivaleria à fase do *camelo*; o segundo estágio se refere à fase do *leão*; e fase da *criança*, o niilismo em seu último estágio, é atingida quando o espírito assume e *suporta* o vir-a-ser tal como é.

<sup>3</sup> Idem, *Ecce homo, As extemporâneas*, 3. (Os Pensadores, p. 70).

<sup>4</sup> Idem, *A vontade de potência* § 12.

categorias da razão, que se abre apenas para a intuição, para aquele impulso cego que está na base de toda ação consciente; e o que é negado é justamente aquilo que no mundo é *cristalizado* pela razão, pelo conceito, pela linguagem. Só no contexto desta *metafísica imanente* podemos compreender a singularidade da filosofia Schopenhaueriana no contexto do idealismo alemão<sup>5</sup>. Aqui também, como em Nietzsche, para usar uma expressão de Muriel Maia, *o fisiológico determina o lógico*<sup>6</sup>.

O mundo da Vontade e o mundo da representação são um só em Schopenhauer, apenas visto sob *perspectivas* deferentes<sup>7</sup>. A Vontade de vida, aqui, talvez seja *essência* do mundo tanto quanto a vontade de potência é a *essência* do mundo em vários momentos da obra nietzschiana<sup>8</sup>. Talvez fosse a tentativa de escapar ao sofrimento que tenha levado Schopenhauer a definir a vontade como *Vontade de vida*: ao ver o sofrimento inscrito em cada impulso dos viventes, em tudo o que se inscreve sob a rubrica da *vida*, terá por isso que negá-la, visando a supressão deste sofrimento com a supressão da sua raiz, a própria vida.

Duas observações cabem aqui. Em primeiro lugar, o sujeito que opera a negação da Vontade é, também ele, essencialmente vontade, e como toda ação humana está fundamentada nos impulsos cegos da vontade, inclusive a escolha racional, então o niilismo schopenhaueriano pode ser descrito como uma *auto-negação* da vontade. Em segundo lugar, neste estado de não-querer, em que se instaura o nada no âmago do ser, o

---

<sup>5</sup> O próprio Schopenhauer já reprovava Fräuenstadt, seu mais dedicado discípulo, pela comparação da Vontade com o Absoluto ( Conf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*).

<sup>6</sup> Maia, Muriel. *O corpo esquecido*. In: CHRISTOPH TÜRCKE (coord.) *Nietzsche, uma provocação*.

<sup>7</sup> Esta dicotomia também é explícita na primeira fase do pensamento de Nietzsche. Que se tenha em mente aqui a relação entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* exposta em *O nascimento da tragédia* de Nietzsche; e também *A Gaia ciência*, II, 58 (Os Pensadores, p. 197) : " a aparência, desde o começo, acaba quase sempre por se tornar em essência e faz efeito como essência! " .

<sup>8</sup> "O nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós". *O nascimento da tragédia*, p. 29.

" Nesta região onde a natureza íntima das coisas se exprime rudemente, com firmeza, mas numa claridade sem equívoco". *Considerações extemporâneas III*, p. 91.

"O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu 'caráter inteligível' - seria justamente 'vontade de potência' e nada além disso". *Além de bem e Mal*, p. 275.

sujeito isento de querer não é mais o sujeito cartesiano, ele dissolve-se e se faz um com o mundo, reconhecendo-se nele enquanto compartilha da mesma essência. O *sujeito puro do conhecimento*, reintegrado e dissolvido no mundo, segundo Schopenhauer, pode ser observado apenas no sentimento do sublime na contemplação artística, na Graça do santo e no Nirvana do budista.

