

# Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer

Jarlee Oliveira Silva Salviano\*

**Resumo:** Este texto pretende analisar o significado da negação da vontade na Ética schopenhaueriana. O pensamento de Schopenhauer pode ser entendido a partir de dois momentos distintos. No primeiro o filósofo elabora sua teoria do conhecimento e expõe sua ontologia (o que equivaleria aos dois primeiros livros de *O Mundo como Vontade e Representação*) apresentando sua visão de mundo pessimista, em que é mostrado, conforme suas próprias palavras, o pior dos mundos possíveis: este momento representaria um movimento de queda. No segundo momento ocorreria, dirão alguns, uma virada radical, traçada em uma trajetória ascendente, em que Schopenhauer apresenta a solução para o problema do infortúnio (o que equivaleria aos dois últimos livros de *O Mundo*). Teríamos aqui um Schopenhauer demasiado feliz, otimista, e representante de uma filosofia do consolo. Procuramos mostrar neste texto que este segundo movimento representa, na verdade, um momento mais trágico ainda. A negação da vontade (ou da vida, o que é o mesmo em Schopenhauer) ofertada como a redenção (*Erlösung*) do problema moral, nos lança numa queda mais vertiginosa ainda: em direção ao insondável abismo do Nada.

**Palavras-chave:** Schopenhauer – pessimismo – niilismo – ética.

## I

No *pai do pessimismo* a constatação da vida como sofrimento atinge proporções cósmicas: “A vontade deseja infinitamente, mas só se objetiva na finitude e se satisfaz apenas no efêmero – por isto seu sofrimento é infinito” (DROIT 3, 17). Se a Vontade em sua busca sem fim pela satisfação sempre

\* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: jarlee@usp.br.

obstada perpassa todos os seres, a diferença entre eles – no que diz respeito à dor e ao sofrimento – está apenas no *grau*. Na 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 esvaír-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>1</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* - SCHOPENHAUER 16, 428 e 18, 382). “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 9, 15)<sup>2</sup>.

O ideal, aconselha Schopenhauer, é que o intervalo entre o desejo e a satisfação não fosse nem muito longo (pois adviria o tédio) nem muito curto

1 *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 minba, ó de ninguém, ó alma liberta,*

*A parceria terminou, estamos quites!*

“Desligamento” (Drummond)

2 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,

(pois rapidamente surge novo desejo e portanto nova carência). Deste modo o sofrimento seria mínimo. E não se 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, dão-se *a priori* assim como o conhecimento, não advêm do exterior, enfim, 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. 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, em que as compensações se dão no tempo e visam uma ação no futuro (punição ou recompensa). Enfim, a existência é no fundo 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.

Se a vida é um sonho<sup>3</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

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 *Weltange* e este aspecto economicamente favorável de sua biografia, venha mostrar que ser pessimista não significa apenas “coleccionar as imperfeições empíricas da existência”, conforme afirma Alexis Philonenko (PHILONENKO 8, 72).

3 “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” (SCHOPENHAUER 20, 122 e 18, 71).

(ainda que sejam todas, a meu ver, objetáveis): *O movimento da satisfação só se dá pela lembrança de uma satisfação anterior e positiva (uma alegria). Deve existir, em consequência, uma experiência da positividade interna da alegria.* “a satisfação não é a simples anulação do sofrimento mas uma afirmação qualitativa e um prazer verdadeiro” (MISRAHI 7, 95-6). Ora, teríamos no caso desta *lembrança* um movimento *ad infinitum*, em que sempre restaria uma satisfação que necessitaria de uma lembrança anterior como sua causa, 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 duma 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.

Boa parte da labuta filosófica de Schopenhauer foi alimentada pela intenção de encontrar a **saída** para o infortúnio. Tal saída, sabe-se, ele encontra no fenômeno da *negação da vontade*. Ora, sendo a vontade a *essência vital* do indivíduo, poder-se-ia imaginar que o suicídio seria a solução apresentada pela Ética schopenhaueriana. Mas não é o caso. A vida, afirma ele, não é um espaço entre dois nadas: nascimento e morte são conceitos que 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” (SCHOPENHAUER 16, 370 e 18, 331). 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 desenlaça nada, que a morte não é um aniquilamento (*Vernichtung*) absoluto” (IBIDEM 429 e 18, 383).