Como este temor em relação ao sofrimento, ao aspecto trágico da vida, não chega a tocar o espírito nietzschiano, como ele não precisou negar a dor, mas antes assumiu-a como sendo necessária à vida - a vida com todos os antagonismos - , terá então sua vontade uma outra característica: observou ele que os antagonismos e as lutas em que se desenvolvem os existentes, se afiguram como uma contínua tendência ao domínio, à busca por poder, numa "assimilação insaciável"<sup>9</sup>. E se também aqui no pensamento nietzschiano, Vontade e vida são a mesma coisa<sup>10</sup>, a *Vontade* (essência de tudo que existe) deverá ser para ele a vontade de dominar: *Vontade de potência*. No entanto, no niilismo nietzschiano, a afirmação da vontade, e a conseqüente afirmação do eterno retorno, parece levar à mesma dissolução do *sujeito* a que foi levado Schopenhauer através da *negação* da vontade.

A que se dirige, afinal, a negação schopenhaueriana? Ao querer, ou seja, àquilo que ganhou o nome de *caráter empírico*, ao qual nos referimos quando pensamos na idéia de *sujeito*. Tornar-se um com o mundo, queda de todo princípio de individualidade, um estado no qual a razão e suas categorias tombam no esquecimento... Para falar *a la Nietzsche*, podemos afirmar, em relação a Schopenhauer, que nunca antes um alemão fora

---

<sup>9</sup> Marton, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 39.

<sup>10</sup> "Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência". *Assim falou zaratustra, II, Da superação de si*, p. 238.

"A própria vida é vontade de poder". *Além de bem e mal*, p. 20.

tão oriental! Foi preciso uma forma de sentir o mundo como esta para *despertar Dionísio de seu sono*.

Como não ver na *vontade cega* de Schopenhauer - principalmente no âmbito de sua estética e em relação à concepção de gênio - o princípio de toda a filosofia *dionisíaca*? Mais ainda, é com cifras schopenhauerianas que Nietzsche escreve sua crítica à linguagem (último passo de seu niilismo ativo) enquanto provedora, enquanto fundamento de toda a metafísica clássica – da qual Schopenhauer tenta se desvencilhar com a sua intuição do mundo como Vontade.

Esta aproximação do pensamento nietzschiano em relação à filosofia Schopenhaueriana, através da afirmação da Vontade como *essência*, abrirá espaço para uma discussão em torno dos escritos de Nietzsche que se estende até os dias de hoje. Numa determinada interpretação da filosofia nietzschiana, é proposto analisá-la como mais um elo na corrente da metafísica clássica. Tendo em Heidegger seu maior representante, esta concepção tende a ver em Nietzsche apenas um *platonismo invertido*, ou seja, a relação entre o mundo *verdadeiro*, mundo platônico ideal, e o mundo fenomênico do vir-a-ser, mundo do erro e da ilusão, é então invertido e o mundo fictício, em Nietzsche, passaria a ser o transcendente mundo em si, enquanto o vir-a-ser ganha o caráter de *verdadeiro*.

Noutra vertente, Scarlett Marton verifica que o pensamento nietzschiano "não residiria na tentativa de levar a metafísica até suas últimas conseqüências [Heidegger] nem no ensaio de inaugurar novas técnicas de interpretação [Foucault]"<sup>11</sup> ; há em Nietzsche, de acordo com sua tese, uma filosofia da natureza, uma *cosmologia*. Para ela, a vontade de potência, apoiada em dados científicos, deve constituir a base desta cosmologia.

---

<sup>11</sup> Marton, S. *op. cit.*, p. 13.