O indivíduo é pois uma ilusão efêmera, passageira. “A geração é apenas a nutrição à segunda potência, do mesmo modo que a morte é apenas a secreção à segunda potência” (IBIDEM 437 e 18, 389). A morte é, segundo a ilustração insistentemente presente em Schopenhauer, como o pôr-do-sol: o grande astro parece engolido pela noite; no entanto, 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 todos os indivíduos têm intimamente o sentimento de que a morte é uma ilusão do mundo fenomênico. Só isto os faz prosseguir com tranquilidade o caminho que os 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”, assevera 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” (IBIDEM 371-2 e 18, 332).

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. É uma atitude insensata, condena Schopenhauer, pois é destruído com o suicídio o único instrumento que se tinha para conseguir a verdadeira *libertação*: “O sofrimento lhe aparece e lhe mostra 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” (*ibidem* 529; e 18, 473). “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” (SANS 12, 84). A natureza segue seu rumo sem se preocupar com a destruição de um indivíduo: é a *lex parsimoniae* (SCHOPENHAUER 20, 98; e 18, 50).

Que tipo de atitude poderia então representar o fenômeno da *negação da vontade*? Quem seria o sujeito desta negação e como se chega a ela? E, finalmente, qual o papel da filosofia na investigação da ação humana 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>4</sup>. O lugar de *investigadora imparcial* é dado à filosofia porque, segundo ele, o *caráter*, fonte das ações, não pode ser **educado**: “a virtude não se aprende, não mais do que o gênio” (*idem* 16, 357; e 18, 319). A filosofia deve apenas traduzir *in abstracto* o que ocorre *in concreto* no *sentimento*<sup>5</sup>.

A filosofia deve nos mostrar, dirá Schopenhauer, que o homem, como todo o universo, é essencialmente Vontade (conforme nos é mostrado 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>6</sup>. Há assim três formas de compreendermos o conceito de

4 Esta assertiva de Schopenhauer, colocada no preâmbulo do quarto Livro de *O Mundo*, pode à primeira vista ser questionada 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*.

5 Uma moral prescritiva, afirma o filósofo, 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!” (SCHOPENHAUER 16, 358-9 e 18, 321). 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 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*).

6 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

Vontade na filosofia schopenhaueriana: como Coisa em si ou **Vontade** noumênica; como **vontade** individual ou Idéia platônica; e como vontade ou **querer** fenomênico (esta distinção nem sempre é explícita nos escritos de Schopenhauer). Poder-se-ia perguntar então a partir disto, a qual concepção de Vontade se dirige a *negação* schopenhaueriana.

## II

Ao respondermos 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 de *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 do caráter “que se forma na vida prática do mundo” (*id., ib.*, 400; e 18, 357), ou seja, pela experiência, através da reflexão, o indivíduo fenomênico compreende a imutabilidade de sua vontade individual, podendo resignar-se quanto aos limites e ao alcance de suas ações no mundo como representação. Com o caráter adquirido o sujeito obtém um *conhecimento exato* do caráter empírico (*idem* 20, 101; e 18, 50). O caráter inteligível se dá fora do tempo, sendo alheio à mudança; e como o caráter empírico e o adquirido são apenas manifestações daquele, o filósofo afirmará que a ética não molda o indivíduo, não forma virtuosos, assim como a estética não forma gênios, pois ambas são expressões do caráter imutável dos indivíduos (*idem* 16, 358; e 18, 320). Conforme a máxima de Sêneca tomada emblematicamente por Schopenhauer para traduzir esta tese: *Velle non discitur* (A vontade não se aprende) (*id., ib.*, 388; e

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). Reinach, em sua tradução do *Ensaio sobre a liberdade da vontade*, 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 9, 161).

18, 347). Schopenhauer modifica, deste modo, 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 – destrói-se com isto 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.

O caráter, portanto, 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 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 ser” (*ibidem* 386; e 18, 345). 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 o anseio da vontade de conhecer; é apenas um mero instrumento – como todo o organismo.

A *liberdade de escolha* ou faculdade de deliberar consiste na disposição dos **motivos** da intuição em conceitos abstratos, promovendo o conflito entre eles, podendo mover a imaginação para o passado e para o futuro, aumentando consideravelmente a gama de motivos. No entanto, o fato de o homem dispor de um tipo de motivo a mais que os outros animais pode significar 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” (*ibidem* 394 e 18, 353).

O único ser capaz de deliberação é, assim, o homem. Chega-se mesmo a conseguir, no ato deliberativo, uma *liberdade relativa* (IDEM 14, 70 e 18, 35). A deliberação tem como função promover o conflito entre os motivos que leva à *irresolução* (*Unentschlossenheit*) (*ibidem* 72 e 18, 36). 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” (IBIDEM 72 e 18, 36). 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 filósofo, “das menores às maiores coisas, ocorre necessariamente” (*ibidem* 122 e 18, 60). 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. Disto não se segue que o indivíduo nunca seja responsável pelos seus atos, pois a ação tem origem, em última instância no caráter, na vontade individual: salva-se assim a idéia da *responsabilidade moral*.

Deveríamos concluir disto que o conceito de liberdade é impensável? Veremos mais adiante que a resposta a esta questão é **negativa**, como será também a característica da liberdade estabelecida pelo filósofo.

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)” (ROSSET 11, 35). 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. A propósito, esta visão trinária da essência do homem (tríplice divisão da psique freudiana e tríplice divisão do *caráter* schopenhaueriana) percorre toda a história

do pensamento humano: assim é desde Platão e Aristóteles, e de igual modo em Agostinho, para não mencionar a sabedoria *védica* (a religião hindu) 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>7</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>8</sup>. No entanto, em sua

7 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 (Kräfte) 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 *fleumático* (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) (SCHOPENHAUER 20, 78 e 18, 32).

8 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 (*Eingewillie*): 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*) (SCHOPENHAUER 20, 92 e 18, 45)] e porque sua vontade não tem ainda objeto; elas querem, sem saber o que querem” (*idem* 15, 23 e 19, 939).

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>9</sup> e Tomás de Aquino – uma rara exceção se observa em Agostinho que propõe a primazia do sentimento; mas este não é mais que o *amor espiritual* que *advém do espírito santo*, distinto do desejo cego schopenhaueriano<sup>10</sup>.

Para Schopenhauer nenhuma instrução muda 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>11</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” (SCHOPENHAUER 21, 189 e 18, 255). Assim, conclui o filósofo, “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 (*idem* 14, 115 e 18, 56).

9 Em *Sobre a alma* o estagirita dividirá a alma em três faculdades: *racional, sensitiva e vegetativa*.

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

11 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** (*Reiz*), 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).

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” (*idem* 16, 389-90). Sócrates, o fundador da Ética, já havia identificado **conhecimento** com **virtude** (*aretê*) e, conseqüentemente, **ignorância** com **vício** (e Platão segue o caminho do mestre) – é evidente no entanto, pelo que viemos 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* (*Gewissensangst*) – o *mal-estar* da civilização freudiano<sup>12</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 de que, adverte Schopenhauer, “tudo está infalivelmente determinado de antemão (*vorherbestimmt*) pelo destino” (*id., ib.*, 398 e 18, 356). 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 o filósofo, *a priori*, pois 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”, conclui, “uma vez que não conhecemos antecipadamente

12 Em *O mal-estar na civilização* Freud apresenta o *remorso* (advindo das exigências muito pesadas de um Superego muito forte) e as neuroses que surgem daí, como os problemas éticos por excelência.

esta vontade, mas por experiência, isto deve ser uma razão para trabalharmos na região do tempo, lutar para fazer com que este quadro, onde, por cada um dos nossos atos acrescentamos um pincelada, seja feito para nos serenar, não para nos atormentar (*ibidem* 399 e 18, 357).

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>13</sup> Isto não contradiz a tese da invariabilidade de nossa essência?

### III

Vejamos 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>14</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;

13 Pintor renascentista admirado por Schopenhauer por representar em suas telas temas relacionados ao caráter trágico e efêmero da vida.

14 “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?” (SCHOPENHAUER 15, 281 e 19, 1250).