A partir de uma perspectiva semelhante, Müller-Lauter procura demonstrar que se Nietzsche fala em "um mundo cuja essência é vontade de potência"<sup>12</sup>, esta essência não pode ser compreendida como unidade transcendente, como queria Heidegger, mas como unidade *imane*nte. Para ele, quando Nietzsche fala na vontade de potência, no mundo, na essência, etc., devemos entender tratar-se na verdade de *vontades de potência*: forças essenciais em perpétua luta entre si, sem qualquer finalidade a não ser o anseio por domínio, por aumento de poder. E só se pode falar em unidade enquanto *organização* destas forças, acomodação e ao mesmo tempo superação de si (segundo Marton: "coordenação ou desagregação entre impulsos"<sup>13</sup>), com o único objetivo de aumentar o domínio sobre vontades mais fracas. Nietzsche representa então uma ruptura com o dualismo cosmológico que marca o pensamento clássico: "por detrás das fachadas, sempre de novo erigidas por ele, a metafísica desmorona, em consequência de seu incessante perguntar"<sup>14</sup>. Estas *vontades* de potência, ou forças, também podem ser chamadas de *quanta* (terminologia empregada por Nietzsche em alguns póstumos). Cada uma delas já é uma unidade constituída por outras vontades mais fracas, outros *quanta*. A unidade dos *quanta*, desde que se entenda esta unidade como continuamente mutável, Nietzsche chama de *quantum*. Do mesmo modo os *quantum* são unidades instáveis: um pode se tornar dois e de dois se forma um. Não há uma unidade derradeira, um *quantum* último ao qual se poderia chegar. Podemos então nos referir à Vontade de potência enquanto *singularidade* somente enquanto *a*) "qualidade única", não substancializada, de todos os seres; *b*) "determinações universais com as quais freqüentemente multiplicidades são reunidas em âmbitos"; e *c*) caráter de distinção entre outras vontades.

---

<sup>12</sup> *Além de bem e mal*, 186, p. 279. Ou ainda : Vontade de potência é "a essência da vida" . *Genealogia da moral*, I, 12, p. 309. E finalmente: "a essência mais interna do ser é vontade de potência" ( fr. póst. Primavera de 1888, *apud*: Müller-Lauter, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* ).

<sup>13</sup> Marton, *op. cit.*, p. 34.

<sup>14</sup> Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 53.

Não se trata aqui, , ainda segundo Müller-Lauter, de formas ou unidades *Ideais*, como o seria por exemplo a idéia de humanidade, repudiada por Nietzsche, mas trata-se antes de organizações de vontades de potência, de *quanta*, que no conceito de sociedade por exemplo, aparece numa configuração maior, assim como o homem é uma configuração menor e o protoplasma é uma menor ainda.

Como entender o conhecimento então, a partir de um mundo onde predomina o acaso, onde não há nunca uma unidade permanente tanto daquilo que conhece quanto do que é conhecido? Contra o positivismo, diria Nietzsche, conforme Müller-Lauter: “não há fatos, só interpretações”<sup>15</sup>. Entretanto, se toda teoria é, deste modo, mera interpretação, pergunta Müller-Lauter, “em face da fundamental relatividade de todo explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da ‘verdade’ da interpretação de Nietzsche?”<sup>16</sup>. O novo critério de verdade nietzschiano visará agora as *explicações* que procuram a *intensificação do poder* e não mais simplesmente a *conservação da vida*.

Atendo-nos a estas últimas posturas face ao pensamento nietzschiano, o que não pode passar despercebido, assim nos parece, é que a Vontade schopenhaueriana também já se distanciava consideravelmente dos sistemas idealistas que lhe eram contemporâneos. O mesmo ocorre em relação à metafísica clássica. Apesar de, em seu projeto inicial, Schopenhauer pretender abrigar em seu edifício filosófico, a metafísica platônica e o sistema kantiano, de incluir as Idéias de Platão em sua cosmologia e identificar a Vontade com a coisa-em-si (*Ding an sich*) de Kant, apresentando aquela como *Vontade noumênica*, há, entretanto, uma mudança de acento fundamental que altera toda a

---

<sup>15</sup> Idem, *Ibidem*, p. 125. Para uma maior compreensão desta questão, que nos referimos à *Gaia Ciência*, 354: “Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo como eu o entendo: a natureza da *consciência animal* acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado” (Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, p. 217).

<sup>16</sup> Idem, *Ibidem*, p. 126.

trajetória da filosofia schopenhaueriana: o *acesso* ao mundo como ele é em si, ainda que interdito à razão, à consciência, por outro lado é perfeitamente possível à *intuição*<sup>17</sup>.

É nesta mudança de um mundo-em-si para um mundo-para-a-vontade (do *eu penso* para o *eu quero*) que faz da *essência* schopenhaueriana do mundo e da vida, algo ainda inexecutável pelo pensamento clássico. Mas ainda era preciso podar-lhe algumas arestas: *a golpes de martelo*, diria Zaratustra.