### 3. A **negação** (*Verneinung*) da vontade<sup>15</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 utilizará para se satisfazer e propagar a vida através de outras individualidades. A frustração, a sensação de vazio que se segue do ato sexual, deve-se 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>16</sup>. É devido a isto que o ato

15 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” (SCHOPENHAUER 16, 376 e 18, 336). 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*.

16 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? Quadris 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

sexual, diz ele, é executado às escondidas: a vergonha aqui advém do fato de se saber 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*)” (*ibidem* 375 e 18, 336)<sup>17</sup>.

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).

17 Esta *Besonnenheit* (clareza de consciência, circunspeção ou reflexão) – ou, para ser mais específico: *Klarheit des Bewusstseyns* (SCHOPENHAUER 20, 129 e 18, 77) – 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; faltará eternamente ao animal, visto que tem como condição uma reflexão racional (*Besonnenheit der Vernunft*) capaz de abarcar o conjunto da existência, independentemente da impressão

No fenômeno da *negação* “a vontade cessa, deixando as aparências individuais, uma vez conhecidas como tais, de serem motivos” (*ibidem* 375 e 18, 336).

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 todos os pulmões”, diz aristocraticamente Schopenhauer. Sabemos disto; no entanto, 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-zague, repleto de frustrações e sofrimentos de todos os tipos. Não se tem então a clara consciência do que se *quer* e do que se *pode* e, conseqüentemente, do que convém. Seguindo as ordens do querer 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” (*id., ib.*, 400 e 18, 358). Talvez não exista melhor expressão para representar esta afirmação cega da vontade, este dizer sim à vida, que o *amor fati*.

do presente” (*idem* 16, 535 e 18, 478). 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” (*idem* 21, 57 e 18, 150). 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*)” (*idem* 16, 403 e 18, 428). 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” (*idem* 15, 27 e 19 944). Feita esta observação, não se perde de vista o caráter *fisiologista* que diferencia este escrito do texto de 1819.

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” (*ibidem* 402 e 18, 359-60). 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 capacidade e à inevitabilidade do destino implacável, vemos apascentado o *frenesi* do querer cego e podemos cultivar, aconselha Schopenhauer, as nossas *disposições naturais mais notáveis*. As nossas fraquezas não atormentarão mais. Enfim, não se deseja deste modo estar no lugar de um outro, ter as suas qualidades ou mesmo *ser* um outro. Trata-se da mais absoluta resignação, da aceitação passiva ou *desabusement* (PHILONENKO 9, 219) 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” (SCHOPENHAUER 16, 404 e 18, 361).

Vemos aqui o *eterno retorno* de Nietzsche pintado em todas as suas cores. No entanto, o espírito nietschiano parece ter alçado vãos 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 certamente não fora perscrutado pelo filósofo do dionisíaco<sup>18</sup>.

18 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*

Em *Ecce Homo* Nietzsche 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 apelos 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” (*ibidem* 405 e 18, 362).

Marcamos enfaticamente esta questão com a intenção de sublinhar uma inquietação: Alexis Philonenko em sua obra *Schopenhauer: uma filosofia da tragédia*, no capítulo em que comenta o *caráter adquirido* (§ 49), apresenta-o espantosamente com o título **amor fati**. Esta será a expressão usada pelo

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” (SCHOPENHAUER 21, 73 e 18, 162 4) – é importante notar que 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* a 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 6, 97).

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 que o aceitemos e, de outro lado, justifica que na perspectiva do *saber* nos dirigimos da *existência* à *essência*, do *operari* ao *esse*”<sup>19</sup>. Entendemos assim que o uso aqui desta expressão talvez não fosse adequado – embora possamos encontrar na origem do *amor fati* nietzschiana a mesma **consciência** do sofrimento como a essência da vida, o mesmo **pessimismo**, trata-se aqui de uma *aceitação amorosa em relação ao fato*, à vida, diferentemente da resignação schopenhaueriana.

Entrementes, 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 *paç 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 – segundo o anedotário da história da filosofia, certa vez Diógenes o cínico tomava um banho de sol em Atenas quando Alexandre *o grande* se aproximou e disse: “pede-me o que quiseres”. E o cínico responde: “deixa-me o sol”<sup>20</sup>. Que perturbação do espírito poderia afligir um indivíduo neste estado?

#### IV

Dadas estas definições dos caracteres, é possível retornar à questão da *afirmação* e da *negação* da vontade. De posse do caráter adquirido o sujeito então não

19 Todavia, não devemos nos esquecer que para Schopenhauer “toda *existentia* pressupõe uma *essentia*”, pois as ações seguem-se da essência (*Operari sequitur esse*). (SCHOPENHAUER 15, 116 e 18, 57). Parece-nos que Hulin segue o mesmo caminho de Philonenko quando vê no *caráter adquirido* uma *antecipação da idéia de Super-homem* (HULIN 5, 104).

20 Conforme Diógenes Laércio. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, VI.

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*) (SCHOPENHAUER 16, 435 e 18, 388). 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.

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>21</sup> e, assim, do sofrimento.

Do ato de egoísmo, dirá Schopenhauer, surgem os **vícios**. A **injustiça** é a invasão no 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>22</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

21 “Alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (SCHOPENHAUER 21, p. 117; e 18, p. 198). “O mundo constitui o *inferno*, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os *demônios*” (*idem* 17, 223 e 18, 319).

22 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 – em relação a esta última, o filósofo 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.

do injusto, promove o que Schopenhauer chamou de *sentimento da injustiça cometida*, que nada mais é que o *remorso* analisado anteriormente – por outro lado, nas ações virtuosas vemos seguir-se um *contentamento* que Schopenhauer chamou de *boa consciência* ou *aplausos da consciência* (*idem* 21, 124 e 18, 204).

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 conceito positivo, enquanto o de justiça – como o de *virtude* em geral – é negativo<sup>23</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” (*idem* 16, p. 456; e 18, p. 406). Ele não tem assim a tarefa de *moralizar* o indivíduo, mas apenas oferecer os *contra-motivos* (castigo) da ação injusta. 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* (*idem* 21, 112 e 18, 194) pois tem como função garantir a neutralidade da violência igualmente através da força. Trata-se de uma *afirmação da vontade* coletiva.

Destarte, 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 foi notado, embora o filósofo a considere como *afirmação consciente da vontade*<sup>24</sup>.

No percurso entre a 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, entregue ao egoísmo, diz ele, vive “o sonho do mendigo que se crê rei” (*idem* 16, 469 e 18, 418). Não obstante, nas assim chamadas *ações virtuosas* há uma *passagem*

23 “A noção da injustiça é primitiva e positiva; é o seu contrário, o justo, que é secundário e negativo” (SCHOPENHAUER 16, 448 e 18 400).

24 Trata-se de “pensar e conhecer *em sentido contrário* ao da vida ou, melhor dito, *contra* o sistema defensivo da vida em geral” (MAIA 6, 69).

*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 *resquílios* de afirmação – estão dispostas pelo filósofo hierarquicamente de acordo com a força da intuição capaz de elevar o indivíduo para além do *principium individuationis*. Assim, o **justo**, reconhecendo no outro a mesma essência que a sua, percebe que fazer mal a alguém é fazer mal a si mesmo e se detém, não invade o domínio alheio na busca de satisfação própria (como 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” (*ibidem* 469 e 18, 418). 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 seu bem-estar. O conceito de *bom* em Schopenhauer deixa de ser *relativo* – em que 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 *crueledade* – a alegria maligna (*Schadefreude*) – toma-se o sofrimento alheio como objetivo de satisfação, não como *meio* em vista de uma outra coisa, mas em si mesmo).

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 qualquer diferença entre ele e o outro – *Tat tvam asi* (“isto és tu”), diz a fórmula extraída por Schopenhauer do *Upanixade*<sup>25</sup>. Entretanto, Schopenhauer

25 Enfim, podemos apresentar o *imperativo* da moral altruísta schopenhaueriana: “Não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes” (*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*) (SCHOPENHAUER 21, 41 e 18, 137). No interior de sua *Ética*, a

denuncia um tipo de caridade (*agapê*) 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” (*ibidem* 501 e 18, 446). Aqui o filósofo diagnostica a própria chaga.

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 puros paliativos, simples calmantes” (*ibidem* 481 e 18, 428).