---

<sup>17</sup> A crítica da razão schopenhaueriana poderia refletir-se nestas palavras de Nietzsche: “A *consciência* - é a última fase da evolução do sistema orgânico, logo é também o que há de menos acabado e de menos forte nesse sistema” (*Gaia Ciência*, I, 11, p. 46: Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini [e] Norberto de Paula Lima).

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Schopenhauer

*Sämtliche Werke*, 7 Bände. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.

*Sämtliche Werke in fünf Bände*. Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe. Leipzig, s/d.

*A soi-même* ( Εἰς ἑαυτὸν). Trad. Guy Fillion. Paris: Editions de l'Anabase, 1992.

*Crítica da filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1946.

*Dialéctica erística, o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

*Essai sur le libre arbitre*. Trad. Salomon Reinach. Paris: Félix Alcan, 1900.

*Le monde comme volonté et comme représentation (Suplementos)*. Trad. A. Burdeau. 8<sup>a</sup> Ed. Paris: Félix Alcan, s/d.

*O mundo como vontade e representação.* Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Editora Rés, s/d.

*O mundo como vontade e representação*, Livro III. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril cultural, 1980. (Os pensadores)

*Parerga e paralipomena*, V, VIII, XII, XIV. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980.(Os Pensadores)

*Sobre a filosofia universitária* (dos Parerga). Trad Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Pólis, 1991.

*Sobre la voluntad en la naturaleza.* Trad. Herederos de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

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

*Textes sur la vue et sur les couleurs.* Trad. Maurice Elie. Paris: Vrin, 1986.

## 2 . Obras sobre Schopenhauer

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

- DROIT, Roger-Pol (Org.). *Presences de Schopenhauer*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1989.
- DURANT, Will. *A filosofia de Schopenhauer*. Trad. Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- MAIA, Muriel Wanessa Torres. *A outra face do nada – sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, une philosophie de la tragedie*. 2. Ed. Paris: VRIN, 1999.
- RIBOT, Theodúle. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris: Librairie Germer Baillière, 1874.
- ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 1989.
- SANS, Edouard. *Schopenhauer*. Paris: PUF, 1990.
- SIPRIOT, Pierre (Org.) *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris: Ed. du Rocher, 1988
- WAISMANN, A. *Cinco lecciones sobre la estetica 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)

### 3. Bibliografia complementar

ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

CRAGNOLI, Mónica. *Nietzsche, camino e demora*. La Plata: Ed. Universitaria de La Plata, 1998.

DESOCHE, Philippe (Org.). *La volonté*. Paris: Flammarion, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Foi et savoir: Kant – Jacobi – Fichte*. Trad. Alexis Philonenko e Claude Lecouteux. Paris: VRIN, 1988.

HORKHEIMER, Max. *La actualidad de Schopenhauer*. In: ADORNO & HORKHEIMER. *Sociologica*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1971.

JACOBI, F.-H. *Lettre a Fichte*. In: *Oevres Philosophiques de Jacobi*. Trad. J.-J Anstett. Paris: Aubier, s/d.

JANSON, H. W. *Iniciação à história da arte*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

KANT, Immanuel. *Essai pour introduire en philosophie le concept de Grandeur négative*. Trad. Roger Kempf. Paris: VRIN, 1949.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

- LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar Almeida Morais. São Paulo: Edusp/Iluminuras, 1993.
- MEUMANN, E. *A estética contemporânea*. Trad. Luís Feliciano dos Santos. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.
- PÖGGELER, Otto. *Hegel und die Anfänge der nihilismus-diskussion*. In: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistgeschichte*, Dieter Arendt (Org.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- TORRES FILHO, Rubens Riodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975 (Ensaio, 18).
- VATTIMO, Gianni. *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Trad. Charles Alunni. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- ZIMMER, Heinrich Robert. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton Almeida Silva. São Paulo: Palas Athena, 1986.