Este estado de não-querer tem um nome: **ascetismo**<sup>26</sup>. Ocorre aqui uma conversão (*Veränderung, Wendung*) radical do sujeito que conhece. O auto-conhecimento 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, mostra o filósofo, foi suprimida. Desgosto e rejeição contra a Vontade de viver (que é nossa própria essência): eis o ascetismo; nos píncaros da

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 9, 178 - nota 5).

26 “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” (SCHOPENHAUER 16, 520 e 18, 463).

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” (HORKHEIMER 4, 175). Se quisermos uma ilustração, podemos dizer, com Georg Lukács, que “o sistema de Schopenhauer, de uma arquitetura sutil e de formas gerais claras, parece 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 2, 197). 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” (CACCIOLA 1, 75).

O asceta, conclui Schopenhauer, “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 voltados, 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*)” (SCHOPENHAUER 16, 503-4 e 18, 448). “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 (*ibidem* 522 e 18, 465).

A conseqüência da *saída* do infortúnio ofertada pelo filósofo é trágica: “se esta máxima se tornasse universal a espécie humana desapareceria” (*ibidem* 505 e 18, 449)<sup>27</sup>.

27 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

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” (*ibidem* 531 e 18, 474). 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, autoflagelação, inanição etc.

Eis então a 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 entendido como uma *negationis fati*, aquela mesma do ceticismo de Pirro – que 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 (*epochê*), 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” (MAIA 6, 21).

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>28</sup>. É

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 10, 145).

28 “Transmiti-la [a filosofia] mesmo de uma forma imperfeita é melhor que nada” (RIBOT 10, 14).

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.

**Abstract:** This text intends to analyse the meaning of the concept negation of will in the Schopenhauer's ethics. We can understand the Schopenhauer's thought in two different moments. In the First, the philosopher shows his pessimism about the life. In the second moment he presents the search for the solution to the problems of the world's sorrow. The negation of will (or negation of life – it is the same, in the Schopenhauer's philosophy), presented for the philosopher as the redemption (*Erlösung*) of the moral's problem, introduces us in an aspect too much tragic of the reality: the nihilism.

**Key-words:** Schopenhauer – pessimism – nihilism – ethics.

## Bibliografia

1. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, Edusp, 1994.
2. COLIN. R.-P. *Schopenhauer et le pessimisme naturaliste*. In: SIPRIOT, Pierre(Org) *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris, Ed. du Rocher, 1988.
3. DROIT, Roger-Pol. *La fin d'une éclipse?*. In: DROIT, Roger-Pol(Org). *Presences de Schopenhauer*. Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1989.
4. HORKHEIMER, Max. "La actualidad de Schopenhauer". In: ADORNO & HORKHEIMER. *Sociológica*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Taurus, 1971.
5. HULIN. *Schopenhauer et la mort-renaissance*. In: DROIT, Roger-Pol(Org). *Presences de Schopenhauer*. Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1989.
6. MAIA, Muriel Wanessa Torres. *A outra face do nada – sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis, Vozes, 1991.
7. MISRAHI. *Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer*. In: DROIT, Roger-Pol(Org). *Presences de Schopenhauer*. Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1989.
8. PHILONENKO, Alexis. *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*. In: DROIT, Roger-Pol(Org). *Presences de Schopenhauer*. Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1989.
9. \_\_\_\_\_. *Schopenhauer, une philosophie de la tragedie*. 2. Ed. Paris, VRIN, 1999.
10. RIBOT, Théodúle. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, Librairie Germer Baillière, 1874.
11. ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF,1989.
12. SANS, Edouard. *Schopenhauer*. Paris: PUF, 1990.
13. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
14. \_\_\_\_\_. *Essai sur le libre arbitre*. Trad. Salomon Reinach. Paris, Félix Alcan, 1900.
15. \_\_\_\_\_. *Le monde comme volonté et comme représentation (Suplementos)*. Trad. A. Burdeau. 8ª Ed. Paris, Félix Alcan, s/d.
16. \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto, Editora Rés, s/d.
17. \_\_\_\_\_. *Parerga e paralipomena, V, VIII, XII, XIV*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo, Abril Cultural, 1980.(Os Pensadores).
18. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke, 7 Bände*. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.
19. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke in fünf Bände*. Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe. Leipzig, s/d.
20. \_\_\_\_\_. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Herederos de Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
21. \_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.